

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”**



**SIMBOLISMO E IDENTIDAD: EL RITUAL MORTUORIO ENTRE LOS
COFRADES DEL MUNICIPIO DE PANCHIMALCO, 2014-2016.**

PRESENTADO POR
VILLATORO CONTRERAS, IVÁN ALEJANDRO

CARNET
VC-11009

**INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN ELABORADO POR ESTUDIANTE
EGRESADO COMO REQUISITO DEL PROCESO DE GRADO PARA OPTAR
AL TÍTULO DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL**

Licenciado José Vicente Genovez Castaneda
DOCENTE ASESOR

Licenciado Juan Manuel Serarols
COORDINADOR GENERAL DE PROCESOS DE GRADUACIÓN

15 DE OCTUBRE DE 2017
CIUDAD UNIVERSITARIA SAN SALVADOR, EL SALVADOR

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

Maestro Roger Armando Arias
RECTOR

Doctor Manuel de Jesús Joya
VICERRECTOR ACADÉMICO

Ingeniero Nelson Bernabé Granados
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Licenciado Rafael Humberto Peña Marín
FISCAL GENERAL

Maestro Cristóbal Hernán Ríos
SECRETARIO GENERAL

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Máster José Vicente Cuchillas Melara
DECANO

Maestro Edgar Nicolás Ayala
VICEDECANO

Maestro Héctor Daniel Carballo
SECRETARIO

AUTORIDADES DE LA ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES

“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”

Maestro René Antonio Martínez Pineda
DIRECTOR

Licenciado Juan Manuel Serarols
COORDINADOR GENERAL DE PROCESOS DE GRADUACIÓN

Licenciado José Vicente Genovez Castaneda
DOCENTE ASESOR

TRIBUNAL CALIFICADOR

1° Licenciado José Vicente Genovez Castaneda

2° Licenciada Ana Lilian Ramírez de Bello Suazo

3° Licenciada Laura Cecilia Mena Quintanar

ÍNDICE GENERAL

	PÁGINAS
AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR.....	ii
AGRADECIMIENTOS.....	vi
PRESENTACIÓN.....	vii
INTRODUCCIÓN.....	x
PRIMERA PARTE	
INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN	
SIMBOLISMO E IDENTIDAD: EL RITUAL MORTUORIO	
ENTRE LOS COFRADES DEL MUNICIPIO DE PANCHIMALCO,	
2014-2016.....	14
CAPÍTULOS	
1. DISEÑO TEÓRICO-METODOLÓGICO.....	15
1.1. JUSTIFICACIÓN.....	16
1.2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	16
1.2.1. ESPECIFICACIÓN DEL PROBLEMA.....	18
1.2.2. DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA.....	18
1.3. HIPÓTESIS.....	20
1.4. OBJETIVOS GENERAL Y ESPECÍFICOS	
1.4.1. OBJETIVO GENERAL.....	20
1.4.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	20
1.5. MARCO CONCEPTUAL.....	21
1.5.1. RELIGIÓN Y RELIGIÓN POPULAR.....	21
1.5.2. TEORÍA DEL RITUAL.....	23
1.5.3. MUERTE.....	26
1.6. MARCO TEÓRICO	
1.6.1. ABORDAJES IDENTITARIOS EN PANCHIMALCO.....	26
1.6.2. IDENTIDADES.....	29
1.6.3. EL OTRO COMO OBJETO DE ESTUDIO ANTROPOLÓGICO.....	30
1.6.4. LA ACTUALIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES EN EL RITUAL	
MORTUORIO.....	32
1.6.5. CULTURA, CLASE Y PODER.....	38
1.7. METODOLOGÍA.....	42
2. CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL.....	49
2.1. MITO FUNDACIONAL.....	51
2.2. ORGANIZACIÓN POLÍTICO-ADMINISTRATIVA.....	55
2.3. POBLACIÓN DE PANCHIMALCO 1532-2007.....	58
2.4. ACCESO A SERVICIOS BÁSICOS.....	59
2.4.1. ALFABETISMO.....	59
2.4.2. ACCESO A AGUA POTABLE.....	60
2.4.3. ACCESO A ENERGÍA ELÉCTRICA.....	60
2.5. ACTIVIDAD ECONÓMICA.....	61
2.6. COMPOSICIÓN ÉTNICA.....	63
2.7. VIOLENCIA PANDILLERIL Y MIGRACIONES.....	65
3. COFRADÍAS EN EL SALVADOR Y PANCHIMALCO.....	69
3.1. COMPOSICIÓN RELIGIOSA.....	70
3.2. INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO EN PANCHIMALCO.....	70

3.2.1. IGLESIAS CRISTIANAS EVANGÉLICAS: CONCEPTUALIZACIÓN.....	71
3.2.2. IGLESIAS CRISTIANAS EVANGÉLICAS EN PANCHIMALCO.....	72
3.2.3. IGLESIA CATÓLICA EN PANCHIMALCO.....	74
3.3. LAS COFRADÍAS EN EL SALVADOR.....	75
3.3.1. REFLEXIÓN CONCEPTUAL.....	76
3.3.2. PRESENCIA DE LAS COFRADÍAS EN EL TERRITORIO NACIONAL..	77
3.3.3. ESTRUCTURA DE LAS COFRADÍAS DE PANCHIMALCO.....	80
3.3.4. DINÁMICA DE CELEBRACIÓN DE LAS COFRADÍAS.....	84
3.3.4.1. COMPOSICIÓN SOCIAL DE LOS COFRADES.....	84
3.3.4.2. ENTRE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO.....	86
3.3.4.3. CELEBRACIÓN DE LAS COFRADÍAS EN PANCHIMALCO.....	87
3.3.4.4. GASTRONOMÍA RITUAL.....	90
3.3.4.5. CAMBIO Y CONTINUIDAD EN LA CELEBRACIÓN DE LAS COFRADÍAS.....	96
3.3.4.6. RELACIONES CONFLICTIVAS.....	102
4. PROCESO RITUAL DE LA MUERTE.....	107
4.1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL RITUAL MORTUORIO.....	108
4.2. COSMOVISIÓN SOBRE LA MUERTE ENTRE LOS NAHUAS	
4.2.1. CONCEPCIONES SOBRE EL ALMA ENTRE LOS NAHUAS.....	109
4.2.2. CONPCECIÓN SOBRE EL DESTINO DE LOS MUERTOS.....	111
4.2.2.1. EL DESTINO DE LOS MUERTOS ENTRE LOS NAHUAS DEL CENTRO DE MÉXICO Y LA REGIÓN DE LOS IZALCOS.....	111
4.2.2.2. LA OTRA VIDA ENTRE LOS COFRADES DE PANCHIMALCO.....	114
4.2.2.2.1. RETORNO AL NÚCLEO FAMILIAR.....	115
4.2.2.2.2. OBLIGACIONES RITUALES.....	116
4.2.2.2.3. EL DESTINO DE LOS MUERTOS EN PANCHIMALCO.....	121
4.3. FASES DEL RITUAL MORTUORIO EN PANCHIMALCO	
4.3.1. PRIMERA FASE: SEPARACIÓN DEL TÚNAL DEL CUERPO DEL DIFUNTO.....	127
4.3.1.1. PREPARATIVOS DEL CUERPO Y LA VELACIÓN.....	131
4.3.1.2. MUESTRAS DE CONDOLENCIAS DE LA COMUNIDAD.....	134
4.3.2. SEGUNDA FASE: ENTIERRO.....	135
4.3.3. TERCERA FASE: REZO DE LAS ÁNIMAS.....	140
4.3.3.1. REZO DE TRES DÍAS.....	141
4.3.3.2. REZO DE NUEVE DÍAS.....	143
4.3.3.3. REZO DE CUARENTA DÍAS.....	146
4.3.3.4. CABO DE AÑO Y PRESENTACIÓN.....	146
4.3.3.5. QUEMA DE CANDELAS.....	148
4.4. EXCEPCIONES DEL RITUAL.....	149
4.4.1. GÉNERO Y EDAD.....	149
4.4.2. MUERTE DE INFANTES.....	150
4.4.3. MUERTES VIOLENTAS.....	151
5. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL RITUAL Y LAS IDENTIDADES	
5.1. INTERPRETACIÓN DEL RITUAL.....	157
5.2. IDENTIDADES SOCIALES ACTUALIZADAS.....	163
5.3. IDENTIDADES ÉTNICAS: ¿INDIOS, INDÍGENAS O PANCHOS?....	165
5.4. SURGIMIENTO DE UNA IDEOLOGÍA HEGEMÓNICA.....	172
6. CONCLUSIONES.....	182
ANEXOS.....	190

BIBLIOGRAFÍA.....	199
SEGUNDA PARTE	
DOCUMENTO DE PLANIFICACIÓN DE PROCESO DE GRADO, 2016.....	204
1. PLAN DE INVESTIGACIÓN PARA PROCESO DE GRADO, 2016.....	205
2. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN SIMBOLISMO E IDENTIDAD: EL RITUAL MORTUORIO ENTRE LOS COFRADES DEL MUNICIPIO DE PANCHIMALCO, 2014-2016.....	225

AGRADECIMIENTOS

Culminar los estudios en la que otrora fuese considerada la máxima casa de estudios de El Salvador, ha sido un proceso lleno de dificultades que fueron posibles flanquear gracias al apoyo incondicional de mi familia, especialmente a mi madre y a mi padre quienes me apoyaron desde el momento que inicié esta “locura” de estudiar una disciplina humanística.

A pesar de las contradicciones que para algunos pueda suscitar el hecho de ser científico social y creyente, agradezco infinitamente a Dios por brindarme la oportunidad de culminar este proceso, por la sabiduría que depositó en mí para hacer frente a tantos problemas propios de una Universidad deteriorada y de la vida humana. A la Virgen de Guadalupe y al Beato Oscar Romero por interceder por mí en algunos de los momentos más difíciles de mi vida, y por ser éste último un ejemplo de cristiano y de ser humano excepcional que nos invita como profesionales de las Ciencias Sociales a comprometernos con la transformación del país:

“Yo no soy técnico ni en sociología, ni en política, ni en organización, simplemente un humilde Pastor que le está diciendo a los que tienen la técnica: únense, pongan al servicio de este pueblo, todo lo que ustedes saben, no se encierren, aporten. Entonces sí se practicará el derecho y la justicia”.
(Homilía del 20 de agosto de 1978)

Este triunfo se lo dedico a mi abuela Elsie Edith Renderos Contreras, quien en mi infancia representó otra figura materna y fuente de inspiración para superarme y afrontar cualquier panorama por adverso que éste sea, sé que dónde sea que te encuentres estas orgullosa de mí.

Agradezco mis amigos y amigas de la licenciatura en Antropología Sociocultural y de la Escuela de Ciencias Sociales en general, a quienes el paso por la Universidad de El Salvador nos enseñó que en los lugares donde no debería existir injusticia y corrupción debido a nuestra formación, son los lugares donde impera la arbitrariedad y el clientelismo. Es por eso que en estos párrafos

agradezco a mis compañeros y compañeras del Movimiento Estudiantil de Ciencias y Humanidades (MECH), estudiantes conscientes de las problemáticas universitaria y de país, con quienes hemos aprendido colectivamente a que debemos cuestionarnos todo lo que se encuentra establecido, y plantearnos desde la acción política su transformación

A los maestros como el Licenciado Vicente Genovez y Ana Silvia Ortiz, que en el desarrollo de la carrera me motivaron a seguir y superarme en las diferentes etapas del proceso de enseñanza-aprendizaje.

A los habitantes de Panchimalco, especialmente a las familias Carrillo y Vásquez por acogerme, apoyarme y colaborar en los diferentes procesos de investigación que culminan en este informe, que espero sea de utilidad para todos y todas las cofrades.

Finalmente agradezco a todos aquellos actores internos y externos que han deteriorado la Universidad, porque gracias a ellos en la Facultad de Ciencias y Humanidades ha surgido una generación de estudiantes y profesionales críticos y comprometidos con la transformación de nuestra alma máter.

¡Transformemos la Universidad para Transformar el País!

PRESENTACIÓN

La Escuela de Ciencias Sociales “Licenciado Gerardo Iraheta Rosales” tiene como visión ser una unidad académica moderna y eficiente que forma integralmente a los profesionales de diferentes disciplinas, comprometidos con los procesos de desarrollo y transformación del país desde una perspectiva científica y humanística. A su vez posee como misión formar profesionales críticos y propositivos que aborden de manera pertinente las problemáticas nacionales y sean capaces de aportar a la solución de las mismas.

A lo largo de los doce años de vida que posee la licenciatura en Antropología Sociocultural, se han desarrollado una veintena de informes finales de investigación sobre diversas temáticas de interés nacional, de los cuales ninguno ha abordado la relación entre los rituales mortuorios y las identidades étnicas. Es por ello que el presente informe final de investigación se constituye en el primero en el cual se reflexionan los tópicos antes mencionados.

El presente informe final de investigación se titula “SIMBOLISMO E IDENTIDAD: EL RITUAL MORTUORIO ENTRE LOS COFRADES DEL MUNICIPIO DE PANCHIMALCO, 2014-2016”, como uno de los procedimientos necesarios para optar al título de Licenciando en Antropología Sociocultural, en la Universidad de El Salvador. Este estudio pretende ser más que un formalismo al que se encuentran acostumbrados la mayoría de estudiantes, lo que busca es colocar nuevamente en la discusión antropológica de la Universidad de El Salvador los estudios sobre las identidades étnicas, reflexionar sobre la vigencia de los mismos en la actualidad, y plantear la necesidad de conocer la dinámica sociocultural de estos grupos en la actualidad como una forma de visibilizarlos desde la academia.

En el marco del proceso de grado, este informe corresponde a la finalización de la etapa I, II y III, así como a la continuidad de los seminarios de investigación

que se encuentran diseñados de manera tal que el estudiantado de antropología pueda desarrollar a través de tres etapas (diseño, trabajo de campo y análisis de la información) una investigación a profundidad sobre diferentes temáticas de interés nacional.

En la primera etapa del proceso de grado se elaboraron el Plan de Investigación y el Proyecto de Investigación, documentos que se incluyen en la segunda parte del presente informe, en la segunda etapa se aplicaron las técnicas seleccionadas según el método etnográfico y se redactó el presente informe final de investigación. Finalizando el proceso ante el Tribunal Calificador, con la socialización, exposición y defensa del informe final de investigación.

INTRODUCCIÓN

El interés por investigar las concepciones en torno a la muerte y los procesos rituales, debe trasladarse al seno del municipio de Panchimalco, puesto que es el lugar seleccionado para el desarrollo de esta investigación; allí surgieron los primeros intereses de quien esto escribe por seguir el derrotero de la antropología.

El análisis de los fenómenos sociales (inicialmente entre rituales e identidad) se construye a partir de una contradicción, que por consiguiente es susceptible de ser problematizada. Panchimalco, a los ojos de la sociedad salvadoreña, se ha convertido en un “reducto indígena”, en uno de los pueblos donde las personas esperan observar a ese otro que no es tan diferente a ellos. El lugar donde esperan ver a sus hombres y mujeres vestidos como antaño; donde el colorido de sus ropas y lo moreno de su piel los convierten en un atractivo para propios y extraños, un espacio donde académicos y científicos sociales han asumido sin cuestionamientos la presencia indígena en la localidad.

En esa búsqueda “romántica” de lo “indígena”, en la que muchas veces se cae por el “romanticismo” que inicialmente representa la disciplina, dar por sentada la relación entre los rituales y las identidades de tipo étnico es sumamente difícil por la ausencia de reflexiones científicas en torno a la temática (y es que en la actualidad no existen investigaciones sobre la relación de la ritualidad local de Panchimalco y las identidades) o por la naturalización étnica del municipio; que asume como característica esencial de sus habitantes la pertenencia a un grupo étnico. Es así como una verdad aparente presenta una serie de fisuras.

Bajo esta lógica, surgen las siguientes interrogantes ¿Acaso todos los rituales locales se configuran de cierta manera por el hecho de que el municipio es considerado un pueblo indígena? ¿Existe alguna diferencia en los rituales mortuorios locales respecto a los de otras localidades? ¿Qué significa morir en el seno del municipio de Panchimalco? Estas preguntas acompañadas de

respuestas oportunas ofrecidas por los habitantes del municipio, constituyeron el punto de partida de la incursión en campo a través del apoyo de una lideresa local, Mirna Leticia Carrillo Miranda, habitante del municipio y miembro de la Asociación Cultural Ecológica Indígena Salvadoreña (ACEIS).

A lo largo del desarrollo histórico de la antropología en América Latina, el estudio de los grupos étnicos se ha constituido en una línea de investigación que en la actualidad posee vigencia. Dicha vigencia podría entenderse en la medida que algunas sociedades latinoamericanas poseen una fuerte presencia de los grupos étnicos en sus territorios y se vuelve necesario y fundamental comprender la dinámica de los mismos en los contextos actuales.

El Salvador, por su proceso histórico-cultural, ha sido uno de los países que experimentó fuerte mestizaje e invisibilización de los grupos étnicos presentes en el territorio. Es hasta el año 2015 a través de un decreto aprobado por la Asamblea Legislativa que se reconoce de manera formal la existencia de dichos grupos en el país. Desde el punto de vista académico el panorama es similar, los estudios antropológicos sobre dicha temática desarrollados por antropólogos y antropólogas nacionales se reducen a pocas investigaciones realizadas por Alejandro Dagoberto Marroquín en las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado, con sus investigaciones sobre Panchimalco (1959) y San Pedro Nonualco (1964), y su reflexión sobre “El problema indígena en El Salvador” (1975). Los escritos de Concepción Clará de Guevara, quien aborda la temática en la década de los setenta con las exploraciones etnográficas de los departamentos de Santa Ana (1973) y Sonsonate (1975), así como en los noventa junto a Mac Chapin culminando con el artículo “La población indígena de El Salvador” (1991).

En los últimos años han sido Ana Lilian Ramírez con su libro “Santa Antonio Abad: memoria histórica y persistencia cultural” (2010), América Rodríguez y Carlos Lara con su artículo “Identidad étnica y globalización: las identidades

indígenas de Izalco y Cacaopera” (2005), Gregorio Bello Suazo con “Memoria, historia y tradición: Tacuba, municipio de Ahuachapán” (2012), y Rafael Lara quien desde 2012 a la fecha se ha dedicado el estudio lingüístico del náhuat-pipil a través de diferentes fuentes.

Todos ellos han abordado desde diferentes posturas teórico-metodológicas a dichos grupos (Pipiles, Lencas y Kakawiras) en los municipios de Izalco, Santo Domingo de Guzmán, Nahuizalco, Tacuba, Cacaopera, entre otros., aportando a la sociedad salvadoreña un conocimiento mucho más profundo sobre la dinámica sociocultural de estos grupos, la cual evidentemente se ha ido transformando paulatinamente.

Es así como se pone de manifiesto la necesidad de seguir profundizando los estudios sobre dicha población, puesto que hasta la fecha estos son insuficientes, pero necesarios como una forma de reivindicar la existencia misma de los grupos. En la Universidad de El Salvador el debate se ha reducido al tema de confundir el estudio de los grupos étnicos con estudios del mero “*folklore*”, con lo cual justifican el hecho de considerar “agotado” el estudio de los grupos étnicos hasta el punto de plantearlos como parte del pasado de la disciplina antropológica salvadoreña.

Este “agotamiento” es refutable en la medida que para el diseño del presente proyecto, las fuentes bibliográficas sobre la temática y su relación con los rituales mortuorios han sido escasas o nulas. Entonces ¿Por qué considerar dichos estudios como algo que la antropología debe abandonar paulatinamente? Es necesario recordar que la antropología no posee un solo camino teórico-metodológico, sino que existe una multiplicidad de enfoques en constante transformación, que se adaptan a los diferentes contextos del ser humano, los cuales entran en debate produciendo de esta manera conocimiento y ciencia, ¿Acaso no es eso lo que busca la antropología?

Es por ello que el presente informe final de investigación da cuenta sobre la relación que existe entre el ritual mortuario de los cofrades del municipio de Panchimalco y la actualización de las identidades étnicas a nivel local, a través del abordaje holístico del ritual y las identidades con lo que se observará cómo los habitantes indígenas del municipio de Panchimalco actualizan sus identidades a través del ciclo ritual de la muerte.

El presente informe se encuentra estructurado de tal manera que permite de una manera ordenada y lógica, entender la dinámica sociocultural local en torno a los rituales y las identidades. Los capítulos abordan: 1) proyecto de investigación, donde se presenta al lector el diseño de la investigación; 2) contexto histórico y sociocultural del municipio de Panchimalco, donde se lleva a cabo un recorrido histórico sobre los principales acontecimientos que marcan una ruptura en la localidad indígena hasta la actualidad; 3) cofradías en El Salvador y Panchimalco, apartado en el que se discutirán los abordajes antropológicos sobre dicha institución en El Salvador, conceptos básicos para comprender la diversidad religiosa local, así como las características de las cofradías en las diferentes regiones del país; 4) proceso ritual de la muerte, se abordarán las concepciones locales en torno al alma, la muerte, la descripción y análisis del ritual desde las perspectivas teórico-metodológicas seleccionadas para dicho fin; 5) análisis e interpretación del ritual y las identidades, donde se analizará la relación entre el ritual mortuario y la actualización de las identidades étnicas; y 6) consideraciones finales.

PRIMERA PARTE
INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN
SIMBOLISMO E IDENTIDAD:
EL RITUAL MORTUORIO ENTRE LOS COFRADES DEL
MUNICIPIO DE PANCHIMALCO, 2014-2016



Fuente: archivo personal, Iglesia Colonial Santa Cruz de Roma, Panchimalco, 2015

CAPÍTULO 1

DISEÑO TEÓRICO-METODOLÓGICO

El presente capítulo se encuentra dedicado a explicar al diseño teórico-metodológico que orientó la investigación, la vigencia de los estudios sobre identidades étnicas en El Salvador, los conceptos y categorías utilizados para el análisis e interpretación del ritual mortuario y las identidades sociales, así como una breve reflexión sobre lo que implica hacer etnografía en contexto de violencia pandilleril.

1.1. JUSTIFICACIÓN

No cabe duda de que la existencia del ser humano se encuentra fundamentada de manera biológica a través del ciclo de la vida, el cual en toda sociedad es motivo de manifestaciones rituales según lo establecen los parámetros culturales de dichas sociedades. Los actos de nacer y morir en el contexto salvadoreño, cuya población se adscribe ampliamente al cristianismo, sumergen a los individuos en una serie de manifestaciones rituales con las cuales se busca integrarlos a diferentes campos de la vida social, espacios donde las identidades juegan un papel muy importante.

El estudio sobre los factores que inciden en la muerte y la violencia misma, han sido algunos de los campos que mayor atracción representan para las y los antropólogos nacionales, esto debido al contexto de violencia en el que se encuentra inmersa la sociedad salvadoreña. Sin embargo, en el ámbito académico no se ha desarrollado suficiente investigación que analice los procesos rituales que la muerte conlleva, y mucho menos se han cuestionado sobre qué están transmitiendo e instituyendo en términos de identidad. Sumado a esto, no se ha desarrollado dicho análisis en localidades que poseen ascendencia indígena y por ende se desconoce si dichos rituales se encuentran actualizando las identidades étnicas en la localidad.

Esta investigación desarrollada en el municipio de Panchimalco se convertiría en la primera de carácter antropológico en el país, que aborda la temática de la muerte como un rito de institución, cuyo simbolismo transmite normas y valores, objetiva los roles de los grupos dentro de una relación de poder, y actualiza la identidad de los individuos dentro de grupos específicos en oposición a otros.

1.2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El ciclo de vida del ser humano se encuentra marcado por el acto de nacer y el de morir; en la actualidad El Salvador es uno de los más violentos del

mundo y con los mayores índices de asesinatos con una tasa de ochenta homicidios por cada cien mil habitantes según fuentes oficiales; por tanto, la muerte y la violencia son situaciones que sus habitantes han interiorizado y forman parte de su cotidianidad. Tal como se mencionó anteriormente, ambos actos (nacer y morir) dentro del cristianismo poseen formas particulares de concebir y materializar dichos actos, que responden a postulados de carácter colectivo que manejan los conjuntos sociales.

Hace aproximadamente veinte años, la presencia de iglesias protestantes, pentecostales y de otras denominaciones en el municipio de Panchimalco no era tan común como lo es hoy en día, al igual que la organización parroquial que cobró auge en la década de los ochenta según testimonio de sus habitantes, con lo cual se parte del supuesto que dicho aumento en la presencia territorial modificó el pensamiento de algunos segmentos poblacionales en torno a las prácticas culturales y rituales comunitarios que se encuentran ligados a la religiosidad. Aunado a los factores religiosos, el apareamiento del elemento ladino en el seno del municipio de Panchimalco hasta convertirse en el grupo dominante, transformó las relaciones que se construyeron en la localidad durante toda la etapa colonial hasta principios del siglo XIX, y por ende la dinámica de las identidades a partir de los rituales comunitarios.

Desde hace años, Panchimalco ha sido caracterizado demográficamente como un municipio con fuerte presencia indígena, a pesar de que según el "*Censo Nacional de Población y Vivienda, 2007*", las personas de esta categoría representaban el 0.7% de los habitantes, y poseen uno de los complejos de religiosidad basado en las cofradías más grandes a nivel nacional, donde actualmente dichas agrupaciones son independientes a la iglesia católica y en las cuales participa la mayoría de la población indígena local. Con las acotaciones anteriores, el tema de estudio se encuentra partiendo del supuesto de que en el seno de la localidad existen diferentes manifestaciones rituales

sobre la muerte que se materializan de manera distinta, las cuales instituyen las jerarquías y las diferencias entre sujetos sociales en el seno de la localidad, lo cual conlleva a la actualización de las identidades étnicas.

1.2.1. ESPECIFICACIÓN DEL PROBLEMA

La problemática se abordó desde una perspectiva antropológica, donde lo que interesa observar son los diversos factores históricos, simbólicos, políticos, ideológicos y socioculturales que influyen en el proceso de actualización de las identidades sociales, a través del ritual mortuario entre los habitantes del municipio de Panchimalco. Con esto surgen algunas interrogantes para el estudio:

¿Cuáles son las normas y los valores que se transmiten a través de la actividad simbólica que representa el ritual mortuario, a los cofrades del municipio de Panchimalco durante el período 2014-2016?

Y dentro de esta lógica ¿Qué instituye el ritual mortuario entre los cofrades del municipio de Panchimalco en términos de identidad? Para ello se ha propuesto como pregunta central de investigación la siguiente:

¿Por qué el ritual mortuario entre los cofrades del municipio de Panchimalco es importante en la actualización de las identidades sociales de sus habitantes?

1.2.2. DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA

Es necesario delimitar el campo de acción de la investigación. En cuanto a la delimitación social, se hace referencia al grupo humano sujeto de estudio al que se ha denominado cofrades, grupo compuesto por hombres y mujeres de todas las edades que participan activamente en la dinámica de las cofradías del municipio de Panchimalco, ya sea como mayordomos o como simples fieles que asisten a las actividades.

Al mismo tiempo se hizo énfasis en el grupo doméstico, puesto que el ritual mortuorio y las cofradías mismas relacionan a todo el grupo familiar en la actividad ritual y el círculo más cercano de amistades.

La delimitación temporal de la investigación atiende a la división de este apartado en tres etapas, con las cuales se argumenta la temporalidad expuesta en el estudio: 1) fase exploratoria campo-documental, que corresponde al período en que se realizaron visitas exploratorias al municipio y la respectiva documentación de las diferentes fases del proceso mortuorio y las concepciones en torno a la muerte entre el segmento poblacional antes mencionado; en esta fase se incluye la revisión bibliográfica de las fuentes relativas a El Salvador, donde se encuentran manifiestas dichas actividades rituales; 2) fase de trabajo de campo, que corresponde a la ejecución del plan de investigación a desarrollarse de septiembre de 2014 a abril de 2017, y 3) la sistematización y redacción del informe final de investigación en marzo-junio de 2017.

En cuanto a la delimitación espacial, se presenta un problema significativo sobre el área geográfica que se pretende investigar, puesto que se parte del hecho de la movilidad de los sujetos sociales que se encuentran dentro del área de influencia de las cofradías, lo cual vuelve difusas las fronteras entre el casco urbano y los cantones (asentamientos rurales). Para ello se ha propuesto como espacio geográfico el casco urbano del municipio de Panchimalco, lugar de convergencia de cofrades de diversos cantones donde las cofradías ejercen influencia directa entre sus habitantes, ya que parte de la dirigencia y feligresía proviene de dichas localidades o se adscriben a la misma dinámica religiosa, las cuales son: Los Palones, Panchimalquito, Los Pajales, El Divisadero, Las

Crucitas, San Isidro, Azacualpa y Los Troncones (zona centro sur de Panchimalco).

1.3. HIPÓTESIS

A través del ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco se transmiten una serie de valores, normas sociales e ideologías, rasgos o elementos todos que estructuran y jerarquizan a partir de conflictos y contradicciones, las diferencias, posiciones y relaciones que los habitantes poseen en relación a otros, actualizando de esta manera sus identidades étnicas.

1.4. OBJETIVOS GENERAL Y ESCPECÍFICOS

1.4.1 OBJETIVO GENERAL

Analizar el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco para el período 2014-2016 como un proceso de carácter simbólico y político, transmisor de normas, valores e ideologías que estructuran las jerarquías y las diferencias, y donde se actualizan las identidades étnicas de sus habitantes.

1.4.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1.4.2.1. Describir las diferentes fases del ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco para el período 2014-2016.

1.4.2.2. Interpretar el sistema simbólico manifiesto en el ritual mortuorio en relación a la actualización de las identidades sociales del municipio de Panchimalco.

1.4.2.3. Definir qué tipo de identidades sociales se actualizan a través de la actividad ritual de la muerte.

1.4.2.4. Recolectar narraciones en torno a la muerte y sus significados como elementos contextuales del ritual mortuario entre los cofrades del municipio de Panchimalco.

1.4.2.5. Aportar a la ciencia antropológica un conocimiento más específico sobre las concepciones y prácticas rituales relacionadas con la muerte en el municipio de Panchimalco, departamento de San Salvador.

1.5. MARCO CONCEPTUAL

Para el desarrollo de la investigación es necesario plantear una serie de conceptos alrededor de la problemática seleccionada y el abordaje de las identidades sociales, y en específico de las identidades étnicas a partir de la actividad ritual mortuoria. Dichos conceptos son fundamentales para comprender las nociones bajo las cuales se analiza el fenómeno antes mencionado.

1.5.1. RELIGIÓN Y RELIGIÓN POPULAR

En los estudios sobre religión existe un debate en cuánto a la postura teórico-metodológica que implica definir una manifestación religiosa como “popular”, y es que comúnmente dicho término, al igual que el del arte popular, coloca en un plano de inferioridad dicha acción humana. No obstante, esa categoría se utiliza a su vez para plantear las diferencias entre formas de religiosidad dominante y aquellas que oponen resistencia.

Es por ello que se consideró pertinente, utilizar la propuesta conceptual de Geertz (1989), para definir la religión como un sistema cultural: “1) Un

sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1989: 89)

Bajo esta perspectiva es necesario plantear las categorías de *ethos* y cosmovisión, que se encuentran asociadas a la práctica religiosa y simbólica de los rituales:

“En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*, en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión "cosmovisión" o visión del mundo. El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo” (Geertz, 1989: 118)

Desde la perspectiva de Geertz (1989), los rituales y las creencias asociadas a estos se enfrentan y confirman recíprocamente, el *ethos* representa un estilo de vida producto de lo que la cosmovisión describe sobre los aspectos de la vida social y cultural de un pueblo.

Los cofrades se encuentran dentro de una manifestación religiosa distinta a lo oficial (entendiendo lo oficial como las manifestaciones impulsadas por la Iglesia Católica desde la Arquidiócesis de San Salvador), por tanto, es necesario definir qué se entenderá por religión popular, sin reducirlo únicamente a categorías como lo opuesto a lo oficial. Para Rostas y Droogers (1995: 83-84) la religión popular puede entenderse a partir de cuatro consideraciones: 1) la frontera entre lo popular y lo oficial es muy sutil pues se parte de que existe un dinamismo donde lo oficial ejerce

influencias en lo popular y viceversa; 2) se da un proceso constante de redefinición y apropiación de las prácticas religiosas; 3) la oposición no es entre cleros y laicos, sino que entre elites y masas; y 4) intención práctica de resolver problemas.

Para Giménez (1978) la religión popular puede describirse como una secuencia estereotipada de comportamientos simbólicos orientados a la concesión de determinados bienes, cuyos actores son protagonistas humanos constitutivamente indigentes, en interacción ritual con actores suprahumanos poderosos y capaces de remediar la indigencia humana. Esto constituye una trama donde los actores en situación de carencia, se relacionan con seres suprahumanos buscando ciertos valores de salvación. Es por ello que la religión proporciona determinados bienes/valores que suplen ese estado de carencia.

1.5.2. TEORÍA DEL RITUAL

Al hablar de ritual, es necesario plasmar qué se entiende por ritual desde las perspectivas seleccionadas para el análisis. Turner entiende por ritual “Una conducta formal prescrita, en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980: 21). Y es precisamente el ritual el mecanismo por el cual las sociedades materializan y hacen tangibles las normas y valores de su grupo.

Según Turner (ibídem., 22), la estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden reducirse a tres clases de datos: 1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos elaborados en gran parte por el antropólogo.

Cada tipo de ritual posee un símbolo más “anciano”, al cual Turner (Ídem.) denomina símbolo dominante, los cuales no son considerados como meros medios para el cumplimiento de los procesos expresos de un ritual determinado, sino que se refieren a valores que son fines en sí mismos, es decir, valores axiomáticos. Generalmente estos símbolos son los generadores de la acción dentro del proceso ritual y muchas veces se constituyen en focos de interacción.

Para Turner (1980: 30-31) los símbolos poseen tres propiedades: 1) condensación, en la que muchas cosas y acciones representan una sola formación; 2) unificación, el símbolo dominante en una unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociadas de hecho o en el pensamiento; y 3) polarización del sentido, donde en un polo (polo ideológico) se encuentran aquellos significados que corresponden al ordenamiento moral de la estructura social de los grupos humanos, mientras que el otro (polo sensorial) consiste en significados que corresponden a procesos naturales.

Van Gennep elabora el planteamiento sobre los rituales de paso, los cuales son retomados por Turner (1980: 103-104), los rituales de pasaje, son aquellos rituales en las que el sujeto pasa de $A' \rightarrow B'$, es decir, de una posición a otra de calidad diferente. Generalmente los rituales de pasaje se pueden dividir en tres etapas: separación, margen o liminaridad y agregación. La etapa de separación es donde los neófitos son separados de la sociedad; la etapa del margen o liminar (liminar proviene del latín *limen* que significa lo que está entre lo uno y lo otro, y es difícil de dividir), es cuando el individuo se encuentra al margen de la sociedad, una etapa interestructural donde sus fases no están bien definidas y existe confusión, es aquí donde Turner plantea una fase de

“antiestructura”, y la etapa de agregación o reintegración es donde el sujeto se reintegra a la nueva fase social.

No obstante, Pierre Bourdieu (1982: 100) plantea otra forma de analizar los rituales a los cuales denomina ritos de institución: “Hablar de rito de institución es abordar que todo rito tiende a consagrar o legitimar, es decir, a hacer que un límite arbitrario se desconozca como tal y se reconozca como legítimo, natural; o, lo es que lo mismo, a ejecutar solemnemente, de forma lícita y extraordinaria, una trasgresión de los límites constitutivos del orden social y del orden mental, que trata de salvaguardar el precio que sea –como la división entre sexos en el caso de los rituales de matrimonio-”

“Instituir en este caso es consagrar, es decir, sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace una constitución en el sentido jurídico-político del término. La investidura consiste en sancionar y en santificar, al darla a conocer y reconocerla, una diferencia (preexistente o no), a darle existencia en tanto que diferencia social, conocida y reconocida por el agente investido y por los demás” (Bourdieu, 1982: 101).

Para comprender los fenómenos sociales, se debe de comprender la eficacia de los ritos de institución, ya que “...debe tener en cuenta el hecho de la eficacia de los ritos de institución; es decir, el poder que detentan para actuar sobre lo real, al actuar sobre la representación de lo real” (Ídem).

Es necesario por consiguiente definir la institución en términos rituales y el acto de institución, esto en función de las identidades que se pueden manifestar en la actividad ritual. “La institución es un acto de magia social que puede crear la diferencia ex *nihilo* o bien, y es el caso más frecuente, explotar de alguna forma diferencias preexistentes, como las diferencias biológicas entre sexos o en el caso de la institución del heredero según el derecho de progeneratura, las diferencias de edad” (Íbidem, 102). Mientras que el acto de institución es “un acto de comunicación pero de un tipo

específico: notifica a alguien su identidad, en el doble sentido de que se la expresa y se la impone al expresarla ante todos, notificándole de este modo con autoridad lo que es y lo que tiene que ser” (Ibídem, 103).

1.5.3. MUERTE

En cuanto a la muerte, es necesario comprenderla como un proceso, “Se ha sugerido que la muerte social ocurre cuando una persona, esté biológicamente muerta o no, ha dejado de ser tratada por el resto como un agente activo dentro del entramado de relaciones sociales” (Martínez, 2013: 2687). Esto es importante al momento del análisis, y de no considerar la muerte como un elemento esencialmente biológico, sino como una construcción de carácter social y cultural que se encuentra determinada por las pautas de los sujetos a partir del contexto en el que las relaciones de los mismos se construyen, por tanto, la muerte social se da a través de la actividad ritualizada que deviene de las representaciones que tienen los sujetos sobre qué es estar vivo y qué no lo es. “Por ello, proponemos llamar, proceso de la muerte al período que comienza con los eventos de anticipación del deceso hasta la expulsión del difunto luego de los ritos que se celebran en el primer aniversario” (Martínez, 1980: 2687-2688).

1.6. MARCO TEÓRICO

1.6.1. ABORDAJES IDENTITARIOS EN PANCHIMALCO

El principal investigador en torno a las identidades étnicas y el conflicto subsecuente en el seno del municipio de Panchimalco es Alejandro Dagoberto Marroquín, quien plantea entender al “indio”:

“Como ha señalado Bonfil (1972) el concepto del indio se consolida con el choque sangriento de la conquista; de ese choque surgieron dos sectores bien definidos que durante siglos van a ser los polos del proceso político histórico americano: por un lado los vencedores, los que conquistaron y sojuzgaron, que se denominan blancos y españoles; y por el otro lado están

los vencidos, los despojados, los humillados hasta el ludibrio, los cuales se denominan indios. En este sentido, el término indio se torna una categoría social y no étnica, puesto que las características somáticas externas sobre la base de las cuales se pretende definir al indio no resisten el juicio analítico respectivo..." (Marroquín, 1975: 751).

Para el caso concreto del "indio" en El Salvador, Marroquín plantea:

"Por eso, contemplando muy especialmente el caso salvadoreño, podemos definir al indio como una categoría socio-económica históricamente condicionada constituida por los descendientes de los primeros pobladores de América, que por efecto de la conquista ibérica fueron reducidos a condiciones de aguda explotación, miseria, opresión e injusticia social, condiciones que, en lo esencial, se mantienen en dichos descendientes" (Marroquín, 1975: 752).

El planteamiento propuesto por Marroquín remite al menos dos situaciones específicas que son importantes a retomar, puesto que su determinismo socioeconómico limita el análisis respectivo en torno a las identidades, y donde básicamente vuelve a la categoría "indio" una categoría socioeconómica, reducida única y exclusivamente a la clase marginada y explotada, llegando hasta el extremo de determinar dicha pertenencia étnica por el tipo de vivienda en el que residen (Marroquín, 1959) a pesar de las diferencias mínimas, en pocas palabras el indígena desde esta perspectiva no tiene capacidad de agencia ni de reivindicación. Dichas situaciones hacen referencia a observar el fenómeno de las identidades como parte de un proceso histórico y político de dominación, producto de las relaciones que el Estado despliega para la asimilación cultural, pero sin reducirlo únicamente a clases sociales.

En cuando al conflicto étnico que observó en su investigación en la década de los cincuenta, Marroquín (1959: 262-263) define al ladino, a partir de las categorías que los mismos habitantes indígenas del municipio expresan: 1) como las personas que han nacido en el casco urbano y cuyos padres no son originarios de Panchimalco y se asentaron muy jóvenes en el municipio; 2) todos los que son dueños de las tiendas;

3) el que no es originario de Panchimalco; 4) ladino quiere decir sinvergüenza, estafador, ladrón.

Dichas categorías se encuentran aún presentes en el imaginario de los ancianos de la ciudad y responden precisamente a la diferenciación en torno al origen como uno de los puntos neurálgicos de pertenencia étnica. Esa referencia se obtuvo de Soledad Interiano, anciana que nació en el municipio de Panchimalco, pero sus padres eran originarios del municipio de Olocuilta, cuando se le preguntó en torno a la utilización de ciertos elementos en el ritual mortuario, respondió “Esa servilleta la ocupan los indios porque dice que lo van ocupar para agarrar el pan en la cofradía de la otra vida” (Interiano, Soledad, entrevista, 2013). A su vez, otras ancianas originarias de la ciudad recuerdan dicha categoría (ladino) para hacer referencia al que es extranjero, a la gente de San Salvador, “al que no es indio pues”.

Seguido de Marroquín, Mac Chapin (1991: 45) con el apoyo de Clará de Guevara, desarrolla un análisis sobre los indígenas en El Salvador y los define a partir de los siguientes elementos: 1) color de la piel, en tanto que se considera al indígena con una piel de color más oscura producto del trabajo bajo el sol que realiza, aunque cabe destacar que existen indígenas de piel clara así como ladinos de piel oscura; 2) pobreza y trabajo pesado, considerando al ladino como rico y al indígena como pobre, y en cuanto al trabajo se considera que el ladino no trabaja afuera en el sol, mientras que el indígena es considerado un animal de carga por los trabajos pesados que realiza; 3) idioma, donde no se hace referencia únicamente a quiénes aún conservan el idioma náhuat, sino a la forma de hablar de los indígenas, quienes a diferencia de los ladinos, poseen una manera particular de articular las oraciones al momento de hablar; 4) estima propia, se refiere a la discriminación y rencor por parte

de los ladinos hacia los indígenas, y una serie de estereotipos negativos que surgen en torno a estos últimos; y 5) la religión, es el único aspecto donde el indígena es superior al ladino, quien profesa una religión social y desconoce todos los pasos que las actividades rituales conllevan.

1.6.2. IDENTIDADES

El presente apartado constituye una reflexión y un diálogo entre diversos teóricos que plantean el tema de las identidades como campo de estudio de la antropología, combinando la evidencia empírica obtenida mediante el trabajo de campo realizado en el año 2014-2016. Los esfuerzos se encuentran direccionados en observar la dinámica de las identidades en el casco urbano del municipio de Panchimalco a través del ritual mortuario en el que participan los cofrades (habitantes de la localidad que se adscriben a la forma de religiosidad de las cofradías) y en la actividad de las cofradías mismas.

Para el desarrollo de tales planteamientos, el presente esfuerzo se encuentra dividido en tres secciones: 1) el “otro” como objeto de estudio antropológico, donde se discuten los principales postulados en torno al estudio de las identidades en la antropología y su relación con el Estado moderno contemporáneo, para lo cual se retoma a Todorov (2007) y Trouillot (2011); 2) la actualización de la identidad étnica, apartado que aborda la actualización de las identidades étnicas a partir de la dinámica del ritual mortuario entre los cofrades del casco urbano de Panchimalco; para ello se entabla un dialogo entre Barth (1976), Díaz-Polanco (1985), Bolívar (2006), y Restrepo (2004) con lo cual se definirá el abordaje de la etnicidad en el contexto local; y 3) la relación entre cultura, ideología, clase y poder en torno al ritual mortuario y las identidades, para lo cual se retomarán los planteamientos de Wolf (1999, 2012)

1.6.3. EL OTRO COMO OBJETO DE ESTUDIO ANTROPOLÓGICO

En el marco de los estudios sobre la diferencia y la identidad dentro de la antropología, el presente apartado constituye una reflexión en torno a la construcción de la diferencia a través de la relación “nosotros” y los “otros”, enfocado en las categorías del etnocentrismo y el relativismo para dicha construcción. Relacionándolo a su vez con los planteamientos de Trouillot (2011), quien aborda dicha dinámica a partir de la constitución de los Estados modernos.

La antropología se funda en la identidad, es decir, en el análisis e interpretaciones de las diferencias de los otros culturales (Lévi-Strauss, 1990 en Todorov, 2007: 84). Para Trouillot (2011) la antropología se convierte en un dispositivo que apareció para disciplinar el discurso del sujeto moderno y el otro anacrónico y para promover insumos epistémicos al horizonte práctico de la modernidad/colonialidad. El dispositivo encargado de dar cuenta sobre el otro que es extraño a occidente para ejercer la dominación.

Trouillot (2011: 75) la antropología fue la disciplina instrumental que permitió la creación de las políticas de identidad que necesitaba el proyecto moderno, fundamentalmente en dos ámbitos, el de la sociedad nacional (identidades nacionales) y la alteridad étnica (identidades étnicas, los que deben ser asimilados por el proyecto modernizador).

La relación central del análisis de las identidades y las diferencias, se basa en la asociación “nosotros”; entendido como el grupo sociocultural de pertenencia, y los “otros”; aquellos que no forman parte de él, a partir de un estudio histórico-ideológico (Todorov, 2007: 13). El etnocentrismo juega un papel importante en la construcción de la diferencia y por ende de las identidades (diferencias e identidades desde ningún punto de vista

son equivalentes), puesto que al partir del modelo occidental noratlántico en términos de Trouillot (2011), se visualiza a la humanidad como diferente y en una relación de poder desigual, donde dichos imperativos categorizan a los grupos como atrasados y primitivos (bárbaros) en contraposición a lo civilizado (Todorov, 2007).

El etnocentrismo es crucial en la articulación de las naciones, puesto que es elemento aglutinador de las sociedades y que fortalecen los proyectos nacionales a través de la invención de tradiciones y símbolos (Todorov, 2007: 75-78). Dicha perspectiva es necesaria dentro del planteamiento de las identidades étnicas, puesto que estas se construyen en torno a la oposición con otros (considerados civilizados), para lo cual es necesario que se articulen elementos que logren construir la mismidad.

Todorov (2007) propone un tipo de relativismo que es fundamental dentro de la lógica de las identidades, este es el exotismo, el cual no debe confundirse con el extrañamiento cultural, ni con la utopía del objetivismo de dejar de ser uno mismo. El exotismo según Todorov (2007: 306) se rige bajo la regla de Homero, en la cual los lugares más alejados son los mejores candidatos al ideal exótico. Por tanto dentro de la construcción el otro, este se convierte en el exótico, en el extraño que debe ser investigado y el cual es sujeto de fascinación. Lo cual se relaciona con el planteamiento del nicho del salvaje, como ese lugar que construyó occidente para aislar o encasillar a la alteridad, es decir, al otro del cual se sirve para erigirse y definirse como tal (Trouillot, 2011).

Con la relación de cómo se constituye el otro como el objeto de estudio de la antropología, y como parte esencial de los estudios identitarios, es necesario definir qué se entiende por identidad. Para Hall (2003) en los últimos años ha existido una verdadera explosión discursiva en torno a la conceptualización de la identidad, al mismo tiempo que era sometida a

una crítica minuciosa. Y es que se deben comprender los orígenes mismos de estas interrogantes en relación a la construcción de los Estados modernos.

Por tanto se retomará a Bolívar, quien plantea que:

“La identidad es una forma de organizar la interacción social, y de enfrentar las condiciones materiales en que tal interacción tiene lugar. En este sentido, la identidad no es una ‘simple’ e ‘ingenua’ proyección de lo que ‘ya se era’, sino una apuesta por redefinir y/o actualizar las condiciones de la jerarquizada y estructurada interacción social” (Bolívar, 2006: 19).

En este sentido, la identidad se observa como dinámica, como algo en constante transformación, mediada por procesos de lucha donde se redefinen las jerarquías a partir de la interacción social, es decir, como un proceso histórico-político, y en términos de Hall (2003: 17) como estratégico y posicional, donde su estudio no implica un énfasis en el estudio de la tradición, sino que en aquello que es de modificación reciente y constante. Es así como el ritual mortuario, se encuentra actualizando las jerarquías, y posiciona a los cofrades indígenas dentro del sistema social, articulándose a un nivel más amplio, entre indígenas y ladinos.

1.6.4. LA ACTUALIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES EN EL RITUAL MORTUORIO

El acto de morir debe de entenderse como un proceso de carácter sociocultural en tanto que es la cultura la que se encuentra determinando los significados sobre la muerte, y las formas particulares de interpretar el fenómeno mortuario. Puesto que son los miembros de dicha cultura quienes definen quien ha muerto o no, y si dicha muerte es legítima. El ritual, entendido como aquel acto de comunicación, cuya conducta es prescrita, en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, relacionada con la creencias en seres o fuerzas místicas, que explota y

legítima de alguna manera las diferencias existentes, notificando al individuo con autoridad lo que es y no es, es decir, su identidad (Bourdieu, 1982; Turner, 1980). Permite a través de la interacción social que representa, la actualización de las identidades y su posicionamiento jerárquico en la localidad.

Sin embargo, la identidad étnica planteada a partir de la autodeterminación y la posesión de ciertos rasgos culturales, no se desarrolla como un proceso natural. Y es que al observar el ritual como una arena política que parte del conflicto, se debe observar dicho conflicto en términos de un proceso de luchas intensas que llevaron a que dichos miembros de la localidad utilicen dichos rasgos como indicadores étnicos.

Se ha discutido sobre identidades étnicas, pero se vuelve necesario incorporar un debate sobre dicha situación, y sobre la vigencia o no de problematizar en torno a dichos grupos en la contemporaneidad. Ante esta situación, retomando Hall para el caso de la presente investigación ¿por qué es importante otro debate sobre las identidades étnicas?, y es que al igual que Restrepo (2004) han enfocado sus críticas a las nociones esencialistas y constructivistas que autores como Barth (1976) han esbozado en torno al fenómeno de los grupos étnicos. La respuesta a estas interrogantes, siguiendo los planteamientos de Restrepo (2004) se fundamentan en la necesidad de re-definir la manera en que la antropología debe abordar el estudio sobre la etnicidad, a partir de la incorporación del poder como elemento dinamizador.

Bolívar (2006) a su vez contribuye a desvirtuar la noción que muchos antropólogos poseen al referirse a las identidades étnicas como el estudio de la tradición y por ende con connotaciones estáticas. Y es que al ser consideradas como rezagos del pasado, se piensa que estas no

son construidas ni peleadas, cuando desde la perspectiva de Bolívar (2006: 5) toda identidad es producto de un proceso de lucha.

Desde esta perspectiva, el debate en torno a la definición de la identidad étnica ha seguido cuatro derroteros principales según Díaz-Polanco (1981: 56-58), de los cuales se desprende las aplicaciones que los antropólogos y demás científicos sociales hacen sobre el tópico. El primero de estos enfoques se caracteriza por no reconocer lo étnico como fenómeno relevante desde el punto de vista sociopolítico, sustituyendo la etnia por la clase, reduciendo el fenómeno a un fenómeno clasista. El segundo enfoque plantea totalmente lo contrario, es decir, otorga más importancia al fenómeno étnico hasta el punto de considerar irrelevante e inoperante el análisis de las clases. El tercer enfoque se caracteriza por considerar lo étnico como una fase previa que evolucionará a la clase, con lo cual se deja de observar lo étnico como una realidad social concreta. Y por último, el cuarto enfoque plantea la especificidad tanto de la clase como de lo étnico, sin embargo, estos cuatro enfoques no permiten de manera precisa delinear la relación existente entre lo étnico y la clase.

Lo anterior lleva al cuestionamiento sobre cuáles serán los postulados teóricos a utilizar para la reflexión en torno a la construcción de las identidades étnicas en el municipio de Panchimalco a través de la actividad ritual mortuoria, en un contexto moderno. Y es que la crítica fundamental que plantean Bolívar (2006) y Restrepo (2004), es el hecho de que no incorpora el análisis de las relaciones de poder dentro de los procesos que definen las identidades étnicas. Fredrik Barth es considerado un constructivista a través de su trabajo *“Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales”*, no obstante, se retomará junto a los autores antes mencionados, debido a

que Barth (1976) plantea una serie de elementos que caracterizan a los grupos étnicos, y sirven como indicadores empíricos en cuanto al presente estudio. Por tanto Barth (1976), Díaz-Polanco (1981), Bolívar (2006), y Restrepo (2004) constituyen el corpus teórico para observar la dinámica de la identidad étnica en contextos modernos con la influencia del Estado a través de la implementación de políticas de representación y políticas públicas enfocadas en el turismo

A su vez, Hall incorpora en el estudio de las identidades la dinámica del poder, y es que:

“...emergen en el juego de modalidades específicas de poder, y por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una ‘identidad’ en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcante, inconsútil y sin diferenciación interna)” (Hall, 2003: 18).

Esta visión permite analizar las identidades como una construcción de la desigualdad, a través de las relaciones de dominación que se llevan a cabo en las localidades.

“Si (...) una objetividad logra afirmarse parcialmente, sólo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre/mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a ‘ser humano’. ‘Mujer’ y ‘negro’ son entonces ‘marcas’ (esto es, términos marcados) en contraste con los términos no marcados de ‘hombre’ y ‘blanco’” (Laclau, 1990 en Hall, 2003: 19).

Bajo esta lógica, en términos de Bourdieu (1982) y los rituales de institución, el ritual mortuorio entre los cofrades, actualiza las jerarquías de los habitantes de Panchimalco, estableciéndose dinámicas de exclusión en relación a las oposiciones indígena/ ladino, hombre/mujer, cofrade/evangélico, niño/adulto. En el ritual lo indígena excluye a lo ladino e impone fronteras marcadas sobre cada quien y su posición dentro del sistema de relaciones.

Para Restrepo (2004: 18) desde la perspectiva instrumental, la etnicidad es instrumentalizada como un capital en función de ciertos grupos, apoyando las características físicas o culturales para la creación de nuevas categorías sociales y así aumentar los beneficios materiales o simbólicos, produciendo tensiones entre los excluidos e incluidos en los beneficios. La etnicidad queda en manos de elites que quieren sacar beneficios de ella a través de una relación de dominación, donde construyen dichas identidades étnicas como estrategias para posicionarse localmente.

Barth (1976) plantea dos conceptos fundamentales para el estudio de los grupos étnicos, y estos son distinciones y grupos étnicos: “Distinciones étnicas, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales” (Barth, 1976: 10). Procesos sociales marcados por las tensiones producto de la interacción social donde se disputan las jerarquías dentro del orden social. Mientras que los grupos étnicos “... son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, las características de organizar interacción entre los individuos” (Barth, 1976: 11).

Dicha perspectiva se articula con el concepto de pertenencia social de Giménez (2003) quien dice que “...la pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los modelos culturales (de tipo simbólico-expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión” (Giménez, 2003: 11).

Al igual que Barth, Díaz-Polanco (1985) considera fundamental definir lo étnico y etnia al momento de abordar dicho fenómeno, siendo lo étnico “un complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de

interrelación ciertas características culturales, sistema de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera” (Díaz-Polanco, 1985: 20). Mientras que la etnia, similar al concepto de Barth, se caracteriza por “... ser un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componente étnicos. Esta identidad étnica le permite al grupo, por otra parte, no sólo definirse como tal, sino además establecer la ‘diferencia’ o el contraste respecto a otros grupos” (Ibíd., 21)

¿Cómo propone Barth estudiar a los grupos étnicos? Su apuesta fundamental es en los límites, donde se desarrolla el proceso de identificación, a través de: 1) sistema ritual específico, 2) pertenencia a una clase social estigmatizada, 3) origen común, 4) normas y valores, 5) rasgos físicos, y 6) patrón de subsistencia (actividad económica). A lo cual se suma la propuesta esbozada por Robichaux (2006) en cuanto a 7) un sistema de parentesco en específico (sistema familiar mesoamericano que regula la residencia, herencia y relaciones rituales entre los grupos domésticos).

Sin embargo dicha propuesta es complementada por Bolívar (2006) quien plantea que “...ellos (los investigadores de movimientos sociales) no investigan la manera en que ciertas relaciones políticas son naturalizadas a través de su conversión en rasgos culturales” (Bolívar, 2006: 4). Y es que la invención o clasificación de un comportamiento como algo “cultural” es la expresión y resultado de una intensa lucha política. Esto permite hacer referencia a los rasgos propuestos por Barth (1976), como relaciones políticas naturalizadas que permiten que sean considerados como tales y esenciales dentro de las construcciones identitarias. “... la producción de la identidad es política en tanto los símbolos que la componen son generados en contextos de dominación y

en medio de una lucha en la que algunos emergen como productores legítimos, y otros, como subordinados” (Bolívar, 2006: 56).

Los rasgos propuestos por Barth (1976) y los que se plantearán como rasgos distintivos de las identidades étnicas a partir de la evidencia empírica, no son rasgos que surgen por generación espontánea ni son inamovibles, sino que corresponden rasgos culturales resultado de un proceso de dominación que proviene desde la época colonial hasta la predominancia de la élite ladina en la localidad, donde se definen las cofradías y los rituales comunitarios, la pertenencia a la clase baja, el origen común, los valores de la colectividad, los rasgos somáticos, la economía de subsistencia y el sistema familiar mesoamericano, como elementos de ese otro necesario para erigirse y dominar los discursos en torno a las identidades.

1.6.5. CULTURA, CLASE Y PODER

Es necesario reflexionar en torno al término de cultura y su relación con los conceptos de clase y poder en relación con las identidades étnicas a partir del ritual mortuorio. La conceptualización en torno a la cultura se ha caracterizado por el ocultamiento de las relaciones de poder dentro del análisis de los fenómenos sociales. La concepción que la sociedad y muchas instituciones poseen sobre la cultura se reduce a los aspectos artísticos y del *folclore*.

Dentro del planteamiento de Bolívar, se cuestiona el hecho de la experiencia que se tiene con la cultura, y es que “... los guardabosque no tenían cómo percibir su ‘cultura’ como eso, como ‘cultura’ o un tipo de orden producido por los seres humanos distinto del orden ‘natural’. La experiencia de la cultura es, por tanto, muy reciente (Bauman, 1997 en Bolívar, 2006: 6). Bajo esta perspectiva, es muy común que dentro de los

cofrades indígenas del municipio de Panchimalco la noción de cultura y rasgos culturales, o la construcción de ellos mismos como rasgo cultural de la identidad municipal, no haya figurado hasta hace muy pocos años, y es como mencionaban dos de las cofrades cuando se fotografió el altar en honor a San Ramón, comentando que ellas ya estaban en todos lados, haciendo referencia a las fotografías que los turistas toman en estas celebraciones, ya que desde su perspectiva en otros pueblos no tienen la misma costumbre de ellas.

Si se parte de la experiencia reciente de la cultura y la identidad, ¿Cómo proponen los autores antes mencionados observarla? "... aquí se insiste en que la cultura es producida políticamente y en que la política, en tanto 'lucha sobre la formación misma de los sujetos', es ante todo un proceso de construcción de significados, esto es, un proceso cultural" (Lechner, 1986 en Bolívar, 2006: 4). Si la cultura es un proceso político, y lo político es un proceso cultural, es necesario definir cultura como

"... una forma de taxonomizar y ordenar las relaciones entre los grupos sociales dentro de un orden político definido. No se trata de una taxonomía formalmente 'vacía' e inocente. Es un ejercicio de diferenciación y organización jerárquica que presenta como descripciones de algo ya existente, lo que, de hecho, son valoraciones o proyectos de un orden social que está siendo disputado precisamente mediante esa clasificación" (Bolívar, 2006: 5-6).

Dicho concepto se vuelve idóneo para explicar la relación de las identidades étnicas, puesto que a partir de la participación ritual se encuentran estableciendo una serie de jerarquías que definen las identidades locales, y que en un ámbito más amplio, definen las identidades a nivel municipal en tanto que se contraponen al discurso hegemónico de la sociedad mestiza.

Desde la perspectiva de Bauman la experiencia con la cultura y por ende con la identidad es una discusión reciente, por ello Bolívar (2006) se plantea una interrogante: ¿qué obliga a los grupos a preguntarse sobre

ambos tópicos? Y es que los habitantes indígenas del municipio de Panchimalco no se habían planteado ambos conceptos como parte integral de su forma de vida. En este contexto se podría plantear la hipótesis de Marroquín (1959) en su estudio sociológico sobre la localidad, se podría pensar la formulación de las preguntas sobre identidad y cultura por parte de los cofrades, a partir de lo que él denomina una crisis comunitaria del modelo campesino en transición hacia la economía capitalista, lo que en la actualidad les obliga a posicionarse como grupo productivo de los beneficios o protecciones que la municipalidad; a través de las políticas públicas que implementa para el sector turismo.

Para Wolf (2012) el concepto de cultura debe conservarse en la medida que posee utilidad, ya que se refiere a un nivel de prácticas y discursos humanos que el universalismo no aborda, y se vuelve útil cuando se piensa en lo que es genéricamente humano y se pasa a las prácticas y las ideas que se despliegan para hacer frente a diversas circunstancias (crisis). En esa medida, el concepto “nos permite reunir de manera sinóptica y sintética, las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas” (Wolf, 2012: 369). Por lo tanto, es necesario conceptualizarla de manera flexible, abierta y vinculada con el poder, específicamente con el poder estructural. Puesto que al llamar la atención al nexo que define y rige el despliegue de la mano de obra social, la idea del poder estructural señala cómo la gente participa dentro del conjunto social.

Wolf pretende explotar las conexiones que existen entre las ideas y el poder, puesto que las ideas han sido utilizadas para glorificar o criticar las configuraciones sociales al justificar los conflictos. Para Wolf (2012) hablar de las ideas implica que las mismas tratan de algo, poseen

funciones, ejercen influencia para reunir personas o dividir las, se constituyen en emblemas o instrumentos cambiantes y cuestionados. Es por ello necesario hacer una distinción entre ideas e ideología, siendo las ideas una gama completa de las construcciones mentales que se manifiestan en las representaciones públicas, poblando todos los campos humano. Mientras que la ideología sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder (Wolf, 2012: 18).

Es por ello que la ideología, junto con el poder y la cultura son indispensables para el análisis de las identidades étnicas en el municipio de Panchimalco, puesto que a partir de las formas en las que se ejerce el poder en la localidad surgen ideologías dominantes que se encuentran definiendo a través de un proceso hegemónico lo que es indígena y lo que es ladino. Esto puede evidenciarse en la arena política del ritual mortuario, donde dichas ideologías se ponen de manifiesto para la actualización de las identidades, y el ritual instituye a qué grupo pertenece cada sujeto. Sin embargo, es necesario entender qué es el poder para Eric Wolf.

Para Wolf (2012: 20) el poder debe concebirse en términos correlativos y no como un paquete de poder concentrando, puesto que se tiene la ventaja adicional de que permite considerar el poder como un aspecto de muchos tipos de relaciones, siendo cuatro las maneras en las que este se entreteje en las relaciones sociales: 1) poder de la potencia o capacidad el cual se considera inherente al individuo, las personas entran a un juego de poder pero no explican de qué trata dicho juego; 2) poder se manifiesta en las interacciones y transacciones entre la gente y se refiere a la capacidad que tiene un ego para imponerle a su alter su voluntad en la acción social; 3) el poder controla los contextos en los que

las personas exhiben sus propias capacidades, es decir, el poder táctico que para el caso de estudio hace referencia a las arenas políticas donde se desarrolla la interacción social, es decir, el ritual mortuario entre los cofrades; 4) poder estructural, el cual se manifiesta en las relaciones, y el cual opera, organiza y dirige esos escenarios, además de especificar la dirección y distribución de los flujos de energía. En términos marxistas se trata del poder para desplegar y distribuir la mano de obra social.

Otro punto de inflexión que no debe dejarse de lado es la relación que existe entre clase y etnia, puesto que muchos autores han pretendido simplificar la categoría y reducir lo étnico a la cuestión de clase, lo cual encasilla a los grupos indígenas dentro de la clase dominada cuando es un proceso que debe observarse en ambas direcciones, donde existen ladinos e indígenas ricos y pobres. De manera que se entenderá por “clases” los “verdaderos conglomerados de personas cuyo desarrollo o decadencia se afirma en determinadas circunstancias históricas y que actúan conjuntamente o unas con otras, en busca de determinados intereses que son promovidos por dichas circunstancias” (Wolf, 1999: 7). Para Díaz-Polanco (1985) es necesario comprender la etnicidad como una dimensión de las clases, de esta forma es posible concebir la presencia de diversas formas étnicas en el horizonte de una clase social, con lo cual hay que destacar el hecho de que dentro de una misma clase social pueden existir diferentes identidades étnicas.

1.7. METODOLOGÍA

Es necesario fijar una posición en torno a cómo se abordó la investigación e ir más allá de hablar puramente del método a utilizar. Es importante conocer los presupuestos conceptuales que contribuyen a la configuración del diseño metodológico de la investigación, el cual debe ser coherente con el resto del proyecto. Para ello en un primer momento se retoma

la postura metodológica de la antropología interpretativa, cuyo objetivo es la exploración de los significados en tradiciones histórica y culturalmente situadas (Ferrándiz, 2011).

Retomando la metáfora de Geertz en torno al juego profundo, lo que se busca es ir más allá de lo explícito, esto a través de retomar las valoraciones locales conjugadas con las valoraciones del antropólogo. En el caso concreto del ritual, y desde la perspectiva de Turner (1980: 21) la información desde el punto de vista de los actores irá orientada en dos sentidos, los significados que atribuyen los especialistas del ritual y los simples fieles.

Sin embargo, esto podría estar sujeto a críticas en torno a que el análisis se quedaría únicamente a un nivel culturalista y que ignoraría una serie de factores y procesos que subyacen en la actividad ritual, por ello se retoma la postura metodológica de los procesualistas, donde se ubica a Max Gluckman y Víctor Turner.

“El trabajo de campo de Gluckman en la sociedad plural de las tierras zulúes lo condujo a negar el, entonces, modelo dominante de los sistemas sociales como un conjunto de componentes interconectados funcionalmente, moviéndose por etapas graduadas a través del equilibrio culturalmente definido —o, a lo más, cambiando tan lentamente que no podría ocurrir ningún efecto disruptivo del equilibrio o de la integración” (Swartz et al., 1994: 102).

Dicha propuesta tiene como énfasis central las relaciones que se desarrollan dentro de un campo social, siendo dicho campo un espacio dinámico y que parte del conflicto. Por tanto, metodológicamente se observará el estudio del ritual, símbolos y la identidad a partir de la noción arenas políticas, que plantea la antropología política procesual a través de Swartz, Turner y Tuden (1994), las cuales según Chihu (2001: 139) constituyen una pequeña área dentro del campo político, en el cual las ideologías se transforman en símbolos y el poder político se moviliza, a través del cual se busca legitimación en la toma de decisiones. Observarlo como una arena es un espacio dinámico que surge del conflicto, y situaciones específicas, donde se logran equilibrios momentáneos a

través del juego de alianzas. Debe observarse el ritual como esa arena política donde dicha representación y expresión se lleva a cabo, donde se ejerce el poder, las ideologías se enfrentan y se actualizan las identidades étnicas de los que participan y no.

Para la obtención de los datos se utilizó el método etnográfico y sus técnicas, sin embargo, es necesario en este estudio abandonar las nociones de objetividad que tanto pregonan los investigadores, puesto que el proceso del trabajo de campo etnográfico, es un diálogo complejo y los datos que se obtienen no solo son subjetivos, sino que intersubjetivos, producto de la interacción de las diferentes subjetividades (Ferrándiz, 2011).

Las técnicas utilizadas proceden de la etnografía que consiste en una convivencia más o menos prolongada del investigador con los sujetos de estudio, lo cual permite un conocimiento más profundo de las problemáticas a investigar. Entre las técnicas a utilizar se encuentran: la observación directa, la observación participante, la conversación y la entrevista semi-estructurada.

La observación directa, es una técnica donde se deben de prestar atención a detalles de la vida cotidiana, a eventos y situaciones inusuales. El comportamiento individual y colectivo en situaciones diversas y registrar lo que se ve tal como es, para ello se hace uso del diario de campo. La observación participante consiste en la participación activa dentro de la vida local, siendo en este caso los rituales mortuorios. En el caso de las conversaciones y la entrevista semi-estructurada, esta consiste en la selección de los informantes clave, los cuales a través de la respuesta de un cuestionario previamente elaborado, aportaran información sustancial a la investigación.

En este sentido se vuelve muy difícil en términos metodológicos establecer con fijeza los niveles de participación a los que el investigador puede acceder, puesto que la investigación se encuentra condicionada a que una persona

fallezca para presenciar el ritual o con la cual posea la cercanía suficiente que me permita desarrollar el registro respectivo, así como la situación de violencia social que enfrenta el municipio debido a la presencia de pandillas.

INCURSIÓN AL CAMPO: CONTEXTO DE VIOLENCIA Y OBJETIVIDAD

La incursión a campo se ha convertido en un secreto que las y los antropólogos pocas veces develan por diferentes razones. En ese sentido es fundamental plantear de manera breve cómo fueron las incursiones en campo así como los dilemas en torno a la objetividad producto de la participación activa dentro de las estructuras de las cofradías.

Los acercamientos al municipio se desarrollaron a partir del año 2010 producto de un proyecto de investigación que se realizó para culminar el bachillerato. Dichos acercamientos fueron posibles gracias a la relación de trabajo y amistad que se construyó con la Sra. Mirna Carrillo, lideresa de la zona quien acompañó en las diferentes visitas realizadas en el cantón Los Troncones y San Isidro. Culminado el proceso de investigación se siguió visitando el municipio con cierta regularidad debido a motivaciones personales en torno a comprender la dinámica sociocultural que se reproduce en el municipio y que desde mi punto de vista era distinta a la del resto de localidades.

El contacto siguió con el tiempo y se logró conocer a muchos hombres y mujeres que participaban de manera activa en las diferentes festividades religiosas (rezadoras, sacerdotes y ex mayordomos), así como de la elaboración de indumentaria y artefactos de uso ritual (textiles y alfarería). Con ellos de igual manera se construyó una estrecha relación, eventualmente se adquirían algunos productos que ellos elaboraban y que resultaban fascinantes, y se participaba de manera activa en algunas celebraciones comunitarias de las cofradías, fiestas de cumpleaños, “atoladas” (actividad en la que algunas familias elaboran tamales y atoles de elote para compartir los frutos de su

cosecha), recolectas de juguetes y fiestas infantiles en algunas de las zonas rurales del municipio, visitas constantes a algunos adultos mayores de la comunidad que al momento del presente escrito ya han fallecido pero cuyo aporte para la investigación fue fundamental así como al aprendizaje que de ellos se recibió.

En el año 2015 inició un proyecto de investigación desde la Casa de la Cultura, con lo cual se convocó a reunión a los miembros que forman parte permanente de las cofradías para explicarles los objetivos de la investigación y se les solicitó apoyo y comprensión ante la presencia constante de mi persona en todas las festividades que se desarrollan anualmente en el municipio. En ese mismo año se alquiló un cuarto a la familia González para pernoctar cuando fuese necesario.

Esto permitió un acercamiento directo a la dinámica de las cofradías y así comprender muchos de los significados de sus prácticas rituales. Se decidió solicitar al “teta” (coordinador de las cofradías) la posibilidad de que se me otorgara la celebración de una de las cofradías del municipio, la cual se encontraba mayormente vinculada a esta temática como lo es la cofradía de “Las Ánimas Benditas”, nombrándome en diciembre del 2015 como mayordomo.

El hecho de convertirme en mayordomo abre la posibilidad a un debate en torno a la objetividad y la subjetividad dentro del proceso de investigación, y es que hay académicos que plantean que los antropólogos deben de mantenerse al margen cuando se aplican las diferentes técnicas en campo, puesto que desde su perspectiva se corre el riesgo de convertirse en voceros del grupo social y la objetividad se pierde. Esa postura es clara influencia de la visión positivista que aún albergan las ciencias sociales en El Salvador, no obstante, el ser partícipe de las cofradías a través de ser mayordomo durante un año lectivo influyó positivamente para acceder a ciertos espacios que son reservados para los

miembros de la comunidad, adquiriendo de ésta forma un nombre dentro de la misma.

Con la adquisición del nombre se hace referencia al proceso identitario que construyen los sujetos sociales y el investigador, generalmente antes de mi incorporación era conocido como “el gordo” debido a mis características físicas que eran contradictorias con la del común de los habitantes de Panchimalco. Al momento del nombramiento como mayordomo, los habitantes del municipio vinculados a las cofradías comenzaron a llamarme “Don Iván” y la relación se estrechó aún más. Aunado a esto existen algunas actitudes que abonaron a la aceptación dentro del grupo, las cuales deben ser consideradas por los estudiantes de antropología de la Universidad de El Salvador para evitar el irrespeto a las normas y valores que rigen a las diferentes comunidades.

Un ejemplo de ello es el tema relacionado a la aceptación e ingesta de los alimentos que ofrecen las personas, puesto que el rechazo de dicho ofrecimiento puede generar opiniones negativas hacia el investigador hasta el punto de considerarlo como alguien quisquilloso. En este caso concreto fue fundamental la comunicación en los mismos términos simbólicos que los miembros de la comunidad, pues es una forma de demostrar comprensión y respeto de sus prácticas a la vez que se participó de manera activa en sus propios términos.

No se puede obviar que todo lo anteriormente mencionado se desarrolla bajo un contexto específico. En los últimos años el municipio de Panchimalco se ha caracterizado por ser uno de los más violentos del departamento de San Salvador, producto de la presencia de grupos delictivos como lo son las pandillas Mara Salvatrucha (MS), Barrio 18 sureños y el Barrio 18 revolucionarios (división del Barrio 18 sureños), quienes se han dividido el territorio en el cual poseen influencia y control directo.

En ese sentido una decisión metodológica que se tomó fue visitar aquellos asentamientos humanos urbanos y rurales donde no existiese rivalidad entre ambas pandillas, lo cual de manera peculiar encajó con las localidades donde se encuentran presente la mayoría cofradías y su área de influencia, y que conforman el territorio que controla el Barrio 18 revolucionarios.

Como parte de las precauciones tomadas para evitar ser víctima de la violencia gestada por dichos grupos casi siempre era necesario el acompañamiento de alguien de la localidad aunque posteriormente las visitas se realizaban sin dicho acompañamiento pero ya se había generado el vínculo. A su vez se evitaba portar el Documento Único de Identidad y hablar de temas relacionados a dichos grupos y las muertes y desapariciones que ocasionaban en el municipio.

Obviamente el tema al ser parte del diario vivir de sus habitantes surgía en una que otra conversación en la que no participaba de manera activa al no encontrarse dentro de los intereses de la investigación. A pesar de que existe presencia de dichos grupos en el municipio, durante los años de las visitas únicamente en una o dos ocasiones se pudo observarles de manera clara sin ningún percance, parece que mi presencia y la investigación no representaban peligro para ellos.



Fotografía del autor: Árbol de Ceiba presente desde la fundación del municipio según interpretaciones locales, Bo Concepción, Panchimalco, 2011.

CAPÍTULO 2

CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL

En el presente capítulo se retoman los aspectos económicos, políticos, sociales y culturales que a través de la historia se han desarrollado en el municipio de Panchimalco, y que permiten comprender la actual dinámica sociocultural de la localidad. A partir de éste capítulo se entrelazan los planteamientos del autor así como las percepciones de los sujetos sociales sobre su historia local.

Desde la perspectiva de Wolf (2012: 24) no nos encontramos tras los acontecimientos históricos, sino tras los procesos que apuntalan y moldean dichos sucesos, evolucionando a partir del momento en que están ausentes o eran incipientes, hasta el momento en que se vuelven extensos y generales a partir de crisis ecológicas, políticas, sociales, etc.

Bajo esa lógica, es necesario contestar algunas preguntas en torno a la relación del dato empírico con respecto a la transformación de la vida de los sujetos sociales a partir de la incorporación de éstos al sistema capitalista, lo cual implica la ruptura de la comunidad indígena tal y como lo sostuvo Marroquín en su estudio en la localidad en la década de los cincuenta. Los antropólogos creyeron en su momento que las comunidades “primitivas” poseían como característica primordial el aislamiento, negando de esta manera las relaciones de intercambio que una comunidad realizaba con otra, cuestión que se encuentra ampliamente superada puesto que se sabe que no ha existido una comunidad autosuficiente en todos los sentidos.

Esto lleva a plantear una de las posturas cruciales dentro del pensamiento de Wolf, en cuanto a la preponderancia de la historia en estos procesos, tomando como punto de ruptura aquellos sucesos que insertan a las comunidades a la lógica del mercado. Y es que según Wolf (2012), el sistema capitalista y su difusión representan más que la adaptación de un modelo económico, sino que se convierte en un sistema cultural en la medida de que impone una nueva concepción respecto al trabajo, los objetos y la estructura organizativa misma, la cual tiende a ser destruida junto a la matriz social a la que estaban acostumbrados los miembros de la comunidad, generando otras formas de relación social lo cual implica el surgimiento de nuevas identidades y la lucha por actualizarlas a través de distintas arenas, siendo la actividad ritual una de ellas.

2.1. MITO FUNDACIONAL DE PANCHIMALCO

Muchos de los pueblos que históricamente han sido identificados como indígenas, poseen mitos fundacionales sobre sus localidades, los cuales albergan una serie de elementos y símbolos propios de la cosmovisión mesoamericana y que en el caso concreto de Panchimalco han mantenido vigencia por más de cien años transmitiéndose de generación en generación.

Retomar dichos relatos y plantearlos dentro de la historia local es de suma importancia para evitar caer únicamente en los aspectos de la historia documental cuando los pueblos tienen sus propias historias. En relación a las identidades estos relatos pueden dar pistas en cuanto a la configuración étnica local desde el momento de la conquista hasta la actualidad.

“Yo tenía la historia de la fundación de la iglesia, en la alcaldía la había hallado, pero se me perdió cuando se quemó. La historia decía que antes aquí no era así, aquí era montaña, y cuando nomás apareció al pie de la ceiba la Santa Cruz de Roma, entonces los pipiles lo llevaron al Rosario (la Santa Cruz, por el litoral) porque allá iban a hacer el templo, pero no quiso estar allá y al siguiente día se vino. Entonces la vamos a llevar a Los Planes decían, en carroza y al siguiente día se regresó al pie de la ceiba, y un día en que la luna está en la propia luna llena inventaron hacer el templo, el que lo inventó hacer se llamaba Pancho, Marcos y no recuerdo quienes más, pero provisionalmente hicieron una ramada y después comenzaron a inventar hacer la iglesia, o sea que esta ceiba es más antigua que la iglesia, todo hecho de buena madera que de aquí la sacaron” (Oviedo, C., entrevista, 2011).

Con el relato anterior se puede reflexionar en torno a los elementos centrales del mismo en relación a lo que López Austin (1997) denomina religión mesoamericana. Para López Austin (1997) dicha religión mesoamericana es agrícola, originada a partir del cultivo del maíz, poseyendo a lo largo del tiempo expresiones muy diversas de la cual se deriva lo relacionado al árbol cósmico.

Según el relato anterior la ceiba es el elemento más antiguo de la localidad el cual da lugar al nacimiento del poblado asociándolo al apareamiento del santo patrono que es “La Santa Cruz de Roma”. La luna es otro de los elementos importantes y vinculados a esta concepción mesoamericana puesto que es en

la luna llena que se inicia la construcción del templo que albergará al santo patrono.

El árbol cósmico de la ceiba se encuentra asociado a la creación del mundo, al elemento que conecta el cielo con el inframundo, donde transitan las divinidades y las almas de los muertos (López Austin, 1997: 85). A su vez, el árbol se encuentra asociado al poder (gobernantes y sus linajes), al equilibrio entre dos fuerzas (masculina y femenina). Entre los mitos nahuas *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* se transforman en árboles y se integran ambos troncos uno sobre otro generando el símbolo conocido como *malinalli* "...que representa la unión de dos fuerzas opuestas: la masculina, ígnea, celeste, seca, vital luminosa, y la femenina, acuática, húmeda, de muerte, oscura" (López Austin, 1997: 93).

Esta dualidad podría observarse en la ambivalencia que presenta el mismo santo patrono del municipio de Panchimalco, puesto que desde la perspectiva de los cofrades, se le atribuyen dos entidades diferentes en un solo elemento cuyas celebraciones se desarrollan en dos momentos diferentes. Parece que posee un carácter dual femenino y masculino puesto que muchas veces se le llama la Santa Cruz de Roma y otras veces se le nombra el Señor de Roma. Sus festividades se desarrollan en el mes de mayo al inicio de la época lluviosa importante para las y los campesinos locales mientras que la festividad central se lleva a cabo en el mes de septiembre a finales del período invernal.

Actualmente en Panchimalco existen manifestaciones rituales asociadas al árbol de la ceiba, y éstas se dan en el período que la iglesia católica denomina cuaresma. Durante ese período las mujeres de las cofradías de Jesús Nazareno, Santa Cruz de Roma y las Ánimas Benditas se encargan todos los días miércoles y viernes de reunirse en torno a la sombra del árbol y proceden a amarrar flores silvestres que son colocadas en los altares de los respectivos santos.



Fuente: archivo personal, Señor de Roma, Panchimalco, 2015



Fuente: archivo personal, cofrades amarrando flores bajo la ceiba, Panchimalco, 2012

La luna también se convierte en un elemento importante vinculado a la vida y a la fertilidad. En Panchimalco, la luna define desde la perspectiva de las mujeres su ciclo menstrual, así como el sexo que tendrán sus hijos al nacer (es común escuchar que una luna trajo más varones que hembras o viceversa), abortos involuntarios, las enfermedades de los neonatos como el labio leporino (se asocia a que la embarazada se expuso a algunas fases lunares lo cual provocó que la luna ingiriera algunas partes del rostro del feto). Los ciclos de cultivo (el maíz, el frijol y los demás cultivos poseen su día en específico según el ciclo

lunar para que los cultivos sean satisfactorios), la capacidad del hombre para poder convertir un árbol en leña sin que éste se pudra.

Por tanto, el relato fundacional de Panchimalco remite elementos clave de la cosmovisión nahua local que han sido transmitidos de generación en generación por más de cuatro siglos, relatos que asocian el surgimiento del poblado a través de dos elementos cosmogónicos que representan la vida y la muerte, y que pueden servir para la diferenciación étnica local y sostener la presencia indígena en la localidad actualmente.

Con las fuentes documentales, el primer viaje al pasado, debe remontarse a la época prehispánica, donde Panchimalco fue fundada por emigrantes toltecas a raíz de la dispersión de los pueblos nahuas del período postclásico (Larde y Larín, 2000), según interpretaciones manejadas por estudiosos del siglo XIX e inicios del siglo XX. Todavía no se han efectuado como base trabajos arqueológicos extensivos que demuestren esas aseveraciones. Sin embargo, algunas referencias recientes siguen sosteniendo con trabajos en la cordillera del bálsamo, que los poblados en las cumbres de la misma tienen vinculación con descendientes de grupos nahuas.

La escasa evidencia arqueológica sobre la zona corrobora la presencia de grupos de filiación nahua hasta el momento del contacto, sin embargo, durante el proceso de investigación no se encontraron datos referentes a dicho período para el municipio de Panchimalco.

Al momento del contacto y la colonización las sociedades mesoamericanas se encontraban regidas bajo un sistema de tributos a los núcleos de poder donde seguramente Panchimalco aportaba tributo a Cuscatlán (esto puede inferirse por la cercanía geográfica al núcleo de gobierno pipil), sin embargo, tras la llegada de los españoles al ahora territorio salvadoreño, se montaron bajo las viejas estructuras tributarias obligándolos a tributar al encomendero de la

corona española una serie de bienes suntuarios. Dicho proceso representó la transformación de la estructura organizativa y de tributación tradicional, donde el trabajo dejó de ser un espacio de reproducción de la vida social, y las comunidades perdieron su autonomía frente a la ciudad rectora (Aguirre Beltrán, 1991).

2.2. ORGANIZACIÓN POLÍTICO-ADMINISTRATIVA

Las transformaciones producto de la colonización representaron cambios en la organización social que desencadenó el agrupamiento de los indígenas en poblados específicos, en el aspecto religioso abandonar a sus dioses y convertirse al cristianismo, la incorporación de nuevas especies animales y vegetales que propiciaron la modificación en el uso de las tierras de cultivo, la introducción de enfermedades que diezmaron rápidamente a la población, y la explotación de las mismas para obtener productos de interés para la corona española.

Según Amaroli (1991: 45), para 1532 Panchimalco formaba parte de los pueblos que conformaban la recién fundada Villa de San Salvador, identificado como un pueblo no chontal (chontal era el término utilizado para designar a los pueblos “extranjeros”, es decir, de un origen diferente al nahua). Para 1540 por medio de la capitanía general de Guatemala, el territorio de El Salvador se encontraba dividido en dos alcaldías mayores: Sonsonate y San Salvador. Panchimalco era parte del curato de San Jacinto que a su vez era parte del Partido de San Salvador, de la provincia de San Salvador.

Para 1786, producto de las reformas borbónicas, Panchimalco pasó a formar parte del Partido de San Salvador de la recién creada Intendencia de San Salvador. Perteneció al departamento de San Salvador del 12 de junio de 1824 al 28 de enero de 1835, y al distrito federal de la república de Centroamérica de 1835 a 1839. Durante la administración del presidente Rafael Zaldívar y por

decreto legislativo el 7 de febrero de 1879, se le confirió el título de villa, por el gran número de habitantes y su presupuesto moral y material.

Marroquín (1959) establece una analogía con algunas localidades mexicanas en torno a la organización de Panchimalco en la etapa colonial, planteando que se encontraban organizados en *calpullis* vinculados al uso de las tierras ejidales, no obstante hasta la fecha dichas inferencias no pueden ser comprobadas. Algo que sí es claro es la extensión del municipio que para la etapa republicana llegaba hacia las costas del Océano Pacífico.

El municipio de Panchimalco se encontraba dividido en aldeas y valles, que a finales del siglo XIX y mediados del XX fueron segregadas para erigir nuevos municipios o formar parte administrativa de otros ya existentes. El caso de Rosario de Mora que el 4 de abril de 1894 la aldea del Rosario de la jurisdicción de Panchimalco, se erigió como pueblo con el nombre de Rosario de Mora (Marroquín, 1959). Para formar su jurisdicción se le segregaron a Panchimalco, además, los valles de Loma y Media, Carrizal y San Simón. Por decreto legislativo del 6 de abril de 1897, se segregó de la jurisdicción de Rosario de Mora y se incorporó en la de Panchimalco nuevamente la aldea de Loma y Media. Por Ley de 26 de mayo de 1920, la aldea de Loma y Media volvió a pasar a la jurisdicción de Rosario de Mora, para retornar a la de Panchimalco por Ley de 16 de agosto de 1920 (Reseña Histórica de la Casa de la Cultura, 2003).

En cuanto al origen de los valles o cantones, a manera de hipótesis estos pueden estar vinculados a las primeras manifestaciones religiosas que se encontraban presentes para 1720 en la localidad; por ejemplo, en la zona norte los cantones de Los Planes de Renderos y Los Palones poseen por patronos a San Antonio de Padua y Santa Lucía, en la zona sur el cantón El Rosario (ahora Rosario de Mora) y San Isidro poseen por patronos a la Virgen del Rosario y San Isidro Labrador.

Para la década de los años cincuenta del siglo pasado, según Marroquín (1959) el núcleo de la localidad se encontraba conformado por cinco barrios (El Calvario, San José, San Esteban, Concepción y El Centro), y en las zonas rurales por 17 cantones, los cuales son los siguientes: Los Planes de Renderos, El Guayabo, El Cedro, Quezalapa, Loma y Media, Los Palones, San Isidro, Los Pajales, Panchimalquito, Los Troncones, Azacualpa, Córdova, Amayón, Las Delicias, San Alfredo, Las Crucitas y Santa Lucía Barranco.

En el año 2000 la Asamblea Legislativa le otorga el título de ciudad, y para el año 2017 la ciudad de Panchimalco en su área rural se divide en 13 cantones, los anteriormente mencionados, exceptuando los cantones de Córdova (que es un caserío del cantón Los Troncones), Las Delicias, Santa Lucía Barranco (ambos actualmente de la jurisdicción de Olocuilta) y San Alfredo (Jurisdicción del Puerto de la Libertad). Su área urbana está constituida por el cantón Los Planes de Renderos (que posee algunos caseríos con población rural como Amatitan, El Barrial y Campamento), cinco barrios, las lotificaciones Santa Marta 1 y 2, Pacífico, Los Umaña, La Esperanza, Acore1 y 2, La Flecha, Fátima, Las Chitas, y la colonia Florencia.



Fuente: Alcaldía municipal de Panchimalco, 2013

2.3. POBLACIÓN DE PANCHIMALCO 1532-2007

La población del municipio de Panchimalco ha sufrido una serie de variaciones a lo largo de la historia desde su temprana colonización hasta el siglo XXI. Para tales fines se han consultado una serie de fuentes documentales que permiten observar el desarrollo demográfico de la localidad desde 1532 hasta el año 2007. En algunos de los casos de información de la época colonial existen datos en relación al número de jefes de familia para lo cual se establece tal y como lo hizo Marroquín (1959) un promedio de 5 personas por hogar para esos casos concretos.

CUADRO N° 1
Población del municipio de Panchimalco

Año	N° de habitantes	Fuente
1532	350*	Relación Marroquín en Amaroli (1991)
1740	1550*	Gálvez Corral, Relación de la Provincia de San Salvador.
1770	2197	Cortés y Larraz (2002), Descripción geográfica-moral de la diócesis de Goathemala.
1778	2300	García Arce, en Marroquín (1959)
1807	2636	Gutiérrez y Ulloa (1962)
1860	2602	Informe municipal de 20/11/1860 en Larde y Larín (2000)
1890	4400	Larde y Larín, Historia de sus villas, pueblos y ciudades
1917	7238	Anuario estadístico en Marroquín (1959)
1930	9637	Primer censo de población en Marroquín (1959)
1950	10338	Segundo censo de población en Marroquín (1959)
1957	12213	Datos obtenidos por el registro civil en la Alcaldía municipal de Panchimalco en Marroquín (1959)
1971	19967	Diccionario Geográfico de El Salvador (1986)
2007	41262	VI censo nacional de población y V de vivienda (2007)

Es necesario conocer la dinámica de la población en relación a sus áreas de residencia, para lo cual se presenta un cuadro comparativo del avance urbanístico de la localidad desde 1930 hasta el 2007.

CUADRO N° 2
Población rural y urbana del municipio de Panchimalco

Año	% Habitantes Área Rural	% Habitantes Área Urbana	Fuente
1930	78.0%	22.0%	Primer censo de población en Marroquín (1959)
1940	75.4%	24.6%	Alejandro Marroquín, 1959
1950	79.8%	20.2%	Segundo censo de población en Marroquín (1959)
1957	79.5%	20.5%	Datos obtenidos por el registro civil en la Alcaldía

			municipal de Panchimalco en Marroquín (1959)
1971	86%	14%	Diccionario Geográfico de El Salvador (1986)
2007	61.0%	39.0%	VI censo nacional de población y V de vivienda (2007)

2.4. ACCESO A SERVICIOS BÁSICOS

En el presente apartado se plantea un cuadro comparativo sobre el acceso a los servicios básicos y educativos que ha experimentado la población del municipio de Panchimalco desde 1957 a 2009, esto con la finalidad de tener un panorama amplio sobre las condiciones de vida de sus habitantes.

2.4.1 ALFABETISMO

CUADRO N° 3
Población del municipio de Panchimalco alfabeta

Hombres	Mujeres	Rural	Urbano	Total
86.1%	70.8%	71.1%	87.3%	78%

Fuente: Plan Estratégico de competitividad Municipal Panchimalco 2012-2016

- El 78% de los habitantes del municipio de Panchimalco se encuentran alfabetizados, resultando con un 22% de analfabetismo uno de los más grandes a nivel departamental.
- Las mujeres del municipio de Panchimalco son las que poseen el índice más alto de analfabetismo con un 29.2% de mujeres analfabetas en contraste con el 13.9% de los hombres.
- Los habitantes de la zona rural de Panchimalco poseen el índice más alto de analfabetismo con un 28.9% en contraste con el 12.7% de los habitantes de la zona urbana.

Estos datos denotan la desigualdad en el acceso a la educación en el municipio de Panchimalco, desigualdad entre hombres y mujeres y entre las zonas rurales y las zonas urbanas, siendo las mujeres rurales quienes poseen menos acceso a servicios educativos.

2.4.2 ACCESO A AGUA POTABLE

CUADRO N° 4
Comparativo de hogares con acceso a agua potable

Servicio	Total de hogares con acceso 1957	Total de hogares con acceso 2009	Hogares urbanos con acceso 1957	Hogares urbanos con acceso 2009	Hogares rurales con acceso 1957	Hogares rurales con acceso 2009
Agua residencial	4.5%	53.1%	4.5%	75.7%	0.0%	36.6%

Fuente: Elaboración propia, Panchimalco una investigación sociológica (1959) y Plan estratégico de competitividad municipal 2012-2016.

- En los últimos 60 años el acceso a agua potable residencial ha aumentado pero casi la mitad de sus habitantes aún poseen otras formas de obtención del vital líquido.
- En los hogares urbanos el acceso residencial al vital líquido ha ido en aumento y 2/3 partes ya poseen agua residencial en contraste con los hogares rurales de los cuales únicamente el 36.6% cuentan con agua residencial, aunque este dato podría cuestionarse puesto que la mayoría de los cantones de las zonas rurales hasta hace un par de años no poseían agua potable de ningún tipo y es hacia el año 2014 que se introduce el agua potable a través de cantareras o chorros públicos a los cantones El Divisadero, Pajales y Panchimalquito, mientras que en el año 2015 y 2016 se inicia el proyecto para introducir el mismo sistema de agua a los cantones Las Crucitas y San Isidro. Mientras el resto de cantones aún se abastecen por otros medios.

2.4.3 ACCESO A ENERGÍA ELÉCTRICA

CUADRO N° 5
Comparativo de hogares con acceso a energía eléctrica

Servicios	Hogares con acceso 1957	Hogares con acceso 2009
Energía Eléctrica	0.2%	85.7%
Gas	95.5%	-
Otros	4.3%	14.3%

Fuente: Elaboración propia, Panchimalco una investigación sociológica (1959) y Plan estratégico de competitividad municipal 2012-2016

- En los últimos 60 años más del 85% de los hogares del municipio de Panchimalco tienen acceso a la energía eléctrica lo cual demuestra un crecimiento acelerado en los proyectos de electrificación en las zonas rurales. Únicamente en el caserío San Luis Córdova existe un proyecto que abastece a la escuela local a través de energía solar.

2.5. ACTIVIDAD ECONÓMICA

Respecto a la actividad económica que se ha desarrollado en el municipio de Panchimalco, es necesario hacer referencia al uso y tenencia de la tierra, según Lardé y Larín (2002) en un informe municipal del 20 de noviembre de 1860, se consignaba que las tierras ejidales del municipio de Panchimalco eran superiores a las 38 caballerías, las cuales fueron conferidas en el año de 1638 por la corona española. Durante la época colonial y el siglo XIX según los informes de producción elaborados por los visitadores de la corona y sacerdotes, la totalidad de sus habitantes se dedicaban a la agricultura, actividad que combinaban con la caza, pesca y la crianza de animales.

Para los años de 1882-1883, período del presidente Rafael Zaldívar, se decretó la ley de extinción de ejidos y tierras comunales, las cuales eran administradas por los ayuntamientos y/o por las comunidades indígenas, quienes distribuían las tierras entre sus habitantes. Con esta ley las tierras iniciaron un proceso de privatización que culminó debido a diversos factores con la acumulación de tierra en unos pocos terratenientes, quienes las destinaban para diversos usos entre ellos el café, con lo cual generó mayores desigualdades entre los campesinos y terratenientes, el campesino se convirtió en jornalero; (persona del campo que vendía su fuerza de trabajo a cambio de un salario y el acceso a los medios de producción.

En este sentido, para Marroquín (1959) según la información obtenida a través del método cuantitativo y la aplicación de encuestas a hogares en la villa de

Panchimalco, el 91.4% de sus habitantes eran jornaleros, sin embargo, ubicar a la población de Panchimalco como jornalera no es del todo correcto, puesto que el jornalero trabaja la tierra para el terrateniente a cambio de un salario y de acceso a parcelas para cultivar sus granos básicos.

No obstante, en Panchimalco la dinámica que se ha desarrollado a lo largo del siglo XX ha sido precisamente la del arrendamiento de tierras, donde los dueños de la tierra alquilan las parcelas a cambio de lo que ellos denominan “censo” el cual en la actualidad es un pago en especie de dos sacos y medio de maíz (aproximadamente 500 libras, dato recolectado en el cantón Los Troncones) por manzana de tierra cultivada, lo cual no varía sustancialmente en los diversos cantones que se dedican a la producción de granos básicos.

El trabajo ha sido a su vez uno de los elementos que se ha ido modificando a través del tiempo, pasando de ser campesinos en más de un 90%, a combinar el cultivo de la milpa y la pesca con el trabajo asalariado en la capital. Dicho contacto con San Salvador no es nuevo, puesto que las mujeres han sido las encargadas de la venta de algunos productos como frutas y verduras de temporada el centro de San Salvador, y trabajo como empleadas domésticas. En el casco urbano del municipio de Panchimalco se encuentra un número reducido de personas trabajando asalariadamente en negocios locales, la forma más común de empleo es en las tiendas “grandes” de la localidad, de las cuáles algunas son de la familia Cruz, indígenas oriundos del cantón Las Crucitas.

Otras formas de empleo local lo constituye trabajar en deshilar retazos de tela, tejido en panal, en las panaderías de la zona, en la ruta de autobuses 17 que transporta a los habitantes de Panchimalco a San Salvador, en la alcaldía municipal como empleados de oficina y de limpieza. Junto al trabajo asalariado se constituyen algunas formas de pequeños comercios como ventas de ropa, pupuserías, comedores, tortillerías, farmacias, así como ventas ambulantes de productos que las personas de los cantones ofrecen en el casco urbano, y

antojitos como papas fritas, empanadas, pastelitos, nuégados, etc., que comercian por las tardes a las afueras de sus casas.

Muchas de estas actividades las combinan con los cultivos en la época del invierno, donde la lógica de producción se diferencia con la lógica de los ladinos en la medida que estos últimos buscan un cambio radical en su modo de vida, eliminando los vínculos que reproducen la vida social de la comunidad indígena. Situación por la que los indígenas de la localidad prefieren emplearse en trabajos cercanos al municipio y con salarios menores a los que obtendrían en empresas, puesto que esto les permite la reproducción de su vida social y participar en los ciclos rituales de la localidad.

A diferencia de muchos municipios de El Salvador, Panchimalco posee una tasa baja de migrantes y de recepción de remesas. Según el *Plan Estratégico de Competitividad Municipal de Panchimalco 2012-2016*, se identificaron únicamente 255 hogares que poseen familiares en el exterior que le envían remesas, el porcentaje de personas receptoras de remesas es de apenas el 2.2%, y el total de personas receptoras de remesas fue de 2,772. Con lo cual puede concluirse que la economía local no depende del envío de remesas del exterior y que muy pocas familias perciben ingresos como resultado de la migración.

2.6. COMPOSICIÓN ÉTNICA

Los datos referentes al municipio de Panchimalco para la época prehispánica son escasos o nulos, la evidencia arqueológica y la clasificación elaboradora por los colonizadores indica que la localidad posee un origen nahua. Para el año de 1770, el Arzobispo Pedro Cortés y Larraz (2000) en su *“Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala (parroquias correspondientes al actual territorio salvadoreño)”*, describe a Panchimalco como un pueblo de indios cuya lengua es el “mexicano” con 2,197 habitantes, y

se encontraba anexo al curato de San Jacinto. Teniendo en cuenta que para finales del siglo XVIII, Panchimalco era considerada una localidad cuya totalidad se encontraba compuesta por indígenas, es pertinente retomar el año de 1807 como punto de ruptura en las relaciones sociales de la comunidad indígena.

Panchimalco en 1807 como pueblo de indios de los más considerables, su población es de dos mil seiscientos veinticuatro indios y doce ladinos (Gutiérrez y Ulloa, 1962). Un dato que hay que resaltar en esa información, es que para dicha fecha Panchimalco dejó de ser una población “cerrada” por la presencia de ladinos, que para ese momento representaban el 0.5% del total de sus habitantes. Este dato puede servir como punto de partida para la configuración de nuevas relaciones entre ladinos e indígenas en la localidad, las cuales estarían cargadas de conflictividad hasta la actualidad donde existe una pugna entre las personas indígenas y las ladinas.

Dicha pugna se puede evidenciar al momento de la celebración ritual de las cofradías y los rituales mortuorios, donde las y los habitantes indígenas de Panchimalco se encuentran dominando la actividad ritual excluyendo a los ladinos en la medida que no conocen los códigos culturales bajo los cuales se realizan las ceremonias, puesto que en voz de los cofrades, únicamente los morenitos y chiquitos entierran a sus muertos con la tradición que posee el pueblo, los blancos y los cheles no lo hacen y no deben de opinar puesto que no son de la localidad.

Para este momento de la historia de El Salvador según mismas cifras de Gutiérrez y Ulloa (1962), El Salvador se convirtió en un país con mayoría mestiza, desplazando a los indígenas quienes representaban un 43% de la población total. Es necesario tomar en cuenta este panorama local y nacional, mientras el país se encontraba en la construcción de una sociedad mestiza, en Panchimalco la relativa homogeneidad indígena inicia su ruptura.

Según Ching y Tilley (2011), en el período de 1900-1945, Panchimalco fue la localidad que presentaba el mayor porcentaje de nacimiento de indígenas de los municipios seleccionados para su estudio, teniendo un promedio de 90%, superando a otros pueblos de reconocida población indígena, con lo cual se podría inferir que para la época del levantamiento de 1932 su población se encontraba constituida en un 90% de indígenas y un 10% de ladinos, esto quiere decir que en aproximadamente 130 años, los ladinos tuvieron un crecimiento anual de 0.07%.

Para la década de los años cincuenta del siglo pasado, según Marroquín (1959) la población ladina había aumentado considerablemente, hasta ser el 38.4% del total de la población del casco urbano, dando por sentado que en las zonas rurales los indígenas constituían una mayoría abrumadora. Los barrios con mayor presencia indígena eran El Calvario con un 82%, San Esteban con un 75% y Concepción con un 53%, que a su vez eran los barrios más populosos; los barrios con predominancia de elementos Ladinos eran El Centro con un 60% y el San José con un 67%. Si se habla de cifras absolutas de población, y se supone que en las áreas rurales el 80% es indígena frente a un 20% ladino, se tendría un municipio con un aproximado de 76% de habitantes indígenas frente a un 24% de ladinos. Para el año 2007 según el Censo Nacional de Población y Vivienda, la población indígena de Panchimalco representaba el 0.7% del total, sin embargo, los datos de referido censo deben ser leídos con cautela en la medida que la metodología utilizada para el diseño de las preguntas del censo así como su ejecución tuvieron una serie de inconsistencias que invisibilizan a la población del municipio.

2.7. VIOLENCIA PANDILLERIL Y MIGRACIONES

En los últimos años el municipio de Panchimalco se ha convertido en uno de los más violentos a consecuencia de la presencia y accionar de los grupos pandilleriles que se disputan el control de los territorios, situación que ha

provocado una serie de migraciones internas y externas. Tal y como se mencionó en el capítulo anterior a través de la delimitación investigativa, en este apartado se planteará la situación de dichos grupos en la zona centro-sur de Panchimalco. La información sobre dicha dinámica proviene principalmente de conversaciones informales sobre la temática y notas periodísticas.

Se realizó una revisión documental de diferentes medios de comunicación impresos y digitales sobre los casos de violencia acaecidos en el municipio de Panchimalco, con la finalidad de recolectar información sobre los nombres de las agrupaciones que se disputan el territorio.

La zona centro-sur del municipio de Panchimalco limita al norte con los cantones Planes de Renderos y Los Palones, al sur con el cantón Amayón, al oriente con el municipio de Olocuilta y al occidente con el municipio de Rosario de Mora. En estos municipios predomina el control territorial de la pandilla Mara Salvatrucha (MS) quienes se disputan el territorio de Panchimalco con la pandilla Barrio 18 Revolucionario.

En el municipio de Rosario de Mora operan dos clicas de la pandilla MS, la *Silent Danger Locos Salvatruchos* (SDLS) y la *Dragones Locos Salvatruchos* (DLS) mientras que en el cantón Amayón opera la clica *Cangrejera Locos Salvatruchos* (CGLS) originaria del cantón Cangrejera del departamento de La Libertad y que extiende su presencia al cantón Valle Nuevo de Olocuilta. En el municipio de Panchimalco para el año 2011 operaba la clica Taynis Locotes Sureños (TLS) del barrio 18, clica que en los últimos años dejó de ser “sureña” para convertirse en una clica revolucionaria del barrio 18 (división interna que ha sufrido el barrio 18 en los últimos años, y cuyo territorio se extiende al norte hasta el caserío Las Joyitas, al sur hasta el caserío Los Linderos del cantón Azacualpa, caserío El Sosa del cantón Los Troncones, Caserío Los Ramos del cantón los Pajales, al oriente con el caserío La Escuela del cantón El Divisadero, y al occidente hasta la Lotificación La Flecha y el cantón Quezalapa.

Esta configuración del territorio ha vuelto la zona centro-sur de Panchimalco como una de las más conflictivas del sur de San Salvador, puesto que existen muchos territorios en disputa entre ambas agrupaciones, y es en esos márgenes o fronteras donde ocurren dos fenómenos: homicidios y éxodos. Desde el año 2013 hasta el 2017 la situación se ha agudizado, los territorios actualmente en disputa han provocado al menos 5 éxodos masivos de habitantes de la zona rural de Panchimalco hacia el casco urbano o San Salvador.

Estos territorios poseen algunas características que han permitido que los grupos pandilleriles ingresen y generen zozobra entre sus habitantes y es que son los caseríos más alejados y poco accesibles donde la presencia del Estado se reduce a un par de muros que resguardan algunas escuelas. Los caseríos que se encuentran en este cinturón de fuego cruzado han experimentado episodios de violencia por una u otra pandilla que reclama el territorio como suyo ante lo que la mayoría de sus habitantes han decidido abandonar sus hogares.

En el 2013 se desarrolla el primer éxodo registrado por los medios de comunicación; es el del caserío El Sosa del cantón Los Troncones producto de un doble homicidio y amenaza de muerte a la mayoría de jóvenes del lugar. En el año 2015 se desarrollan dos éxodos más, el primero en el caserío Los Ponce del cantón Azacualpa producto de un doble homicidio y amenazas de muerte por pandillero del barrio 18, y el éxodo del caserío San Luis Córdova del cantón Los Troncones que al igual que los casos anteriores miembros del barrio 18 asesinaron a algunos jóvenes. En el 2016 se desarrollan dos éxodos más esta vez en el caserío Sihuatenango del cantón San Isidro producto de un doble homicidio y amenazas hacia sus pobladores por parte de la pandilla MS, y en el caserío El Cincho del cantón El Cedro producto de un doble homicidio perpetrado por miembros de la pandilla MS.

Esta disputa ha provocado que las personas migren hacia diversos lugares donde una u otra pandilla ejerza un control pleno del territorio como lo es el casco urbano del municipio de Panchimalco. Muchas de las familias afectadas se han asentado con familiares que viven en el casco urbano o en los márgenes del mismo en lotes donde han construido sus viviendas provisionales. Esto ha generado una mayor concentración de habitantes en el casco urbano puesto que la mayoría de espacios libres ahora son habitados por familias provenientes de los caseríos que migraron forzosamente. Estas personas se han insertado en la vida local así como en las celebraciones de las cofradías mientras que un buen número tuvo que huir a otros municipios para asegurar su sobrevivencia.



Fotografía del autor: Procesión de la San Cruz de Mayo, Panchimalco, 2015.

CAPÍTULO 3

COFRADÍAS EN EL SALVADOR Y PANCHIMALCO

El ritual mortuario se encuentra en el marco de la religiosidad cristiana, por ende, en el presente capítulo se plantean algunos conceptos básicos para entender la diversidad religiosa local, la dinámica que construyen entre sí, y hace un énfasis especial en las cofradías al ser la expresión religiosa bajo la cual se adscriben mayoritariamente los participantes de los rituales mortuarios analizados.

3.1. COMPOSICIÓN RELIGIOSA

Un aspecto de vital importancia para la investigación es el aspecto religioso de la localidad, y es que Panchimalco es un poblado que desde la época colonial a través de un proceso de dominación religiosa profesa el cristianismo, entendido éste como un sistema de creencias y valores basadas en la doctrina de Jesucristo como hijo de Dios, y la biblia como palabra divina. Dentro del credo cristiano existen diferentes denominaciones que influyen directamente en su práctica religiosa cotidiana. En el presente apartado se hará un recuento del desarrollo religioso del municipio de Panchimalco desde la época colonial hasta nuestros días, a la vez que se plantearán algunos conceptos básicos para diferenciar las diferentes opciones religiosas dentro del municipio de Panchimalco.

3.2. INTRODUCCIÓN DEL CRISTIANISMO EN PANCHIMALCO

A partir de la colonización española se introducen diferentes instituciones religiosas con la finalidad de suplantar las manifestaciones religiosas prehispánicas. Al evangelizar a los indígenas, se fueron modificando diversos cultos y prácticas mágico-religiosas que estos poseían, sustituyéndolos por el culto a los santos de la Iglesia Católica. Ante esta situación ciertos sectores de la población se negaron a bautizarse y aceptar la nueva religión, sin embargo, en su mayoría se adaptaron al cambio a través de un proceso de dominación propiciado por las autoridades coloniales. No cabe duda que esta práctica de alguna manera trató de despojar al indígena de sus creencias, constituyéndose en un mecanismo de dominación, lo que no fue del todo efectivo, ya que esta interacción entre ambas culturas produjo sincretismo (mezcla de ambas culturas), y generó una nueva forma social producto de esa simbiosis.

En el municipio de Panchimalco, desde la época colonial se encontraba presente únicamente la religión católica a través del sistema de cofradías que

articulaba el tejido social y las relaciones de parentesco en las obligaciones comunitarias. La cofradía era la esfera religiosa a la cual se adscribían la mayoría de sus habitantes.

Los rituales que para el siglo XVIII se desarrollaban con mayor fuerza eran los referentes a la Semana Santa y la fiesta patronal en honor a la Santa Cruz de Roma. Para el año de 1720, por medio de la visita de Joseph Sánchez de las Navas, se contabilizaron en la localidad un total de 10 cofradías y hermandades (Ruz, 2002); mientras que para el período de 1872-1882, según Cardenal (1980) se contabilizaron 27 cofradías.

3.2.1. IGLESIAS CRISTIANAS EVANGÉLICAS: CONCEPTUALIZACIÓN

Si bien es cierto que las cofradías representaban la práctica religiosa cotidiana del municipio de Panchimalco, a partir de mediados del siglo XX inició la ruptura con la religión oficial y surgen iglesias cristianas de diferentes denominaciones: 1) protestantes y evangélicas históricas, 2) pentecostales y neopentecostales, y 3) no evangélicas. Para la conceptualización de dichas corrientes religiosas presentes en América Latina se retoma la clasificación del Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI), ante la ausencia de un estudio sobre las religiones en El Salvador que permitan la conceptualización de la diversidad religiosa nacional.

La primera denominación es el protestantismo histórico, el cual puede definirse como:

“Corriente religiosa emergida de la reforma protestante del siglo XVI, que separó las iglesias reformadas de la católica. Inicialmente surgieron cuatro tradiciones: la luterana, la calvinista, la anabaptista y la anglicana, cuyo objetivo principal era restaurar la fe cristiana como había sido en sus orígenes. El movimiento protestante creció y se diversificó en cuanto a prácticas y doctrina. Actualmente, las históricas coinciden en el rechazo a la autoridad del Papa y en la importancia que se concede a la biblia y a la fe individual; en su mayoría son

conservadoras y en la celebración de sus rituales conservan esquemas rígidos” (INEGI, 2010: 14).

El pentecostalismo es:

“Un movimiento iniciado a finales del siglo XIX con influencia metodista (iglesia protestante histórica o reformada). Ha cobrado importancia por su expresión, dinamismo y heterogeneidad; en sus orígenes, su objetivo fue volver a vivir el pentecostés para transformarse, manifestar los signos del espíritu santo y vivir para su evangelización; los signos del espíritu se manifiestan en el bautismo espiritual que se caracteriza por la *glosolalia* (hablar en lenguas) y por el don de sanidad divina. En esta corriente pueden inscribirse la mayoría de las iglesias cristianas y evangélicas, las cuales se identifican entre sí doctrinalmente, pero no están adscritas formalmente a una misma organización. Una de las recientes expresiones del pentecostalismo es el neopentecostalismo, que difiere básicamente por su organización, proselitismo y tendencia a las alianzas” (Ibíd.)

Las iglesias no evangélicas son:

“Religiones bíblicas diferentes de evangélicas, religiones de origen o influencia protestante, también llamadas paracristianas o paraprotestantes; se caracterizan por tener, además de la biblia, otros textos normativos, los cuales la complementan, rectifican o interpretan de manera particular. Las religiones que se consideran en esta línea son: Adventistas del Séptimo Día, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y Testigos de Jehová” (Ibíd.)

3.2.2. IGLESIAS CRISTIANAS EVANGÉLICAS EN PANCHIMALCO

En la década de los años cincuenta del siglo pasado con el estudio de Marroquín, se infiere que la comunidad deja de ser eminentemente católica y se abren paso las primeras iglesias protestantes a través de la iglesia protestante “Misión Centroamericana Pan y Vida” la cual fue la primera en construir su templo en la localidad e iniciar la labor evangelizadora en la zona.

Dicha situación generó una serie de tensiones en la localidad, puesto que la mayoría de los miembros de dicha iglesia eran personas que viajaban desde San Salvador, y significaba una ruptura con las formas tradicionales de la religiosidad local, donde se encuentran fundados una serie de lazos de parentesco que mantienen viva la colectividad. Algunos

de los cofrades más ancianos recuerdan cómo algunos de los habitantes se organizaban con niños y niñas para recolectar la “propaganda protestante” en todo el casco urbano, reunirlos en la casa de una de las vecinas y quemarla.

Es a partir de la firma de los acuerdos de paz que la dinámica religiosa en el municipio se ve modificada, y es que en la década de los años noventa del siglo pasado inician a fundarse otras iglesias como el Tabernáculo Bíblico Bautista “Amigos de Israel” en el año de 1999 cuyo pastor general es el hermano de una de las mayordomas de la localidad. Posteriormente se dio inicio a una proliferación en la fundación de iglesias pentecostales y neopentecostales, las cuáles han entrado en conflicto con las formas tradicionales de religiosidad que las cofradías representan, hasta llegar a episodios de agresiones verbales donde los cristianos evangélicos se burlan de las imágenes de los santos, provocando el enojo de los cofrades y el intercambio de insultos.

En la actualidad, en cada uno de los barrios existen diversas sedes de diferentes iglesias. El barrio que posee mayor número de iglesias evangélicas es el barrio El Centro, donde se congregan los miembros de la Iglesia Profética “Luz y Vida” que a su vez posee una filial en el cantón El Divisadero, Iglesia Pentecostal, Iglesia de las Asambleas de Dios, la Misión Centroamericana “Pan y Vida” que posee una filial en el cantón Los Troncones, y la Iglesia Profética “Guerreros de Cristo”.

En el barrio El Calvario se encuentra la Iglesia de Sanidad, y una Iglesia Profética que carece de nombre en la actualidad. En el barrio Concepción se congregan los feligreses de la Iglesia “Nuevo Jerusalén”, y una iglesia profética de fundación reciente. En el barrio San Esteban se encuentra el Tabernáculo Bíblico Bautista “Amigos de Israel”, la Iglesia Adventista del séptimo día, y el Salón del Reino de los Testigos de

Jehová. En el Barrio San José se encuentra una Iglesia Profética de fundación reciente. La Misión Cristiana Elim no posee sede en el municipio, no obstante, su trabajo se encuentra estructurado a través de células en las casas de los miembros de dicha misión quienes todos los domingos viajan hasta la sede central en Santa Lucía.

Los templos con mayor capacidad para albergar feligreses son los de las iglesias Nuevo Jerusalén, Iglesia Profética Luz y Vida, el Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel, y la Misión Centroamericana “Pan y Vida”. El resto de iglesias son pequeñas y no logran congregar en sus cultos a más de 30 personas por servicio.

3.2.3. IGLESIA CATÓLICA EN PANCHIMALCO

Tras el período del conflicto armado, la parroquia dirigida por el padre Jorge Grande inicia sus esfuerzos organizativos con la población católica sin obtener mucho éxito. Es a partir de los Acuerdos de Paz que la iglesia católica local fortalece la organización parroquial a través de diferentes movimientos eclesiales comúnmente llamados “grupos”, quienes poseen una dinámica distinta a las de las cofradías y se encuentran bajo los lineamientos de la parroquia.

Los movimientos eclesiales que poseen mayor presencia en el territorio de Panchimalco en su zona centro-sur son: 1) camino neocatecumenal, 2) renovación carismática católica, 3) encuentros conyugales, y 4) ministerio católico Kerygma.

Actualmente existen dos parroquias en el municipio, las cuales son las encargadas de las festividades religiosas en los diversos cantones y zonas urbanas. La zona norte del municipio se encuentra bajo la jurisdicción de la parroquia San Antonio de Padua dirigida por frailes franciscanos, y la parroquia Santa Cruz de Roma dirigida por sacerdotes

diocesanos, que se encuentra ubicada en el casco urbano del municipio; esta última tiene bajo su jurisdicción a los cantones de la zona sur del municipio y aquellos que se encuentran más próximos al casco urbano.

3.3 LAS COFRADÍAS EN EL SALVADOR

Las cofradías son actualmente las instituciones religiosas con mayor longevidad en el territorio nacional, puesto que datan desde la época colonial y en muchas localidades aún se mantienen vigentes y adaptándose a los tiempos. En este sentido, dichas instituciones han sido uno de los temas de investigación más abordados por los antropólogos mexicanos producto de la fuerte presencia de las mismas en localidades indígenas.

Esto ha abierto la discusión y reflexión sobre este sistema de cargos religioso en relación a las identidades étnicas. En el caso salvadoreño las investigaciones sobre dicha temática son escasas y se han concentrado en el occidente del territorio; es por ello que en el presente apartado se planteará una discusión sobre cómo abordar ese sistema en nuestro contexto nacional, para luego dar paso a la dinámica de estos grupos en el territorio de Panchimalco. Si bien es cierto esta investigación no es un estudio exhaustivo sobre las cofradías en El Salvador, es importante comprender la dinámica de los cofrades en los diferentes rituales de la vida comunitaria donde estas celebraciones ocupan un lugar central dentro del imaginario colectivo de una buena parte de los panchimalquenses.

3.3.1 REFLEXIÓN CONCEPTUAL

Algunos autores plantean una crítica en torno al abordaje de los sistemas de cargos religiosos desde un punto de vista esencialista y primordialista, donde se establecen generalizaciones que muchas veces no concuerdan con la realidad de algunas localidades que poseen dicho

sistema. Desde la perspectiva de Lisbona en los sistemas de cargos religiosos:

“...se ha querido observar todas las substancias propias de la etnicidad; la acumulación de diacríticos en forma de preservación identitaria de la indianidad, en definitiva, el espacio donde la cosmovisión religiosa propia adquiere sentido en su despliegue ritual frente a las manifestaciones no indígenas de la religiosidad” (Lisbona, 2006: 204-205).

La crítica de Lisbona (2006) va más allá y cuestiona una serie de elementos y propuestas con las que diferentes autores han definido el sistema de cargos religioso y su vinculación con la identidad étnica desde una perspectiva esencialista y primordialista: 1) reduccionismo y automaticidad de lo étnico a las celebraciones religiosas del sistema de cargos, 2) participación de todos los miembros de la localidad en la celebraciones, 3) redistribución de los excedentes, 4) lógica de prestigio, 5) unión de la jerarquía civil-religiosa.

Es necesario apuntalar que los elementos de la crítica antes planteada para el caso concreto de El Salvador son aplicables, puesto que las características del sistema de cargos religioso no abarcan a todas las localidades. Existen localidades consideradas “ladinas” con presencia de un sistema de cargos religioso; la exclusividad indígena del sistema de cargos religioso es uno de los elementos que se deben ir refutando puesto que es necesario comprender el proceso histórico que las diferentes localidades (indígenas y no indígenas) han experimentado y que para el caso concreto de Panchimalco, la participación en este tipo de celebraciones así como la posesión de ciertos diacríticos culturales son producto de un proceso de dominación histórico y cultural que se impuso a los indígenas locales desde la época colonial.

Esta reflexión es fundamental para comprender la dinámica del municipio de Panchimalco que se asemeja mucho al municipio de Tapilula, Chiapas, en el cual Lisbona centra su postura.

3.3.2 PRESENCIA DE LAS COFRADÍAS EN EL TERRITORIO NACIONAL

Las cofradías persisten en la actualidad en el territorio salvadoreño, en algunos lugares con mayor número que otros, y bajo lógicas diferentes. En un buen número de los municipios de El Salvador existen hermandades y cofradías, sin embargo, dependiendo de la historia de cada localidad, así se materializan sus diferencias.

En algunos municipios existe una mayor concentración de cofradías en aquellas localidades que históricamente han tenido fuerte presencia de población indígena, como lo son los siguientes casos: Occidente) Santo Domingo de Guzmán, Izalco, y Nahuizalco; Central) Panchimalco, Santiago Texacuangos, San Pedro Nonualco, San Francisco Chinameca; y Oriental) Cacaopera. Por mencionar algunos ejemplos.

CUADRO 6
Municipios con presencia de cofradías

1	Metapán	21	Santo Domingo de Guzmán	41	San Juan Tepezontes
2	San Antonio Pajonal	22	San Antonio del Monte	42	San Pedro Nonualco
3	Candelaria de la frontera	23	Cuisnahuat	43	Santa Cruz Analquito
4	El Porvenir	24	Santa Isabel Ishuatan	44	El Carmen
5	Texistepeque	25	Opico	45	Ilobasco
6	Chalchuapa	26	Tepecoyo	46	San Esteban Catarina
7	Santiago de la frontera	27	Jayaque	47	Apastepeque
8	San Sebastián Salitrillo	28	Jicalapa	48	Jucuapa
9	Coatepeque	29	Huizucar	49	Ereguayquín
10	El Congo	30	Santo Tomas	50	Uluazapa
11	Atiquizaya	31	Santiago Texacuangos	51	Arambala
12	Tacuba	32	Panchimalco	52	San Simón
13	Ataco	33	Rosario de Mora	53	Joateca
14	Apaneca	34	San Francisco Chinameca	54	Cacaopera
15	San Pedro Puxtla	35	San Antonio Masahuat	55	Chilanga
16	Guaymango	36	San Juan Talpa	56	Guatajiagua
17	Nahuizalco	37	Santiago Nonualco	57	Jocoro
18	Izalco	38	San Rafael Obrajuelo	58	Yucuaiquín
19	Sonzacate	39	San Juan Nonualco	59	Conchagua
20	Caluco	40	San Miguel Tepezontes		

Fuente: Dirección de Patrimonio Cultural: 1985

El ciclo ritual de las cofradías abarca todo el año, siendo pocos los meses donde sus habitantes descansan de la actividad religiosa. A continuación se presentará un listado de las cofradías según su mes de celebración y su jerarquía; cabe destacar que dicha clasificación fue expresada por los mismos cofrades quiénes ubican los cargos principales a partir de dos factores: la antigüedad de la celebración y los gastos que implica ser mayordomo. A su vez se incorporan aquellos cofrados que ya no se celebran por diversas causas.

CUADRO 7
Cofradías del casco urbano del municipio de Panchimalco

Cargos grandes			
No.	Santo o Virgen	Fiesta	Celebradores
1	Las Palancas de Dulce Nombre	5 y 6 de enero	Mayordomo
2	Señor de Esquipulas	13, 14, y 15 de enero	Mayordomo y capitana
3	Dulce Nombre de Jesús	22, 23, y 24 de enero	Mayordomo y capitana
4	Padre Jesús	Martes y miércoles santo, y miércoles de pascua	Mayordomo y Ayudanta
5	Santa Cruz de mayo patronal	1, 2 y 3 de mayo	Mayordomo y Capitana
6	Las Flores y Las Palmas	Primer domingo de mayo	Mayordomo y capitana
7	El Santísimo	Jueves de corpus (movible)	Mayordomo y Capitana.
8	San Emilio	6, 7 y 8 de septiembre	Mayordomo y Capitana.
9	Santa Cruz de Roma	12, 13, 14, y 15	Mayordomo y Capitana
10	San Miguel Arcángel	27, 29 y 29 de septiembre	Mayordomo y Capitana.
12	Virgen del Rosario	Primer sábado de octubre (movible)	Mayordomo y Capitana.
13	Ánimas Benditas	30 y 31 de octubre, y 1 de noviembre	Mayordomo y Capitana.
14	Virgen de Concepción	6, 7, y 8 de diciembre	Mayordomo y Capitana.
15	Niño Dios	30 y 31 de Diciembre, y 1 de enero	Mayordomo y Capitana
Cargos Chiquitos			
1	San Sebastián Mártir	19 y 20 de Enero	Mayordomo
2	Virgen de Candelaria	1 y 2 de febrero	Mayordomo
3	Virgen de Dolores	Lunes y martes santo	Mayordomo
4	San Juan Resurrección	Sábado de gloria y Domingo de Resurrección	Mayordomo
5	Santa Cruz barrio San Esteban	1, 2 y 3 de mayo	Mayordomo y Capitana.
6	Santa Cruz del Chapelnal	2 y 3 de mayo	Mayordomo
7	Santa Cruz calle antigua a Rosario	1, 2, y 3 de mayo	Mayordomo y Capitana.
8	Santa Cruz calle a San Isidro	2 y 3 de mayo	Mayordomo
9	Santa Cruz calle a Olocuilta	2, y 3 de mayo	Sin celebrarse
10	San Isidro Labrador	14 y 15 de mayo	Sin celebrarse
11	San Antonio de Padua	12y 13 de junio	Mayordomo
12	San Pedro y San Pablo	28 y 29 de junio	Sin celebrarse
13	San Jacinto	8 y 9 de agosto	Sin celebrarse
14	Virgen del Carmen	N/S	Sin Celebrarse

Fuente: elaboración propia

Al igual que en el casco urbano, los diferentes cantones del municipio celebran cofradías en honor a sus santos patronos, algunas de las mismas actualmente ya no se celebran.

CUADRO 8
Cofradías de los cantones del municipio de Panchimalco

N°	Cantón	Celebración	Fecha
1	Los Palones	Virgen de Santa Lucía	12 al 13 de diciembre
2	Los Planes de Renderos	San Antonio de Padua	11 al 13 de junio
3	El Guayabo	Santa Rosa de Lima	22 al 23 de enero
4		Santa Cruz	2 al 3 de mayo
5	El Cedro	Virgen de Fátima	11 al 13 de mayo
6		San José	17 al 19 de marzo
7		San Francisco de Asís	1 al 4 de diciembre
8		Niño Dios	20 al 23 de diciembre
9	Loma y Media	San Antonio de Padua	11 al 13 de junio
10		Santa Cruz	2 al 3 de mayo
11	El Divisadero	San Antonio del Monte	24 al 29 de abril
12		Santa Cruz	2 al 3 de mayo
13	Los Pajales	Sagrado Corazón	26 al 29 de diciembre
14	Panchimalquito	San Francisco de Asís	3 al 4 de diciembre
15	San Isidro	Santa Teresa de Jesús	12 al 13 de enero
16		San Antonio Abad	16 al 17 de enero
17		Jesús Nazareno	miércoles santo
18		San Isidro	14 al 15 de mayo
19		Santa Cruz	2 al 3 de mayo
20	Las Crucitas	Santa Cruz	1 al 3 de mayo
21		San José	17 al 19 de marzo
22	Los Troncones	Virgen del Carmen	15 de noviembre
23		Santa Cruz	4 al 5 de mayo
24	Amayón	Virgen de Concepción	6 al 10 de diciembre
25	Azacualpa	Santa Ana	24 al 26 de noviembre
26	Mil Cumbres	Niño Dios de Praga	20 al 23 de diciembre
27	Quezalapa	San Francisco de Asís	11 al 12 de diciembre

Fuente: monografía Casa de la Cultura, 2003

3.3.3 ESTRUCTURA DE LAS COFRADÍAS DE PANCHIMALCO

Dentro del casco urbano del municipio de Panchimalco, se llevan a cabo una serie de celebraciones que involucra a la comunidad indígena para la celebración de los “cargos”; término utilizado por los cofrades para hacer referencia a quién es mayordomo o capitana de alguno de los santos y vírgenes, los cuales poseen una dinámica específica para su celebración.



Fuente: archivo personal, altar cofradía del Dulce Nombre de Jesús, Panchimalco, 2015

Las cofradías en Panchimalco se encuentran estructuradas de la siguiente manera:

Teta: máxima autoridad de las cofradías; es él, junto con los priostes, quien decide a qué personas de la localidad se debe o no dar el cargo de una cofradía. Es el enlace entre el sacerdote, la alcaldía y los cofrades. El día de la celebración es el encargado de matar el cerdo con el cual se prepararan los alimentos, tiene el cargo de primer prioste de las cofradías más importantes, y por ende se encuentra arriba en la jerarquía. Su cargo es de carácter vitalicio, siendo electo cuando el Teta anterior fallece y el alcalde convoca a los priostes para elegir al sucesor. Quien desempeña dicho cargo actualmente es Teófilo Ortiz, siendo el cuarto teta en los últimos 100 años.

Prioste/a: es el hombre o mujer encargados de buscar entre los habitantes del pueblo a los nuevos mayordomos, capitanas y ayudantas, de llevar a cabo los preparativos de los altares que se encuentran en las casas de los mayordomos una vez por mes. Es el encargado de manipular las imágenes sagradas de los santos y las vírgenes para trasladarlas a los altares y las procesiones. Proporcionan ayuda en concepto de leña, hojas y mano de obra para la elaboración de ramadas

y poyetones (cocinas de tierra). Cada cofradía posee en la actualidad un número de 2 a 4 priostes, que se encuentran enumerados según jerarquías desde el Primer Prioste hasta el Cuarto Prioste. En el caso de las priostas poseen una función similar, sin embargo, esta no es reconocida por el grupo de priostes hombres y han elaborado una estructura paralela conformada exclusivamente por mujeres.

Mayordomo/a: es la autoridad principal en la celebración de una cofradía, es el encargado de albergar al santo en su casa y hacer los preparativos necesarios para la celebración de la fiesta, posee autonomía e independencia respecto al Teta, y decide según su criterio qué hacer o qué no hacer sin que esto cause descontento entre la comunidad siempre y cuando sus acciones se encuentren dentro de los límites que la costumbre fija.

Capitana o Mayora: es la segunda al mando, y alberga en su casa al santo un día antes de que llegue donde el mayordomo; al igual que éste, posee autonomía e independencia y es la encargada de pagar la misa al sacerdote. Es exclusivamente mujer.

Ayudanta: dicho cargo no es reconocido por la jerarquía de las cofradías, sin embargo existe una ayudanta que se encarga de celebrar la cofradía de Jesús Nazareno; a pesar de ello no se llevan a cabo rezos ni alberga la imagen del santo en su casa.

Munidores: encargados de ayudar o trabajar para la cofradía; en el pasado cada cofradía poseía un número determinado de munidores quienes eran los encargados de cultivar milpa y trigo en colectivo una porción de tierra para el mayordomo.

Sumado a estos cargos existen otros que no se encuentran reconocidos dentro de la estructura, y cuyo nombramiento recae en el mayordomo y

capitana de cada una de las cofradías; son personas especializadas en diferentes actividades que se dedican a colaborar en toda aquella cofradía que se les requiera y tengan disponibilidad de tiempo. Al momento del reparto de los alimentos, a todas estas personas se les otorga una porción extra como reconocimiento por su labor:

Rezadora: mujer que el mayordomo y la capitana buscan para que se encargue de los rezos una vez por semana en la casa del mayordomo durante todo un año, el novenario del santo, el rezo el día de la fiesta y el rezo de los 40 días del santo. Así como acompañar las diferentes procesiones y actividades en la que la cofradía se encuentre involucrada.

Comideras: mujeres encargadas de preparar el almuerzo que se reparte en la celebración a todos los invitados.

Mantenedoras de músico: mujeres especializadas en atender a los músicos en la celebración de las fiestas; son las encargadas de la preparación del desayuno, almuerzo y cena de los músicos y de preparar la mesa en la que se le sirven los alimentos.

Nixtamaleras: mujeres encargadas de cocer el maíz, molerlo y entregar la masa en la casa del mayordomo o capitana a quienes se dedicarán a la elaboración de tortillas.

Oficio: mujeres que se invitan a “hacer oficio”, es decir, ayudar en los preparativos para la elaboración de las tortillas, tamales y cualquier otra cosa que se necesite durante la celebración.

Fresqueras: mujeres encargadas de elaborar y repartir el fresco a los invitados.

Cafeteras: encargadas de elaborar el café y repartirlo a los asistentes junto con una porción de torta (pan dulce que se consume en dichas celebraciones).

Sahumadoras: mujeres designadas por el mayordomo o capitana para sahumar las imágenes de los santos en las cofradías que están vinculadas entre sí o en aquellas donde deben de asistir todas las sahumadoras.

Floreras: mujeres encargadas de llevar flores a la fiesta y arreglar los floreros.

Altareros: hombres y mujeres especializados en la elaboración de altares para la celebración de cofradías y rezos de difuntos

Cargadores/as: hombres o mujeres (depende del sexo del santo de la cofradía) que son buscados por el mayordomo y la capitana para que carguen la imagen de los santos en la procesión generalmente en grupos de cuatro.

Músicos: conjunto de hombres (de seis, ochos o 10 integrantes) contratados por los mayordomos y capitanas, que tocan instrumentos de banda para acompañar la alborada o “dispierta”, procesiones, los rezos y la misa. Estos hombres quienes reciben un trato preferencial en relación con el resto de cofrades, además de un pago por sus servicios que ronda entre los \$100 y \$250 según lo que se requiera.

Las cofradías también poseen un conjunto de hombres que se dedican a las actividades musicales y a la danza tradicional, los cuales participan en aquellas cofradías que no son luctuosas y requieren de su presencia.

Historiantes: hombres que danzan y recitan lo que los cofrades llaman “historia” en las cofradías que no son de duelo. Acompañan las

procesiones desde que sale de la iglesia y hacen reverencia al santo o santa frente al atrio de la iglesia y la acompañan hacia la casa del mayordomo. El grupo se divide en moros y cristianos; momentos antes de que se repartan los alimentos el mayordomo entrega a dos de ellos dos figuras de niños hecha de harina de trigo, las cuales arrojan cual bebés; les ensartan en sus machetes tortillas, verduras, tortas y carne de cerdo, las cuales deben de repartirse entre todos los miembros y la comida es preparada por la esposa de uno de los miembros del grupo.

Pitero: encargado de tocar el pito de vara de carrizo en las fiestas y acompañarlos durante las procesiones, alternando su composición con la de la banda.

Tamborero: encargado de tocar el tambor junto con el pitero en las fiestas y acompañarlos durante las procesiones, alternando su composición con la de la banda.

3.3.4 DINÁMICA DE CELEBRACIÓN DE LAS COFRADÍAS

3.3.4.1 COMPOSICIÓN SOCIAL DE LOS COFRADES

En este apartado se presentan datos estadísticos sobre los mayordomos, capitanas y ayudantas para el año 2015, relacionados a la composición étnica, género, y la distribución geográfica.

El área de donde los cargos se movilizan se reduce a los cinco barrios que conforman el casco urbano y algunos asentamientos humanos de reciente creación, siendo el punto más al norte el caserío Campamento del cantón Los Planes de Renderos; su punto más al sur la Lotificación Tepeyac; su punto más al oriente el caserío La Ceiba del cantón El Divisadero, y su punto más al

ponente, la Lotificación Acore 1 y 2. En la actualidad, del total de 37 cofrades que poseen algún cargo para su celebración, el 29.7% reside en el Barrio El Calvario, el 21.6% en el Barrio Concepción, el 13.5% en el Barrio San José, el 8.1% en el Barrio San Esteban, el 5.4% en el Barrio El Centro, y el 21.6% reside en los nuevos asentamientos que se han construido en los márgenes de los diferentes barrios (lotificaciones, caseños y colonias). Cabe destacar que según Marroquín (1959) los barrios con mayor presencia de indígenas para la década de los 50's eran los barrios El Calvario, San Esteban y Concepción.

En cuanto a la composición de género, es necesario destacar que en las últimas décadas la estructura tradicional de las cofradías; donde los hombres eran los mayordomos y quienes hegemonizaban la participación, ha sufrido transformaciones. En la actualidad, de 24 mayordomos el 83.3% son mujeres, así como el 100% de las Capitanas y Ayudantas son mujeres. En cuanto a la composición étnica, surge un dato que reafirma el planteamiento propuesto en la presente investigación y que implica una continuidad con los datos presentados por Marroquín en cuanto a dicha composición. En la actualidad, el 29.2% de las y los mayordomos es ladino, mientras que el 70.8% es indígena; el 100% de las capitanas y ayudantas es indígena. En general quienes participan de las cofradías forman parte de un grupo heterogéneo, participan solteros, casados y viudos; jóvenes, adultos y ancianos; madres solteras, campesinos, comerciantes, asalariados, dueños de tiendas y negocios locales etc.

3.3.4.2 ENTRE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO

En cuanto los aspectos políticos, a principios del siglo XX el poder en este rubro se encontraba fusionado con el religioso; el alcalde municipal (en algunas ocasiones indígenas) formaba parte de los mayordomos y según los cofrades más ancianos, su período como alcalde se encontraba delineado por la celebración de la cofradía del Niño Dios. Dicha celebración año con año marcaba la salida y el ingreso de un nuevo alcalde al municipio, quién se encargaba de participar de la celebración de la cofradía en la misa correspondiente al año nuevo cada primero de enero.

La unión entre la autoridad civil y las cofradías, la cual constituía una unidad granítica en la colonia, se mantenía con relativa fuerza para la década de los años cincuenta del siglo pasado, “De acuerdo con la tradición, el alcalde de Panchimalco procedió a nombrar al mayordomo de la cofradía de la Cruz, comisionándolo para cumplir con las tareas de su cargo, o sea las de organizar la referida fiesta y sufragar los gastos correspondientes” (Marroquín, 1959: 226). Esta unión entre lo político y lo religioso, actualmente persiste con otros matices.

En la actualidad esa cercanía se ha ido poco a poco disipando, sin embargo, la vinculación entre el alcalde y las cofradías se mantiene vigente hasta hoy. En los últimos años algunos candidatos a alcalde han sido mayordomos de algunas de las festividades más importantes, seguramente con el afán de captar apoyo entre los fieles. Para el año 2015 el candidato del Partido de Conciliación Nacional (PCN) José Rodríguez era el mayordomo del Niño Dios quien reside en el barrio El Calvario. El candidato de Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), Carlos Benítez era el

mayordomo de Jesús Nazareno y su lugar de residencia es el barrio El Calvario. La candidata por el partido Gran Alianza por la Unidad Nacional (GANU), Julia Guzmán, era la mayordoma de San Miguel Arcángel y reside en el barrio San Esteban.



Fuente: archivo personal, El Teta de las cofradías con Carlos Benítez, mayordomo de Jesús Nazareno y candidato a alcalde por ARENA, 2016.

3.3.4.3 CELEBRACIÓN DE LAS COFRADÍAS EN PANCHIMALCO

Los preparativos para llevar a cabo la celebración de las cofradías en honor a los diferentes santos y vírgenes de Panchimalco duran aproximadamente un año y medio, tiempo en el que el cofrade, su familia y los invitados colaboran para la realización de las festividades. Existen una serie de actividades que todas las cofradías deben de realizar, mientras que existen otras que son particulares para cada cofradía. A continuación se

presenta un cuadro de actividades antes, durante y después de la celebración.

CUADRO 9
Actividades para la celebración de las cofradías en Panchimalco

Celebración de las cofradías		
Actividad	Descripción	Participantes
Búsqueda de mayordomo y aceptación	Aproximadamente cuatro meses antes de la celebración de cualquier cofradía, el sacerdote de la misma conversa con el mayordomo para saber si continuará o se cambiará; si el mayordomo decide cambiarse, inicia la búsqueda del nuevo mayordomo entre los cofrades. Al nuevo mayordomo se le explica las responsabilidades de su cargo y si éste acepta se fija la fecha del cambio cuando recibirá el cargo.	Priostes y nuevos mayordomo y capitana
Invitación	Los nuevos mayordomos y capitanas se disponen a invitar a los miembros de la comunidad que participan de estas celebraciones. Se trata de hacer un equilibrio entre los invitados que asisten únicamente en los días más importantes y las mujeres que asisten semana a semana a los rezos que se desarrollarán. También invitan a personas que poseen facilidad para colaborar con leña y hojas de huerta (hojas de plátano) en los momentos que la celebración lo requiera. En este mismo período invitan a todas las personas que ayudarán en el desarrollo de las actividades culinarias y rituales.	Mayordomo y miembros de la comunidad
Cambio	El traspaso de los cargos siempre se desarrolla los días domingo, salvo un par de excepciones propias de algunas cofradías. Ese día se reúnen los invitados en la casa del mayordomo y la capitana nueva y se disponen a preparar los alimentos. El mismo día las mujeres que hacen oficio con todas las encargadas de lo alimenticio llegan desde las 8:00 am para iniciar los preparativos. En el transcurso de la mañana siguen llegando los invitados entregando un presente de flores y velas, se reparte el almuerzo y quedan a la espera del traspaso. Los sacerdotes se dividen: unos van por el alcalde y otros donde los mayordomos y capitana nuevas a eso de las 2:00 pm. Todos se dirigen hacia la casa del mayordomo saliente y se firma el acta donde se entrega el dinero y algunos accesorios que posee la cofradía al mayordomo y la capitana entrante. Posteriormente se hace un recorrido rumbo a la casa de la capitana entrante para culminar en la casa del mayordomo saliente, en ambos lugares se ofrece a los invitados pan de torta partida en trozos y refrescos naturales.	Todos los miembros de la estructura de las cofradías a excepción del conjunto musical tradicional y los historiantes.
Rezos	Cada cofradía posee un día específico de la semana en la cual se deben organizar los rezos, los cuales son conducidos por la rezadora que se busca para tales fines y participan los invitados; estos pueden ser cada semana o cada 15 días. Al finalizar el rezo se reparte un pequeño refrigerio a los asistentes y si se encuentra en el marco de la celebración de otra cofradía la rezadora reza un rosario más por lo que ellos denominan "visita de altares".	Mayordomo, rezadora e invitados.
Elaboración de Altares	Una vez al mes o cada dos meses los sacerdotes de las cofradías llevan caña verde a los diferentes altares en la casa de los mayordomos, la cual colocan en los altares sustituyéndola por la marchita.	Mayordomo y sacerdotes
Cuaresma	Algunas cofradías poseen responsabilidades en el tiempo de la cuaresma, como es el caso de algunas capitanas que deben amarrar flores bajo la ceiba los días miércoles, viernes y sábado, mientras los mayordomos envían un refrigerio a sus invitadas. El mayordomo de la cofradía de Jesús Nazareno paga a los músicos por acompañar el vía crucis todos los viernes de cuaresma.	Mayordomos, capitanas, sacerdotes, rezadora e invitados.

Semana Santa	En la Semana Santa algunas cofradías inician sus celebraciones, mientras que otras tienen la responsabilidad de encabezar las procesiones de la semana mayor, enviar a las sahumadoras para sahumar las imágenes en las procesiones. El Jueves Santo de cada cofradía debe ir un hombre a la procesión del silencio a sahumar la imagen y todas las cofradías en Sábado de Gloria deben de repartir en el atrio de la iglesia café y pan dulce a todos los asistentes.	Mayordomos, capitanas, sacerdotes, rezadora, cargadores, sahumadoras, cafeteras e invitados.
Última flor de mayo	Actividad que desarrolla la cofradía de la Virgen de Concepción para cerrar el mes dedicado a la Virgen María. Elaboran alimentos y los invitados ensartan palmas que por la tarde salen en procesión.	Todos los miembros de la estructura de las cofradías.
Cobranza	El día del cambio el mayordomo entrante recibe un fondo el cual denominan "limosna", este fondo debe de repartirse a los invitados si es que así lo decide el mayordomo. Los invitados deben de entregar la cantidad de dinero triplicada, para lo cual aproximadamente cuatro meses antes se lleva a cabo la cobranza. En la cobranza el mayordomo y las personas especializadas deben de preparar tamales, chocolate y comprar pan de torta, alimentos que son enviados proporcionalmente según el dinero que poseen a la casa de los invitados que tienen limosna del santo. Esto constituye un recordatorio de que deben ir a la casa del mayordomo a entregar la limosna ya "criada".	
Invitación de madrinas y padrinos	Aproximadamente tres meses antes de la celebración, el mayordomo busca entre los invitados y demás cofrades quienes puedan ser padrinos y madrinas de pólvora o de flores según sea el caso. El día de la fiesta estas madrinas y padrinos llevan pólvora o flores y a cambio reciben una ración extra de comida.	Mayordomo e invitados.
Novena	Aproximadamente 15 días antes de la celebración empiezan los preparativos para rezar la novena en honor al santo o la virgen. Esta novena debe terminar antes de la fiesta en el día que según el calendario se estipula el rezo del santo o la virgen. En estos nueve días consecutivos de rezos, se reparte un refrigerio y es hasta el noveno día que se prepara y reparte almuerzo a los invitados. Los invitados llevan consigo ese día huevos y azúcar que sirvan para la elaboración de marquesotes, así como dinero para pagar el gasto de molino por elaborar el chocolate.	Mayordomo, rezadora e invitados.
Fiesta y misa	La fiesta en honor a los diferentes santos y vírgenes dura entre dos y tres días según lo estipulan las fechas asignadas a cada cofradía. El día 1 la fiesta inicia en la casa de la capitana quien debe ir a traer al santo a la iglesia y llevarlo en procesión a su casa; ahí elaboran los alimentos, se lleva a cabo un rezo, por la tarde se elaboran los tamales y se reparte el chocolate, y se desarrolla una procesión (algunas cofradías elaboran carrozas que salen en dicha procesión). Al día siguiente los invitados de la capitana y del mayordomo van a la "pasada" y se reúnen en la iglesia donde el mayordomo con sus invitados se lleva al santo en procesión a su casa, se hace lo mismo que donde la capitana. El tercer día de fiesta se lleva a cabo la misa en honor al santo y la celebración finaliza en la casa del mayordomo donde se reparten tamales a los asistentes.	Toda la estructura de las cofradías
Rezo de 40 días	Cuarenta días después de la fiesta, se organiza en la casa del mayordomo un "rezo de 40 días" en honor al santo; posteriormente se reparte un refrigerio a todos los invitados.	Mayordomo, rezadora e invitados.

Fuente: elaboración propia

3.3.4.4 GASTRONOMÍA RITUAL

Las cofradías elaboran y consumen diferentes tipos de bebidas, sopas y guisados que deben de prepararse para

compartir con los invitados a la fiesta en honor al santo. Muchos de estos alimentos son importantes dentro de la cosmovisión local, puesto que los consideran el alimento predilecto de las almas difuntas. Obviamente no todos siguen dicha norma y el número de opciones alimenticias se ha ampliado según las condiciones económicas de los mayordomos y capitanas.

Las cofrades que participan en la elaboración de los alimentos son las comideras, cafeteras, fresqueras y nixtamaleras. En ellas, con la ayuda de otras mujeres, recae la elaboración de los diferentes alimentos. Las cafeteras son las encargadas de preparar las bebidas calientes, es decir, el café y el chocolate. El café lo preparan con granos de café, maíz o maicillo, canela y pimienta gorda, granos los cuales tuestan en un comal y posteriormente son enviados mezclados al molino para que sea molido en seco a manera de polvo. En el caso del chocolate existen al menos dos recetas: el chocolate que se reparte comúnmente, el cual se elabora tostando semillas de cacao, colocando una que otra especia y moliéndolo en seco con el azúcar para que se obtenga a manera de polvo; y el chocolate de fiesta al cual se le agrega maíz tostado en el comal y las especias de anís, canela y pimienta gorda.



Fuente: archivo personal, Rosa Vásquez preparando chocolate para la cofradía, Panchimalco, 2016.

Las fresqueras son las encargadas de elaborar los refrescos naturales según la temporada; estos frescos naturales que comúnmente se elaboran son: de chan (elaborado con semilla de chí, saborizante de fresa y jugo de limón), ensalada (elaborado por la mezcla de jugo de piña y de algunas frutas de temporada como marañón, mamey, piña, entre otros) y horchata (elaborada con granos de arroz, “compuesto” que lleva una serie de especias propicias para este refresco, las cuales son tostadas, molidas y coladas para diluirlas en agua).

El consumo de bebidas alcohólicas se encuentra minimizado en la actualidad, aunque antes era común el consumo de chicha (bebida producida por el fermento de ciertos granos, raíces o frutos los cuales se endulzan para servir en algunas celebraciones). Esta chicha aún es preparada en algunas cofradías, para lo cual el mayordomo busca a personas especializadas dentro de la localidad, las cuales puedan elaborar dicha bebida; entre el año 2015-2016 únicamente entre 3 o 4 cofradías elaboraron y repartieron chicha a sus invitados siendo

estas chicha de fruta (elaborada con base en la fermentación de frutas), de maíz (elaborada con base a la fermentación de granos de maíz) y de trigo con raíz de *huiscoyol* (elaborada con base a la fermentación de granos de trigo y raíces de una palmera conocida en El Salvador como *huiscoyol*).

Las nixtamaleras son las encargadas de elaborar la masa que utilizan las cofrades para las tortillas y los tamales. Según las nixtamaleras, dependiendo de lo que se haga así es el punto de cocción en las que ellas dejan el maíz. En cuanto a los tamales, existen dos formas de hacerlos según la preparación del maíz y según el relleno. Los tamales pueden ser preparados con masa cocida (el maíz no se cose mucho; se lleva al molino y la masa resultante se deshace con agua para posteriormente cocerse con aceite, consomé y sal hasta lograr una consistencia pastosa); o los tamales de masa cruda (el maíz se deja con mayor cocción, se lleva la molino junto con las especias y la masa resultante se deshace con un poco de agua y se le incorporan el aceite, consomé y sal).

Después de la preparación de la masa, las mujeres proceden a elaborarlos colocando en las hojas de huerta una porción de masa, una de recaudo y el relleno. El recaudo es una especie de salsa que ellas elaboran con un poco de la masa de los tamales, tomates, achiote y otras especias. El relleno puede variar dependiendo de lo que el mayordomo haya dispuesto para la elaboración del almuerzo en la fiesta; pueden ser de cerdo o de aves de corral (pollo, gallina o pato).

En cuanto al pan dulce que se compra y reparte en las celebraciones éste suele ser de tres tipos, aunque se está

incorporando una cuarta opción en aquellos casos donde el mayordomo no cuente con solvencia económica. El pan que se utiliza con mayor frecuencia es la torta seca, la cual es elaborada en todas las panaderías locales y es comprada por el mayordomo ya sea que ésta sea elaborada con maquinaria especializada o a la manera artesanal y horneada en hornos de leña. El segundo tipo de pan que más se utiliza es el marquesote; éste se elabora con huevos en abundancia, poca harina y azúcar y es entregado en raciones pequeñas a los cofrades debido a los costos que implica comprar o mandar a elaborar dicho pan. La tercera opción es un pan que los cofrades llaman “yema”, una torta que se elabora con yemas de huevo, harina, manteca y azúcar y que al igual que el marquesote es repartida únicamente a las personas que aportaron para su elaboración y que asistieron todo el año a los rezos. La cuarta opción es un pan elaborado en San Salvador cuyo costo es más bajo que el resto de panes elaborados en la localidad, el cual las personas denominan “hojitas” y que por \$1.25 se reciben entre 20 y 24 piezas, aunque este es utilizado en aquellos casos donde las condiciones económicas del mayordomo no logran solventar los costos de los otros tipos de pan.

En cuanto a la comida que se prepara y reparte en el almuerzo, ésta posee variaciones según la solvencia económica del cofrade. Las cofradías de la Virgen de Dolores, Jesús Nazareno y San Juan Resurrección deben de elaborar pescado seco envuelto en huevo acompañado de arroz, puesto que sus celebraciones son en el marco de la Semana Santa. El resto de cofradías tienen la opción de preparar diversos platillos según su capacidad; según las celebraciones realizadas en el período 2015-2016, el 50% elaboró alimentos cuya base eran el pollo en diferentes

presentaciones (frito, en arroz aguado, guisado), dos cofrades utilizaron carne de res para elaborar sopa o repartir carne guisada, y únicamente los cofrades de la Santa Cruz de Roma, Santa Cruz de Mayo, Santa Cruz del Bo. San Esteban, la Virgen del Rosario, Las Flores y Las Palmas, Dulce Nombre de Jesús y el Señor de Esquipulas sacrificaron de 1 a 3 cerdos para la celebración y preparar los alimentos. La carne del cerdo fue utilizada para preparar la sopa de arroz aguado, chicharrones fritos y los tamales.

Con lo anteriormente mencionado, la alimentación que se prepara debe observarse más allá de los aspectos propiamente culinarios; observarse desde el punto de vista social, político, económico y cultural, puesto que dependiendo de lo que los mayordomos ofrezcan a sus invitados así es el mensaje que se transmite a los cofrades. Los cofrades más ancianos recuerdan lo que significaba preparar algunos alimentos en términos del prestigio social; en el siglo pasado los mayordomos que sacrifican un cerdo o una res eran quienes gozaban de una mejor condición económica que el resto de su categoría y, por ende, de mayor prestigio entre los habitantes de Panchimalco; los mayordomos pobres preparaban sopas de frijoles o sacrificaban aves de corral.

Esta situación no ha cambiado significativamente, y la dinámica del prestigio en torno a los alimentos que el mayordomo ofrece a los cofrades se mantiene vigente, a lo cual se le suma otro elemento: la cantidad de alimentos que se entregan en la ración. El mayordomo adquiere prestigio en la medida que prepara los alimentos más costosos (cerdo, marquesotes y horchata) y los reparte en abundancia, entre el murmullo de los cofrades se

escucha si un mayordomo es tacaño o generoso y si éste sacrificó un cerdo causa cierto sobrevuelo. Tal fue el caso de la mayordoma de la Santa Cruz de Roma quien sacrificó tres cerdos para la fiesta, acción que los lugareños recordaban aún meses después de la fiesta. Otra acción que los cofrades ven con buenos ojos es el hecho de que existiera comida y bebida en abundancia; al igual que en el caso de la mayordoma de la Santa Cruz de Roma, se escuchan comentarios cuando en la celebración de un mayordomo hubo comida y bebida hasta la saciedad.

Con la información anterior se puede concluir que existe una correlación directa entre los cargos grandes y la capacidad adquisitiva del mayordomo que accede a dichos cargos, de manera tal que el sistema de cofradías puede volverse un indicador de la condición social y económica desigual entre los mismos cofrades indígenas y ladinos, ya que de los seis cofrades que celebraron la fiesta de manera ostentosa tres eran ladinos y tres eran indígenas. Un espacio en el que la desigualdad entre ricos y pobres se despliega en términos del prestigio social que adquiere un mayordomo por los excesos y generosidad con la que celebra la fiesta que tiene a su cargo.

En términos simbólicos, tal y como se mencionó al inicio de este apartado, existen platillos que representan para los cofrades de Panchimalco alimentos sagrados en la medida que son los alimentos que prefieren consumir las almas de los difuntos cuando se ofrece un rezo en su honor. Los tamales de masa cruda y el arroz aguado (ya sea de gallina, pollo o cerdo) son algunos de los alimentos predilectos y que según los ancianos locales es el que

las almas prefieren y que debe darse en cualquier rezo o cofradía; a pesar de ello no todos los cofrades lo realizan.

3.3.4.5 CAMBIO Y CONTINUIDAD EN LA CELEBRACIÓN DE LAS COFRADÍAS

Los abordajes sobre las cofradías muchas veces se han caracterizado por considerarlas como instituciones estáticas a través del tiempo, es decir, que no han sufrido modificaciones y que por ende son esas “reservas” o “reductos” de la etnicidad. Dicha visión excluye al indígena de la capacidad de agencia que posee, y de adaptarse a las condiciones que impone nuestra sociedad en la actualidad.

Hace aproximadamente 60 años, Marroquín (1959) planteaba que las cofradías desaparecerían en la medida que la comunidad agrícola desapareciera y se incorporara cada vez a la lógica del sistema capitalista. Este planteamiento asigna a las cofradías un vínculo directo con las comunidades campesinas con las cuales se reproduce esta práctica religiosa; no obstante, es necesario plantear de manera breve la capacidad de agencia y adaptabilidad que han tenido los cofrades de Panchimalco en la actualidad.

Para iniciar la reflexión se propone la dicotomía central colectividad/individualidad que llevará a observar la capacidad de agencia de los cofrades de Panchimalco, así como a refutar las hipótesis que se basan en un determinismo económico. Esta dicotomía a nivel de los valores y normas sociales del grupo ante dos perspectivas diferentes de afrontar y comprender la vida, es la que se encuentra presente hasta nuestros días. Desde una perspectiva cerrada se pensaría que, por el único hecho de

encontrarse inmersa en el sistema capitalista, estas expresiones sucumbirán a los valores individuales que dicho sistema impone en nuestros países; es por ello que en el presente apartado se plantea cómo los cofrades indígenas de Panchimalco han resistido y se han adaptado a las nuevas condiciones.

Desde la época colonial hasta principios y mediados del siglo XX, la dinámica de las cofradías se encontraban entrelazadas con la cultura campesina; todas las actividades giraban en torno al trabajo colectivo que desempeñaban para el cultivo, crianza y elaboración de alimentos para la celebración en honor de un santo o una virgen. Dentro de los elementos de mayor importancia para la reflexión se retomarán cinco que han sufrido un cambio radical en la actualidad, pero que los cofrades de Panchimalco han logrado sortear sin muchas dificultades.

El primer elemento lo constituye el mecanismo de invitación que se encontraba presente a mediados del siglo XX para que los habitantes de la localidad asistieran a un rezo de una cofradía o de difunto. Este mecanismo consistía en que la esposa del mayordomo enviaba un *huacal* pequeño con maíz cocido a la persona que deseaba invitar, la persona invitada recibía el *huacal* con el maíz y procedía a molerlo en su piedra de moler o metate para formar una masa que posteriormente llevaría a la casa del mayordomo para juntarla con las demás masas de los invitados. Luego se disponían a elaborar las tortillas de todas las masas que cada una de las mujeres invitadas habían llevado. En la actualidad la invitación únicamente se hace de manera verbal indicando el día, hora y lugar, no obstante se mantiene vigente el trabajo colectivo al momento de elaborar las tortillas a pesar de que

actualmente sean las nixtamaleras quienes llevan el maíz cocido al molino eléctrico (antes las mujeres acostumbraban a moler los alimentos en metates o piedras de moler).

El segundo elemento hace referencia a la producción agrícola para los gastos que implican la celebración de un cargo. Anteriormente, durante el primer domingo de Cuaresma se llevaba a cabo la “ordenanza” donde los sacerdotes convocaban a los mayordomos de las cofradías y a los munidores para definir los preparativos de cultivo de milpa y trigo en los terrenos que el mayordomo posea o arriende para esos fines.

Las cofradías más antiguas son la Santa Cruz de Roma, la Virgen del Rosario, las Ánimas Benditas y el Santísimo Sacramento, cada una llegaron a tener hasta 30 munidores cada una, quienes eran los encargados de cultivar y cosechar la milpa. Este trabajo era desarrollado de manera colectiva con la participación de los 30 hombres en las tareas de preparación de la tierra, siembra, desyerbe, tapisca y desgrane en el caso de maíz; mientras que para el trigo era otro el proceso, que implicaba enviar los sacos de trigo a un molino a San Salvador. El mayordomo enviaba el desayuno y el almuerzo a quienes se dedicaban a dicha labor. Esta actividad fue decayendo con los años registrándose las últimas cosechas colectivas hasta la década de los ochenta, a partir de ese momento los productos que se obtenían de la tierra para suplir las necesidades de la celebración del cargo tenían que ser comprados. Actualmente existen algunos munidores cuyo nombramiento es únicamente formal, puesto que en la práctica no ejecutan las actividades que se tenían asignadas.

El tercer elemento es la crianza de animales domésticos para el consumo que los mayordomos satisfacen en las fiestas; antes era común que el mayordomo criara en su casa el cerdo que sería sacrificado para el día de la fiesta, así como gallinas, patos y pavos. Otros cofrades que poseían una mejor condición económica eran dueños de cabezas de ganado, de las cuales sacrificaban a una o dos para solventar las necesidades de la fiesta (alimentar a los invitados y a las personas que durante varios días colaboran en la celebración). Actualmente esta práctica se mantiene en algunas zonas rurales de las inmediaciones del pueblo y que se ubican en los límites geográficos del sistema de cofradías. La inmensa mayoría, sin embargo, compra los animales y/o carnes para preparar los alimentos que se necesitan en la celebración.

El cuarto elemento lo constituyen la utilización de utensilios considerados “tradicionales” o indígenas, tal y como lo hace Marroquín (1959) en su estudio. Para el siglo pasado era una generalidad la utilización de productos elaborados en la localidad para la preparación de alimentos; la alfarería fue fundamental en la medida que proporcionaban a los habitantes diferentes artefactos elaborados de barro como ollas, comales, cántaros y sartenes que utilizaban para preparar los diferentes platillos de las cofradías. A su vez utilizaban objetos elaborados de morro a manera de cuchara para tostar granos y servir algunos alimentos, así como para tomar bebidas frías y calientes; piedras de moler o metates que las mujeres utilizaban para moler colectivamente en tendales (dos varas largas, una frente a la otra, a las cuales se les elaboraba patas para enterrarlas en la tierra y adquirieran fijeza para soportar los movimientos que efectúan las mujeres al moler

en la piedra que coloca entre ellas) el maíz, frijoles y verduras para la preparación de diferentes alimentos.

Todos estos utensilios se han ido sustituyendo por otros de mayor duración y de bajo costo; en el caso de los utensilios de barro, con excepción del comal, éstos han sido sustituidos por utensilios de aluminio y plástico. Los utensilios de morro siguen utilizándose en pequeña proporción, y han sido sustituidos por tazas y vasos de plástico, la piedra de moler también ha caído en desuso, ya que se vuelve más práctico la utilización de molinos eléctricos.

El quinto y se refiere a la cantidad de personas que asiste a las cofradías, y es que comúnmente se escuchan aseveraciones en torno a que las cofradías se encuentran al borde de la desaparición en la medida que las personas no se encuentran interesadas en participar en dichas prácticas religiosas. Antes del surgimiento de iglesias protestantes en la localidad, las cofradías eran quienes hegemonizaban el quehacer religioso local, en la actualidad tal y como se explica en apartados anteriores el contexto ha cambiado y por ende no todos sus habitantes participan de dichas actividades. Sin embargo es necesario comprender la lógica con la que las personas asisten a las cofradías, lo cual desvirtúa algunas de esas aseveraciones.

La asistencia de las personas a las cofradías corresponde directamente con la capacidad económica del mayordomo y la capitana, puesto que dependiendo de sus recursos es que efectuarán la invitación al número de personas que sean capaces de cubrir en cuanto a gastos. Es por esa razón que entre las cofradías locales existe disparidad en cuanto a la participación de los cofrades; hay algunas cofradías donde asisten más de 150

personas, mientras que en otras asisten únicamente una veintena de cofrades. Los cofrades asisten únicamente si el mayordomo o la capitana les ha invitado, caso contrario no se sienten cómodos de participar.

En la actualidad, la mayoría de los cofrades del municipio de Panchimalco no se dedican a las labores agrícolas; se encuentran inmersos en el universo de asalariados que día con día viajan a San Salvador. Solo algunos se mantienen vinculados con el campo, en la medida que poseen algunos terrenos donde ya no cultivan, pero obtienen leña y hojas de huerta. No obstante, la actividad agrícola de subsistencia ha dejado de ser la actividad económica que reproduce la vida social de sus habitantes. De igual manera ha sucedido con la utilización de algunos objetos y elementos considerados como “tradicionales”, los cuales se han ido sustituyendo por otros artefactos. Esta situación no ha significado desde ningún punto de vista la “pérdida” de identidad o de lo “original” con lo que muchos académicos han querido observar a estas comunidades. El determinismo económico basado en los elementos de la cultura material de los sujetos sociales, deja de lado el elemento ideológico de los mismos y conduce a conclusiones fácilmente refutables a través del dato empírico.

Con lo anterior se pone de manifiesto que el sustento de la actividad ritual de las cofradías no lo constituye únicamente la utilización de aquellos elementos que muchos consideran como “tradicionales” o característicos de una cultura, y es que dichos elementos se han ido sustituyendo a lo largo del tiempo a través de diversos procesos históricos; sin embargo, los valores del

trabajo colectivo se mantienen vigentes. La cultura campesina y el valor de la colectividad que esta ideología ha reproducido a lo largo del tiempo en Panchimalco es un elemento de suma importancia, a pesar de que por diversas razones sus habitantes no se dediquen al trabajo agrícola como antaño. La estructura de las cofradías fundamentada en el valor de la colectividad es la que permite reproducir ese tejido social, en donde los miembros de la comunidad se apoyan entre sí para las actividades rituales comunitarias

3.3.4.6 RELACIONES CONFLICTIVAS

Las relaciones conflictivas en torno a los cofrades y su religiosidad tienen más de 300 años; provienen desde la época colonial cuyo conflicto directo era con los sacerdotes, situación que se mantiene hasta la actualidad con algunas variantes y con la incorporación de nuevos actores al conflicto, como lo son las iglesias protestantes y los movimientos eclesiales de la iglesia católica.

En la época colonial las señalizaciones recíprocas entre sacerdote y cofrades eran una constante; el trato hostil de los indígenas hacia el sacerdote, en vez de menguar, su connotación era mucho más fuerte. Tal es el caso que presenta Marroquín para la década de años cincuenta del siglo pasado cuando describe un altercado entre un indígena cofrade y el sacerdote: “Vos no sos más que un mozo, decí cuánto vas a cobrar por la misa y eso te pagaremos, lo demás es cuenta nuestra” (Marroquín, 1959: 408). Este tipo de actitudes y trato irrespetuoso hacia los sacerdotes era notorio cada vez que estos últimos pretendían inmiscuirse en el desarrollo de las festividades. Según Marroquín (1959) la Iglesia era contraria al

gasto del dinero de las cofradías en pólvora o en los banquetes que organizaban.

Existe un continuum del conflicto, donde los ataques desde la Iglesia hacia los cofrades persisten en la actualidad, y fue precisamente en la misa en honor a la Santa Cruz de Roma, del 14 de septiembre de 2013, donde el sacerdote se dirigió a los cofrades y atacó los excesos que desarrollan en sus fiestas. Dicha acción no les cayó en gracia a los cofrades, quienes se quejaron de la intromisión del sacerdote.

Existen dos elementos que detonaron aún más los conflictos en el municipio de Panchimalco; estos son: 1) la orientación de la iglesia católica local hacia una predilección por los movimientos eclesiales; y 2) el incremento de iglesias protestantes, pentecostales y de otras denominaciones en la localidad. Este cambio de orientación de la iglesia católica local que no toma importancia a las cofradías, conjugado con la proliferación de iglesias cristianas evangélicas, ha aumentado los conflictos entre algunos segmentos de la población, quienes tachan de locos e ignorantes a quienes participan de actividades en las cofradías y promueven ataques frontales ante sus prácticas al considerarlas como parte del pasado y como paganismo (esto desde la perspectiva de las iglesias pentecostales más conservadoras).

Los conflictos que poseen los cofrades son externos como internos, y es que se ha pretendido idealizar la armonía de estos grupos cuando en la localidad existen choques frontales al interior de los cofrades. La razón de las disputas puede observarse desde tres aristas: 1) el acceso al poder entre los priostes, 2) la participación activa de las mujeres en espacios que son

considerados exclusivos para los hombres, y 3) relación priostes, rezadoras y mayordomos en el cumplimiento de las actividades rituales.

El acceso al poder entre los priostes en Panchimalco es un elemento que ha dividido a los mismos. Tras la muerte del teta Blas Vásquez a principios del siglo XXI, el alcalde municipal de ese entonces, el sr. Víctor Cruz convocó a los priostes y mayordomos a elegir al sucesor de don Blas en el cargo; esto llevó a disputa a dos de los priostes quienes pretendían ocupar el cargo; Teófilo Ortiz prioste de Dulce Nombre, y Mercedes Miranda prioste del Señor de Esquipulas. Finalmente fue nombrado Teófilo Ortiz como nuevo teta de las cofradías, y desde ese momento inician las pugnas internas entre quienes apoyan al Teta y quienes apoyan al prioste de Esquipulas.

A pesar de que deben trabajar como un equipo, todos los priostes se encuentran acuerpando al Teta y trabajan colectivamente en las obligaciones que tienen previstas con los mayordomos y capitanas. Por su parte, el prioste de Esquipulas constantemente se hace acompañar de hombres y mujeres a los que él ha buscado como priostes de las cofradías en la que él es primer prioste. No obstante, el único que puede sugerir nuevos nombramientos es el Teta, nombramientos que son legitimados por el alcalde municipal, quien es el único facultado para ello. En ese sentido se genera un conflicto entre los priostes reconocidos institucionalmente y aquellos priostes que participan de hecho en las celebraciones.

Esto conduce al segundo elemento conflictivo: la participación activa de las mujeres en los cargos de toma de decisión que

habitualmente poseen los hombres. Anteriormente existían priostes y priostas; las más famosas son las llamadas priostas de la iglesia El Calvario, de las cuales quedan dos vivas en la actualidad, una de ellas es Isabel Peña, priosta de Dulce Nombre, quien se mantiene activamente de sus funciones. Junto a ella se encuentra Marta Pérez, priosta de la Santa Cruz de la calle antigua a Rosario de Mora. Ellas dos son las únicas priostas reconocidas por la alcaldía y las únicas que los hombres reconocen entre críticas, puesto que plantean que ellas no deberían ser priostas, en tanto no pueden desempeñar el trabajo que realizan los hombres.

Esta hegemonía de los hombres en los cargos vitalicios de las cofradías ha promovido que las mujeres cofrades instauren una estructura paralela a la dominada por los priostes. En esta estructura participan únicamente mujeres, entre las cuales hay ocho priostas que han sido nombradas entre ellas y que se encargan de cumplir las funciones de los priostes en un cargo que ha surgido en los últimos años; y es el de ayudanta. El único santo que posee actualmente ayudanta es el de Jesús Nazareno, y son las priostas las encargadas de buscar entre las mujeres cofrades a la nueva ayudanta que celebrará la fiesta el siguiente año. A diferencia del mayordomo y la capitana, la ayudanta no desarrolla rezos en su casa; únicamente se encarga de amarrar flores y llevarlas al altar donde se encuentra Jesús Nazareno, y el día de la celebración preparan alimentos para compartir entre todas las asistentes. Llevan su propio libro de registros donde elaboran las actas del traspaso de una ayudanta a otra.

El tercer conflicto se desarrolla en la relación que los priostes poseen con algunas rezadoras y mayordomos, pues es común escuchar entre los mayordomos y capitanas que los actuales priostes no cumplen las funciones que comúnmente efectuaban décadas atrás. Y es que los consideran como haraganes y que su única motivación es adquirir alimentos gratuitos sin cumplir sus funciones. Esto ha generado que algunos mayordomos decidan no invitar a los priostes a algunas actividades que ellos deberían de desarrollar, así como los priostes dejan de visitar durante el año los altares para cambiarles la caña y rechazan en algunos casos los alimentos que se les ofrecen.

El elemento en común que poseen dichas relaciones conflictivas, es la incapacidad de la actual dirigencia de las cofradías para cumplir sus funciones y satisfacer las expectativas que poseen los mayordomos y los cofrades en general en relación a sus obligaciones rituales.



FUENTE: propia, altar de nueve días señora Nicolasa Vásquez, Bo El Centro Panchimalco, 2015.

CAPÍTULO 4

PROCESO RITUAL DE LA MUERTE

En este capítulo se presentan las aproximaciones históricas al ritual mortuario, las concepciones en torno al alma, la muerte y la otra vida para grupos étnicos nahuas de México y El Salvador; específicamente de los Izalcos para el siglo XIX y para Panchimalco en la actualidad. El capítulo culmina con la descripción de las tres fases del ritual mortuario según las perspectivas teórico-metodológicas seleccionadas.

4.1. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL RITUAL MORTUORIO.

Los documentos históricos publicados en relación a las prácticas mortuorias de los indígenas en El Salvador son escasos o inexistentes. Producto de la revisión documental, únicamente se encontró un texto de origen colonial que describía la forma en que los indígenas de la zona sur de San Salvador de la región de los “Texacuangos”, enterraban a sus muertos. Texto escrito en 1770 por el arzobispo de la diócesis de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz (2000), que presenta una idea sobre las concepciones de los “indios” de la provincia de San Salvador sobre la muerte, así como del proceso ritual subyacente que los mismos realizaban, al cual desde su perspectiva clerical consideraba como algo pagano, a raíz de las formas particulares de enterrar a los miembros de su comunidad así como rituales específicos que se encontraban en contradicción con la doctrina cristiana y que no practicaban los mestizos.

“Usan los indios con los difuntos para sepultarlos una ceremonia, que arguye en ellos inmortalidad del cuerpo, y es: que al varón le ponen el mejor paño de manos que tenían, en el pescuezo, debajo de la mortaja con cautelosa malicia y a las hembras adultas, una servilleta amarrada en la barriga, como la usan para moler acá para que así muelan allá, y el pañuelo en los varones, especialmente en los principales, que han gobernado acá, para que Galanos (en ellos es uno y el principal adorno) gobierne allá, llevando la mejor ropa que tenían debajo de la mortaja” (Cortés y Larraz, 2000: 518)

Más de un siglo después, el antropólogo sueco Carl Hartman, para el año de 1880 en la región de los Izalcos, documentó una ofrenda mortuoria realizada por los indígenas de aquella localidad que consistía en la elaboración de un altar y la colocación de ciertos elementos dentro del mismo:

“En los altares de cada casa había una mesa o un tronco cubierto con una estera de junco multicolor. Allí habían puesto bebida y comida para los muertos. Alrededor de los altares colgaban guirnaldas hechas con las flores amarillas de los muertos, con las hojas relucientes y multicolores del *Tradescantia Zebrina* y con las bandas brácteas de tono rojo fuego del *Poinsettia Pulcherrima*. En los altares había plátanos, zapotes, chirimoyas, naranjas, granos de cacao y cestos llenos de tortillas y tamales, otras comidas derivadas del maíz y una vasija con chocolate e incienso que esparcía su olor por el cuarto” (Hartman, 2001: 186-187)

Es hasta la década de los años treinta del siglo pasado que el religioso Augusto Conte documenta para el caso de Panchimalco una práctica ritual que se conoce como el “levantamiento del alma” y que llevaban a cabo las mujeres de la localidad para trasladar el alma del difunto hacia el lugar donde se efectuarían los rezos (Conte, 2008). Para la década de años cincuenta del mismo siglo el Dr. Alejandro Dagoberto Marroquín, dentro de su estudio sociológico hace unas breves valoraciones en torno a estos rituales, encasillándolos en representaciones del *folclore*.

4.2. COSMOVISIÓN SOBRE LA MUERTE ENTRE LOS NAHUAS

4.2.1 CONCEPCIONES SOBRE EL ALMA ENTRE LOS NAHUAS.

El término utilizado por los indígenas de Panchimalco para referirse al espíritu es *túnal* (se tilda para acentuar la pronunciación de dicho vocablo por los habitantes de Panchimalco), vocablo de origen náhuatl que significa espíritu, sol, día, etc. Según López Austin (1980: 223) el *tonalli* (término en náhuatl para el mismo concepto en el centro de México) es un centro de energía anímica, donde existen concentraciones de fuerzas anímicas, sustancias vitales donde se generan los impulsos vitales. Dicha entidad es susceptible de que escape del cuerpo debido principalmente a impresiones fuertes o “sustos” que una persona pueda sufrir. En el caso de los niños, este se encuentra propenso a la pérdida debido a la incompleta osificación de las fontanelas; su recuperación implica la reubicación de dicha entidad en el cuerpo del enfermo

El *túnal* se encuentra presente principalmente en la cabeza del individuo, y se encuentra distribuido en todo el organismo a través de la sangre, siendo la manera más directa de comprobar si el *tonalli* se encuentra en el cuerpo, observando el pulso del enfermo en torno a las articulaciones, creyéndose que al recibirse un daño al *tonalli*, las contracciones que

están en los sitios donde se siente el pulso se van acercando más al corazón (López Austin, 1980: 234-235).

Situación que los habitantes de Panchimalco comparten al momento de llamar el *túnal* del enfermo nuevamente a su cuerpo, puesto que las mujeres especializadas en dicho ritual para saber si alguien posee el *túnal* o no, colocan sus dedos en las muñecas, y en las articulaciones del brazo. De igual manera identifican la cabeza como el lugar de su ubicación, donde a los niños se les “chupa la mollera” (fontanela) para que el *túnal* regrese al cuerpo del enfermo, así como a los niños que padecen mal de ojo, enfermedad que afecta con fiebres localizadas en la cabeza y los brazos, siendo los ladinos menos resistentes que los indígenas y más propensos a fallecer a causa de dicha enfermedad.

Según López Austin (1980: 236) el *tonalli* puede ser atraído a través de señuelos como flores, el humo de copal, agua y tabaco. Es por ello que las mujeres que llaman el *túnal* en Panchimalco utilizan flores y agua al desarrollar el ritual, con la finalidad de que el alma regrese; sin embargo, no debe ser cualquier flor, sino que existen flores en específico que de igual manera son utilizadas en el ritual mortuorio, donde el *túnal* abandona el cuerpo definitivamente para iniciar su recorrido a la otra vida. Situación similar se desarrolla en las cofradías cuando la rezadora aún no llega a la casa del mayordomo o capitana para efectuar su rezo, ante lo cual las mujeres que se encuentran en espera colocan incienso en el incensario de barro con brasas y lo ubican frente al altar, con lo que se supone llaman a la rezadora a través del humo del incienso. Esto lo hacen para que la rezadora llegue; que no tarde más tiempo en llegar.

4.2.2. CONCEPCIÓN SOBRE EL DESTINO DE LOS MUERTOS.

En el presente apartado se abordará el significado que para los cofrades indígenas de Panchimalco posee la muerte y por ende el lugar donde el alma del difunto llega. En la sociedad salvadoreña; profundamente cristiana, las interpretaciones en torno a la muerte se encuentran plagadas de una división maniquea de la vida entre lo bueno y lo malo, el cielo y el infierno, el pecado y la salvación. Bajo dicho contexto se podría pensar que no existen dinámicas sustancialmente diferentes en torno al fenómeno mortuario; no obstante, los cofrades indígenas de Panchimalco poseen una concepción sobre ese destino que no encaja con las concepciones “tradicionales” sobre el tópico de la muerte; sobre ese cielo al que todos aspiran llegar a través de la salvación. En el seno del municipio de Panchimalco existen diferentes concepciones en torno al destino de las almas después de la muerte.

4.2.2.1 EL DESTINO DE LOS MUERTOS ENTRE LOS NAHUAS DEL CENTRO DE MÉXICO Y LA REGIÓN DE LOS IZALCOS.

Resulta indispensable retomar los planteamientos de López Austin (1980: 379-381) sobre los caminos de los muertos entre los nahuas del centro de México. Para dicha tarea considera los aportes de Fray Bernardino de Sahagún con el código Florentino, que en los primeros capítulos de su apéndice al tercer libro, indica el rumbo de las almas de los difuntos mexicas.

Según dicho código, el primer rumbo es el *mictlan*, lugar al que se dirigen todos aquellos que mueren en la tierra, bien sean principales o macehuales. En dicho viaje se visitan una serie de lugares misteriosos que conducen al descanso del alma; dichos lugares son el lugar donde los cerros se encuentran; el río de los

nueve lugares; la montaña de obsidiana; el lugar del viento de obsidiana; el lugar donde flotan las banderas; el lugar en que se flecha; el de las fieras que se comen los corazones y el sitio en que se pasa por estrechos lugares entre piedra. Dentro de los acompañantes en dicho viaje se encuentra el perro, quien es buscado por el alma del difunto; cuando el animal ha reconocido el rostro de su señor en seguida se arroja al agua para pasarlo. Finalmente llegaban junto a *Mictlantecuhtli* donde se destruían completamente y ponían fin a su viaje.

El segundo lugar que relata el código Florentino es el *tlalocan*, lugar de estabilidad perpetua donde la gente disfrutaba mucho debido a que nunca sufrían escases de alimentos (esencialmente vegetales) que se cultivan. Es un lugar donde siempre brotan las cosas, siempre es verano y permanecen sus frutos. A dicho lugar únicamente podían acceder aquellos que mueren por algún medio relacionado con el agua: los fulminados por un rayo, los ahogados, así como quienes mueren de enfermedades que implican el surgimiento de protuberancias y sarpullidos en la piel.

El tercer rumbo descrito es el *Tonatiuh ilhuicac*, la morada del sol donde únicamente podían llegar aquellos que morían en el campo de batalla o de manera sacrificial, así como las mujeres que fallecen en el parto. Dicho lugar se caracteriza por ser una especie de simulacro de los guerreros que tras pasar cuatro años en dicho lugar se convierten en colibríes y mariposas alimentándose de las flores de dicho lugar y de la tierra misma.

En el caso de los nahuas de la región de los Izalcos al occidente de El Salvador, existen una serie de relatos recolectados por Leonard Schultze-Jena a principios del siglo XX en idioma náhuat,

los cuales han sido traducidos al español y reinterpretados recientemente por Rafael Lara Martínez (2010), relatos que representan una aproximación a la cosmovisión náhuat-pipil sobre diferentes aspectos de la vida.

Uno de dichos aspectos lo constituye la muerte, tópico que se menciona en una decena de relatos cortos y permiten plantear algunos elementos característicos sobre lo que los nahuas de los Izalcos creían respecto a la morada de los muertos. Las características fundamentales se centran en la relación con el subsuelo, con el inframundo, para lo cual existen diversas formas de ingresar o descender (a través del árbol de ceiba y de las serpientes); en dicho lugar se encuentran presentes las almas de los antepasados, generalmente representadas en adultos mayores quienes se encargan de preparar los alimentos (entre ellos tamales) que son repartidos a todas las almas.

Existe una concepción en torno al destino de los muertos según el tipo de muerte que ha sufrido el individuo; según dichos relatos, aquellas personas que eran asesinadas, así como su homicida, al momento de morir se dirigen a un lugar donde hay un gran fuego y se vuelven cenizas. Las personas que han fallecido por enfermedad marchan hacia una luz blanquecina y sale a su encuentro una deidad femenina (Lara Martínez, 2010: 401-402).

A su vez dichos relatos plantean la existencia de varios caminos por los cuales pueden transitar los difuntos. El rumbo se encuentra marcado por una piedra con forma de rostro humano que indica la existencia de dos caminos, uno colmado de flores donde transitan los que han muerto favorablemente y otro lleno de espinas el cual transitan todos los que han muerto desfavorablemente.

Una pregunta válida podría ser ¿por qué traer a colación dicho tema? Y es que según la evidencia empírica del proceso de investigación, en el municipio de Panchimalco, los cofrades indígenas poseen concepciones similares a las planteadas en este apartado, y es que se debe recordar que ambos lugares poseen proximidad cultural en la medida que su filiación común es la nahua. Ahora bien, es necesario comprender lo que significa la otra vida para los cofrades indígenas de Panchimalco en relación al ritual mortuario, puesto que existen una serie de procedimientos rituales que tienen su origen en esta concepción donde se actualizan las identidades étnicas de la localidad.

4.2.2.2. LA OTRA VIDA ENTRE LOS COFRADES DE PANCHIMALCO

Para los cofrades indígenas de Panchimalco, la otra vida continúa después de la muerte, ni en el cielo ni en el infierno; simplemente en otro lugar muy similar al Panchimalco de principios del siglo XX. A continuación se presentarán una serie de ideas subyacentes a la muerte que se encuentra condicionando a la actividad ritual, en la medida que dichas concepciones se materializan en los rituales comunitarios.

Los relatos que hacen referencia a la otra vida se desarrollan a través de sueños que las personas sufren cuando se encuentran en estados críticos de salud a causa de alguna enfermedad; en esos momentos sueñan con el lugar al que se dirigirán en caso de morir. Otros relatos provienen de las personas que fallecen por un lapso corto y luego presentan nuevamente signos vitales, es decir, los que han muerto y han vuelto según los cofrades. Producto de

la tradición oral que ha sido transmitida de generación en generación desde los más ancianos del municipio.

4.2.2.2.1 RETORNO AL NÚCLEO FAMILIAR

Según testimonios de los informantes, las personas que se encuentran próximas a fallecer comienzan a soñar con el lugar donde habitan las almas de los difuntos. Comúnmente sueñan que los familiares difuntos más cercanos los visitan, les llevan alimentos; los cuales al ser ingeridos significan sentencia de muerte, puesto que generalizadamente se cree que si la persona ingirió alimentos en dicho sueño/transe morirá en corto tiempo.

En esa etapa, las personas que agonizan hablan con sus familiares vivos diciendo que no se preocupen que allá (la otra vida) les darán donde levantar su casa, que pronto los llegarán a traer. Los familiares difuntos que se hacen presente generalmente son los padres, los compañeros de vida, los hermanos y los hijos, dichas visitas inician posteriormente al 2 de noviembre, fechas en la que se cree que los muertos suben a una romería en su honor y donde las almas de los familiares difuntos de las personas que pronto morirán ya no regresan al mundo de los muertos. Esto coincide con la serie de rituales que se realizan desde la última semana de octubre hasta el 3 de noviembre en el marco de las ánimas benditas.

“Las almas llegan cuando acaba la misa de las animas, y se van el dos después de misa, pasan un día aquí, vienen a visitar a la familia, por eso dicen que cuando se muere uno, si es hombre quiere que lleve su calzoncillo, y si es mujer quiere que lleve un refajo, el refajo solo se recoge así y se soca con un cordón. Las almas dicen que vienen a una

romería, y cuando se van se llevan una reliquia, que es una candela o una florcita, y se van, y al que no le han dado allá se lo reparte para que todos tengan. Las candelas se ponen en la casa para la persona muerta que uno tiene, y cuando ya van así lo cabitos se apagan, para que el muerto los alcance a agarrar, si se termina dicen que el muerto se quema la mano o el cuerpecito" (Vásquez, N., entrevista, 2014).

A partir de dicha fecha inician las visitas a aquellas personas que estarán próximas a morir, en este sentido, la idea que se encuentra presente en el proceso ritual de la muerte es que todo ser humano se encuentra vinculado al grupo doméstico, el cual tiene el deber de preocuparse de los problemas de sus miembros, así como de asegurarse del cumplimiento de las obligaciones rituales que cada persona posee. Es la familia la que garantiza las condiciones de supervivencia en la otra vida, donde se reúnen todas las generaciones y reproducen el tejido social.

4.2.2.2 OBLIGACIONES RITUALES

Cada hombre y mujer poseen obligaciones rituales en referencia a la celebración de las cofradías y rezos, puesto que según la creencia de sus habitantes cada cargo que se desempeña dentro del sistema de cargos de las cofradías ha sido previamente designado por Dios y si eligen a una persona para desempeñarlo debe de hacerlo con gusto. Junto a dichas obligaciones que contraen los hombres y mujeres en el sistema de cargos, se suman las obligaciones que la familia del difunto contrae para la realización expresa del ritual.

En cuanto a los artículos que los familiares deben de colocar a los muertos en la tumba, existe la creencia

generalizada de que estos poseen una función en la otra vida, y que por dicha razón se les coloca a los difuntos para facilitar su estadía en ese lugar, caso contrario el alma no puede desarrollar las tareas a las que se encuentra destinada en la otra vida y aparecen en los sueños de sus familiares exigiendo que se les coloque lo necesario.

“El hombre lleva paño porque un señor que se murió, no se moría todavía, el pidió el paño, allá los hacen trabajar dice, y el paño lo quieren para ponerlo de ayuda aquí (espalda), para eso quieren el paño, por eso es que el hombre lleva el paño en los hombros, eso le va a ayudar para estar allá. Las mujeres lo ocupan para ir a misa, van tapadas, y ahora solo destapadas van a misa. A la mujer le ponen una manta porque allá es como aquí, vamos a una fiesta a uno le dan las cosas no hay en que lo trae uno, para eso sirven las mantas, para agarrar las cosas. Una muchacha que se murió hasta guacal pidió, le pidió a la mamá un guacal nuevo que le diera, me lo pones en la caja dijo, por favor, y en el guacal me pones una manta le dijo. Las mantas dice, a veces le iban a dar comida en esa mantita agarraba las tortillas, así eran las tortillitas bien chiquitas. Esta muchacha lo soñaba todas las noches, y que les dieran el vestido, le hicieron la mortaja, compraron el paño y lo fueron a enterrar, hasta ahí ya no lo vieron. En San Salvador solo lo entanatan con su cobija y lo entierran a uno” (Guzmán, A., entrevista, 2013).



Fuente: ilustración sobre elementos utilizados para entierros en Panchimalco.

Muchos de los cofrades indígenas que no han colocado todos los elementos del relato anterior, sueñan con sus

familiares quienes les dicen que allá en la otra vida necesitan esos objetos, puesto que se los están pidiendo. En algunas ocasiones esto se convierte en augurio de muerte puesto que en sueños se les revela quién fallecerá próximamente, ya que se les menciona con qué miembro de la comunidad deben de enviar las cosas que faltan al difunto en la otra vida.

Anteriormente en las cofradías, los priostes y los que cargan o manipulan las imágenes sagradas de los santos y las vírgenes utilizaban un paño (textil tradicional elaborado en telar de cintura y que adquiere connotaciones sagradas) para establecer contacto con las imágenes, dicha situación aún puede observarse en los rituales de la Semana Santa a través de la personificación de los apóstoles, quienes utilizan dicho textil al momento de tocar la imagen de Jesús en Viernes Santo, así como la cruz, clavo y corona de espinas en la que se simboliza la pasión y crucifixión. Esta función deberán cumplirla en la otra vida quienes en vida participaron en las actividades rituales antes mencionadas y necesitarán de la ayuda de un paño para llevarla a cabo satisfactoriamente.

“Los hombres llevan paño para cargar al señor, el cordón y el rosario nos sirve para cuando nos saquen del purgatorio, entonces San Francisco y la Virgen del Carmen. Porque uno está en el purgatorio quemándose, y la Virgen del Carmen está arriba en las nubes y agarran el cordón para sacar el alma de ahí. Todo tiene puesto, los niños van de pasada al purgatorio” (Vega, C., entrevista, 2013).

En la celebración de las cofradías y los rezos, existen personas especializadas en algunas tareas tal y como la preparación de los alimentos (sopas, guisos, tamales y

tortillas) y las bebidas (café, chocolate, chicha y refrescos naturales) cuya obligación recae en las comideras, fresqueras, y nixtamaleras de la localidad.

“Antes así se hacían los tamales, en el suelo envolvían los tamales, no ocupaban tarro, en la misma hoja que ocuparon para envolver, la tendían en la mañana para darle vuelta a los tamales, ahí amontonaban el tamal, y la rezadora repartía, nunca se ocupaba tarro, ahora en tarro. Las que son nixtamaleras se amarran la cabeza para hacer los tamales, porque dicen que allá en la otra vida las señoras hacen tamales así amarradas de la cabeza” (Guzmán, A., entrevista, 2013).

Otra obligación la constituye la colocación de las raciones y el reparto de los alimentos y las bebidas, la cual recae en la rezadora quien es la encargada frente al altar de preparar las raciones de alimentos para cada persona según su género y sus aportaciones para con la familia que celebra el rezo o la cofradía, mientras que ella designa a una o dos mujeres para que repartan los alimentos entre la comunidad que se ha hecho presente a la casa del mayordomo o capitana.

“En los rezos, la rezadora y todo el que reparte almuerzo se amarra así es porque así van ante Dios, las tamaleras antes todas amarraditas de la cabeza, se sentaban en el suelo, hojas ponían ahí y se ponían a envolver los tamales, así van a llegar ante Dios. Antes aquí tendían hojas y ahí desvaciaban los tamales y los ponía a repartir, dicen que ese rezo tienen que presentarlo quemando candelas en el altar de las Ánimas, yo ya lo he soñado a la señora con un montón de tamales ya bien podriditos, y dice que esta penando con ellos porque no me han entregado, los tiene que entregar para que esté bien” (Vásquez, N., entrevista, 2014).

Según los cofrades de Panchimalco, en la otra vida al igual que la terrenal, se llevan a cabo la celebración de las cofradías y las mujeres y hombres que han servido a los santos y las vírgenes seguirán sirviéndoles en la muerte, por lo tanto no deben negarse en vida a cumplir dichas

obligaciones. Cuando un mayordomo, capitana o ayudanta ha servido a algún santo o virgen entrega cuentas de lo que hizo y no hizo, así como en el caso de los priostes y el Teta, quiénes deben de realizar las celebraciones tal y como la costumbre lo dicta.

“Esas frutas que se entregan en tiempo de fiesta, todo está allá, porque yo como estaba enferma y tenía a cargo aquella crucita en la calle a San Isidro, dicen que rezaban y por ahí había un señor que tenía naranja lima, ahí venían a comprar, dieron para el 24 y el 31, allá está (la fruta), me enseñaron, están sentados en el petate los canastos, ahí está el petate tendido y ahí están los canastos, tapados con unas mantas, entonces me dijo una señora 'mire, aquí están los que han dado tus hijas, aquí está todo, ya está recibido' ahora si vos regalas un poquito de café allá está todo” (Guzmán, A., entrevista, 2014).

Así como el relato de una de las hijas del Teta que falleció en el año 2001, quién estuvo más de 50 años en su cargo y en los momentos de agonía dijo muchas cosas relacionadas a la otra vida, las cuales han servido de ejemplo a miembros de la comunidad sobre la importancia de llevar a cabo las celebraciones. Puesto que en la otra vida las jerarquías que existen se hacen manifiestas tal y como son en la actualidad en Panchimalco

“Mi papá antes de morir dijo muchas cosas, pasó todo un día en cama como dormido que no despertaba, y me dijo que él estuvo allá, que fue a misa con la insignia de no me recuerdo que señor, y que estaba vestido como seminarista, que allá estaba en el convento” (Vásquez, R., entrevista, 2016).

4.2.2.2.3 EL DESTINO DE LOS MUERTOS EN PANCHIMALCO

Finalmente surge una interrogante ¿cómo conciben los cofrades de Panchimalco el lugar donde habitan los muertos? Para responder dicha interrogante es necesario retomar lo antes expuesto por López Austin (1980) y Lara Martínez (2010), en relación a los caminos de los muertos, puesto que existe una continuidad sociocultural en la concepción que poseen los indígenas de Panchimalco en torno a los rumbos que el alma tomará según su actuación en la vida. Dicha concepción se encuentra permeada de la conflictividad étnica que ha caracterizado a la localidad, puesto que los indígenas conciben al ladino como malo, avaro y rico, el cual no tiene entrada en la otra vida.

“La gente dice que la persona que ha sido buena en el mundo, y se muere se va a ir en una calle espinosa, vereda, donde costaba la pasada, y el que era rico, esos van en una calle enflorada, pero dicen que era la calle del infierno” (Vega, C., entrevista, 2013)

No obstante, el primer obstáculo que el espíritu debe de sortear es el atravesar los mares que existen en la otra vida, donde la ayuda de los perros es fundamental.

“Antes decían que el señor tiene dos perritos y esos son los que pasan el mar, contaban unas abuelitas que no viven que cuando no es hora de llegada, el señor suelta a esos perros para que no se acerquen, y eso si lo puedo creer, porque un señor de aquí del cantón Azacualpa, dice que estaba comiendo el dueño y no le hacía caso al perrito, no le daba de comer, y tuvo la gracia de hablar el perrito, y le dijo: ‘solo vos querés comer y no sabés si yo tengo hambre’, por eso es malo no darle un bocado a un perro, eso nos ha servido de ejemplo para creer porque el

perro no puede trabajar ¿cómo se va a ganar la vida? En cambio las aves no hacen nada y tienen su alimentación” (Oviedo, C., entrevista, 2013)

Cuando es hora de llegada, y la persona fallece debe de cruzar dichos mares:

“Ellos cuidaban a los perritos, chuchito que llegaba le daba su tortilla, y decía que el chuchito aunque tenga hambre no puede pedir, porque no puede hablar, por eso al chuchito hay que darle su tortillita, a mi papá le gustaban los chuchitos. Decía que de la colita, de la colita te vas a agarrar, y si no le das nada al chuchito, cuando te morís ni te va a hacer caso, porque ahí, como le diste de comer, cuando él te va a ver, se va a dar vuelta y te vas a agarrar de la colita y te va pasar el mar al otro lado. Mi papá decía que al perrito no se pega, el perrito se cuida, porque si te llega a mirar es porque tiene hambre. Cuando vivíamos aquí ya, cualquier chuchito que llegaba, mi papá le daba su tortilla, por eso decía que el perrito tenía contenido” (Vásquez, N., entrevista, 2014).

Con el obstáculo del mar franqueado por la ayuda del perro, el espíritu debe de pasar por otro camino según le indiquen quiénes los resguardan:

“Decían que se pasaban siete mares, uno limpio, uno sucio, uno de sangre y uno de materia, y después de los mares llegás donde te reciben. Después del mar dicen, que si has sido bueno te vas a ir por esa calle espinosa, pero espinero que hay, te vas trabando, y si sos malo te vas a ir por la otra calle, limpia la calle con flores de pascua colorada, el que se va en esa calle, allá adelante, como trueno cuando a saber dónde caen. Y el que no es de esos, ahí está un señor, y el señor solo le hace así con la mano, ya sabemos que tenemos que pasar el camino de espina. Y esa flor, la pascua, dicen que si los vas a tronchar uno como grita, como esa flor es hueca adentro, grita y chillá. Esa calle dicen que es la calle antigua a Rosario” (Vásquez, N., entrevista, 2014)

Los cofrades de Panchimalco consideran que la calle antigua a Rosario de Mora es la calle adornada de flores y donde van las almas malas, mientras que la calle que conduce hacia el norte es la calle del camino de espinas. Es

por ello que algunas ancianas de la localidad no utilizan zapatos, sino que suelen andar descalzas por las calles, debido a que los señores que custodian dichos caminos así se lo ordenaron cuando estuvieron enfermas gravemente.

“A mí me han prohibido los zapatos, yo tuve una gravedad, pero yo pasé un día entero yo no sentí el día, yo sentía que andaba andando. Me hicieron pasar en un espinero, pero espinero, ahí me hicieron que pasara y pasé, había un palo de flor de ensarta roja y en medio amarilla, y estaba ahí donde pasa la vereda, a uno lo están cuidando dos señores, uno al inicio y otro al final, yo pasé y ni una espina me picó, y cuando salí un señor me preguntó si me habían picado las espinas, y yo le dije que no, no se vaya a poner zapatos, usted tiene que andar descalza, no le va a pasar nada, ande donde ande no me va a pasar nada. Esos señores están con una varita y están sentados, me dijeron que había venido a pasear, que ya me iba a ir. Así que yo no me he puesto ‘ginas’ pero la vida me dio un par, y ¿crees que me la pude poner? No me la pude poner, sentía que se me ensartaban las espinas en la planta del pie, no me las puse, no me las pude poner” (Guzmán, A., entrevista, 2014).

Según los relatos, el alma de los muertos inicia la otra vida en Panchimalco, siendo la iglesia El Calvario la entrada de la otra vida y es ahí donde los señores que lo resguardan, dictaminan si la persona puede entrar o no y donde a su vez se preparan los alimentos para todas aquellas almas que habitan la otra vida.

“Los muertos dicen que las cruces que están afuera del Calvario no son cruces, sino que dos señores, uno más anciano que otro, pero son dos y esos quieren flores, cuando pasés lleváale flores, me dijo el muerto, eso se le pone a las cruces. Adentro del calvario está el propio, es un chiquito, ese me dijo él que es un muchacho, está bien contento, dice que ya voy a pasar por ahí, pero ahora que me enseñó, está cuidando dos volcanes de maíz, así que esa fruta que vienen a dejar ahí no es fruta, sino que maíz. El calvario está bien parejito, no hay barranco (elevación) sino que es plano” (Guzmán, A., entrevista, 2014)



Fuente: archivo personal, cruces con flores en la entrada a la Iglesia El Calvario, Panchimalco, 2016

En cuanto a las características de Panchimalco, los ancianos aseguran que no es como ahora, sino que es pura montaña, porque antes así era el pueblo.

“Dicen que El Calvario es una montaña, los que se mueren dicen que ahí está padre Jesús y le pasa dando riata a uno, dicen que esta una pilita ahí, los que se morían y volvían contaban”. (Vega, C., entrevista, 2013).

La iglesia El Calvario, ubicada en el barrio del mismo nombre juega un papel importante en el camino que los muertos transitan:

“La gente que se muere dicen que en El Calvario hay una pila de agua, yo digo que será cierto, porque una vez soñé con la pila, donde está la cruz ahora, así es la pilita, chiquita, con el agua bien zarquita, pero no me dieron lugar que lo beba, porque no era hora que me fuera. Cuando uno se muere es malo que bajen por esta calle, porque no pasan enfrente de la iglesia” (Vásquez, N., entrevista, 2014).

Muchas personas que han estado en peligro de morir y las parturientas, han tenido sueños sobre la otra vida, donde aseguran que transcurre al igual que en el Panchimalco actual. Las personas van a misa, los hombres cultivan el campo, las mujeres preparan los alimentos y los reparten como en las cofradías.

“Yo hace como cuatro año, a saber porque, pero soñé que iba a buscar a un mi tío en la otra vida, y pasaba por una calle donde se miraba un gran caserío, puros ranchos de zacate, ahí estaba él. Después seguí andando y ahí estaban las mujeres en un tendal moliendo el maíz en piedra para hacer las tortillas, así como lo hacían antes en las cofradías. Entonces le pregunté al que los estaba dirigiendo que si tenía trabajo para mí, y me dijo que sí y me dio mis tareas, viera todo aquello bien bonito cultivado de todo, milpa, rabanera, tomatra, de todo” (Pascual, G., entrevista, 2015)

En aquel lugar las almas eran alimentadas por lo que ofrecen sus familiares en los rezos que les hacen, y las encargadas de repartir aquella comida eran las rezadoras y sus ayudantas.

“Yo he escuchado que en la otra vida uno hace cola para que le den su comidita, que hay tres caminos, en uno están repartiendo frijoles blancos, en otro frijoles rojos y en el otro arroz aguado. Pero dicen que al espíritu no le gustan los frijoles rojos solo los blancos y el arroz aguado, que ahí están las rezadoras con los galones de frijoles rojos que nadie los quiere” (Martínez, F., entrevista, 2015).

Los alimentos entregados son aquellos predilectos por las almas y que han sido ofrecidos en los rezos, es por ello que algunas personas no dan frijoles rojos en los mismos, puesto que al alma no le gustan. Incluso las rezadoras de antaño cuando oficiaban un rezo se negaban a repartir ellas el frijol rojo entre los invitados, puesto que al ser un alimento que no le gusta a las almas, ellas estarían pensando en la otra vida.

Para los cofrades la utilización de todos los elementos en las diferentes fases del ritual se encuentran justificados en la otra vida. Por ejemplo el uso de huacales de morro, las más ancianas manifiestan que si en vida no se utilizó huacal de morro en la otra vida será en la mano que las cafeteras les servirán el café. De igual forma la utilización del paño en los momentos sagrados, puesto que dicen que aquellas mujeres que no lo utilizaron o no se lo pusieron en el ataúd, se están tapando con las manos la cabeza en la otra vida.

En el caso de que la persona difunta es un niño, los cofrades creen que éste al morir es recibido en la otra vida por la Virgen del Rosario, quien los protege. Así lo contó una cofrade quien de la decepción que sintió tras la pérdida de su hijo, experimentó una aparición de la Virgen del Rosario quien le aconsejó que si no dejaba de llorar iba a aventar al niño (su hijo) que llevaba en los brazos.

Aquellas personas que cometen incesto o utilizan algún método anticonceptivo, según la creencia en las zonas rurales, en la otra vida no son personas sino que son animales. Razón por la cual en algunas zonas las mujeres y los hombres son reacios a cualquier método de planificación familiar hasta el punto de ser ridiculizados por la comunidad si los utilizan, al llamarlos “pastilleros”.

4.3. FASES DEL RITUAL MORTUORIO EN PANCHIMALCO

4.3.1. PRIMERA FASE: SEPARACIÓN DEL TÚNAL DEL CUERPO DEL DIFUNTO

La primera fase del ritual mortuario corresponde a la separación física entre el cuerpo y el *túnal* del difunto, el cual abandona su morada corpórea y se aloja cerca del cadáver esperando la realización ritual para su desprendimiento definitivo. Como ya se ha mencionado en el apartado anterior sobre el *túnal*, los habitantes de Panchimalco consideran que este puede salirse y causar la muerte de una persona, siendo el viaje definitivo el que experimenta una persona al morir. Sin embargo, según los cofrades indígenas de Panchimalco, existen augurios de muerte que preparan al grupo doméstico para lo peor.

Cuando un adulto se encuentra próximo a fallecer producto de alguna enfermedad o padecimiento que ha puesto su estado de salud delicado, este sufre una serie de apariciones de familiares difuntos que lo llegan a visitar a su casa. En dos de los casos investigados, ambos adultos mayores de 90 años recibieron la visita de sus familiares del sexo femenino más cercanas, uno de ellos decía que su esposa lo había llegado a visitar y a platicar con él, mientras que el otro aseguraba que su madre lo había visitado y le había ofrecido un lugar donde poder levantar su casa allá en la otra vida.

Dichas visitas de las almas de los difuntos, inician en la celebración de las Ánimas Benditas y los Fieles Difuntos, puesto que según la creencia local, el 1 de noviembre suben al pueblo las almas de todos los difuntos a una fiesta, para que sus familiares les entreguen las reliquias que necesitan llevar de regreso, dichas reliquias son flores y candelas. Según la esposa de uno de los adultos mayores, fue a partir de esa fecha que

las almas de los familiares de su esposo iniciaron las visitas en su casa de habitación ubicada en el barrio El Centro.

A partir de ese momento, las almas de los familiares visitaban con mayor frecuencia y cantidad a su esposo, puesto que inicialmente solo era su madre quien lo visitaba, pero con el pasar de los días llegaban a platicar con él sus hermanos y cuñado, a decirle que no se preocupara, que ellos le ayudarían a levantar su casa cuando llegue a la otra vida. De igual manera el otro adulto mayor recibió la visita de sus familiares, solo que en vez de su madre la que había llegado por él era su difunta esposa.

Cuando la persona se encuentra en este estado crítico emocionalmente tras la pérdida de algún familiar o tras una enfermedad grave, inician sueños relacionados a la otra vida. Es muy frecuente escuchar a personas que mencionan que han recibido visita de sus familiares muertos y que estos les han ofrecido alimentos, lo cual vaticina un pronto deceso, tal y como una de las informantes le dijo a la rezadora al contarle su experiencia asegurando que no iba a durar mucho.

El punto que marca la aceptación y el pase de entrada al mundo de los muertos, es la ingesta de alimento durante esas visitas o esos sueños. Según uno de los informantes, muchas personas tienen esos sueños y visitas, pero no todos se encuentran listos para ser recibidos en la otra vida, puesto que una vez él soñó con ese lugar donde a cada persona la repartían su alimento y a él (por ser del mundo de los vivos) le dieron una porción de carbón.

Sin embargo, la mayoría de los que efectivamente fallecen comen los alimentos que los muertos les ofrecen. Tal es el caso de uno de los adultos mayores, a quién su esposa le preparaba su comida y este la rechazaba argumentando que ya había comido, que su mamá le había

dado de comer. Junto a esto surgen una serie de apetencias difíciles de cubrir, puesto que el otro adulto mayor le pedía a su hija que le diera de comer tortillas de maíz molido en piedra, tal y como las ingerían en su niñez y juventud.

Acto seguido, el difunto comienza lentamente a desprenderse del alma, puesto que ésta al haber ingerido los alimentos que los muertos preparan, inicia su recorrido a la otra vida, abandonado momentáneamente el cuerpo del convaleciente y que las personas de la localidad interpretan como sueños o agonía. Puesto que uno de los adultos mayores le dijo a su esposa que ya venía del monte, a pesar que se quedó todo el día acostado en la cama. Mientras que el otro decía que ya venían por él y que debía de irse, gritando “ya me voy, espérenme”. Este estado de convalecencia permite que el alma de la persona a punto de morir salga del cuerpo y viaje con el alma de los otros difuntos de la familia que la visitan y es por ello que muchas veces se escuchan comentarios de ese tipo donde la persona que está próxima a morir narra que ha andado en otros lugares que con anterioridad frecuentaba.

Otro punto de suma importancia dentro de la concepción de los cofrades indígenas de la localidad, es que al momento de morir, la persona debe de pedir perdón a la tierra para lo cual ésta solicita que lo bajen en un petate a la tierra, muchas veces muriendo en ese momento y otras veces muriendo momentos después. Lo importante acá es el hecho de pedirle perdón a la tierra por todo lo que ha hecho en ella. De los cinco fallecidos por muerte natural, cuatro de ellos pidieron ser bajados a la tierra.

“Cuando se está muriendo uno, lo bajan al suelo en un petate porque lo pide perdón a la tierra, si no lo bajan a uno es un pecado, porque no pidió la tierra, uno pide la tierra. Como ya va de camino uno pide la tierra y por eso los bajan, y sino los castigan allá. Una señora fue a rezar porque se había muerto un señor, y cuando llegó había estado en la cama toda la mañana, entonces vino la rezadora y le dijo que tenían que bajarlo al suelo para rezar. A mi mamá la bajamos en la tierra” (Vásquez, T., entrevista, 2014).

¿Por qué los bajan a la tierra? Al respecto existe una explicación local sobre la importancia de la tierra para la vida del ser humano y la reciprocidad.

“Antes cuando alguien estaba en agonías o se moría lo bajaban al suelo en un petate porque quiere el perdón de la tierra, porque tanto que le hacemos a la tierrita, por eso quiere el perdón de la tierra. La tierra nos mantenía y la tierra nos iba a comer, porque la tierrita da todo el fruto, maicito, frijolito, ahí nos está manteniendo, pero los vamos a morir y la tierrita nos va a comer” (Guzmán, A., entrevista, 2012).

Aquellas personas que en vida han viajado mucho, tardan más tiempo en agonía puesto que según los cofrades indígenas de la localidad, el alma del difunto debe de recorrer antes todos los lugares por los que ha andado para poder morir: “Dicen que el que sale a andar lejos, tarda en morir, agoniza bastante uno, y cuando ya vino se tiempla” (Vásquez, N., entrevista, 2014).

Algunos de los agonizantes no logran morir hasta que una de las preocupaciones que poseen se disipa. Tal es el caso de un adulto mayor de 60 años quien se encontraba grave de salud y a punto de morir. Según relataron en el velatorio, el señor no lograba morir debido a la preocupación que tenía de que su madre lo viera morir y ésta se pusiera mal de salud. En este caso el agonizante, justo antes de morir, le dice a su madre que vaya por algo fuera de la casa y es en ese momento logra morir.

Con la muerte de la persona se logra la separación inicial del *túnal* y la entidad corpórea que lo recubría, sin embargo, este no puede abandonar aquel lugar en el que ha muerto hasta que se practiquen una serie de procedimientos rituales, que se describirán en la última fase.

4.3.1.1. PREPARATIVOS DEL CUERPO Y LA VELACIÓN

En ambos casos cuando las personas han fallecido, son sus familiares más cercanos (abuelos, padres, compañeros de vida, tíos, hermanos, hijos y nietos) quienes toman las decisiones. Si la persona que ha fallecido aún posee a sus padres con vida, son estos quienes deciden e indican el inicio de los preparativos, caso contrario es en los hijos y nietos en quien recae la responsabilidad. En cuatro de los casos observados la decisión fue tomada por los hijos más cercanos al difunto, con los que compartían casa de habitación o vivían en las proximidades. En los otros cuatro fueron los padres y los tíos de los difuntos quienes tomaron las decisiones respecto a los preparativos.

Para que la comunidad se dé cuenta del fallecimiento de uno de sus miembros, la familia doliente envía a alguien al campanario de la iglesia Santa Cruz de Roma o a alguna de las ermitas de los cantones, para que repiquen las campanas y las personas puedan acercarse a mostrar sus condolencias. A su vez, buscan a las cafeteras quiénes elaboraran el café y lo repartirán junto con pan a las personas que lleguen a la casa.

En el caso de los fallecidos por muerte natural, uno de los primeros pasos es buscar a la rezadora que oficiará los rezos y demás preparativos para el difunto, para lo cual designan a varios miembros del grupo familiar para que localicen a la rezadora y le soliciten su acompañamiento en el proceso.

Cuando la muerte ha sido violenta, es uno de los familiares el que se encarga de hacer los viajes y trámites respectivos en Medicina Legal en San Salvador para que puedan entregarle el cuerpo del

difunto. En ambos casos solicitan los servicios funerarios de preparación del cuerpo, transporte fúnebre (el vehículo que traslada el ataúd), ataúd de madera (generalmente el más económico), cortinas, candelabros, y un crucifijo. Si los servicios cubren los rezos posteriores, incluyen recuerdos con algún versículo de la biblia y la foto del fallecido. Las funerarias que con mayor frecuencia prestan sus servicios en la zona son: Los Álamos y Molina. Los gastos funerarios son cubiertos comúnmente por los miembros del grupo doméstico y con el apoyo de la comunidad, nunca se deja a la familia doliente sola.

Se elabora un pequeño altar con las flores que la comunidad lleva, la cual en su mayoría es barbona de color amarillo y rojo (*Caesalpinia pulcherrim*), así como flores que compran en la capital de color amarillo y blanco, veraneras (*Bougainvillea spectabilis*) y hojas de croto (*Codiaeum variegatum*) entre otras. Se coloca una cruz de manera en el suelo, una candela y un huacal o vaso con agua con algunas flores barbonas en su interior. Justo atrás se encuentra un cuadro de la Virgen del Carmen. Algunas personas buscan a los altareros locales para que puedan confeccionar un altar de papel y en elevación donde se colocan los elementos antes mencionados. En algunos cantones se acostumbra a hacer un arco de bejuco “chupamiel” en posición vertical y ahí se colocan las flores.

La persona designada para vestir el cuerpo del difunto debe llevar consigo los elementos necesarios para colocarlos en el féretro. En los casos de muerte violenta, por el impacto que generan los asesinatos, no se les coloca la mortaja blanca. A las personas que fallecen naturalmente se les manda a elaborar una mortaja blanca

que llevarán encima de sus mejores ropas. En ambos casos se les coloca un escapulario de la Virgen del Carmen en el cuello y un cordón de San Francisco el cual amarran a la altura de la cintura, dichos elementos sirven para que el alma del difunto sea sacada del purgatorio por intercesión de los santos antes mencionados.

De igual forma se les coloca un paño color negro, textil que elaboran las mujeres en telar de cintura y que comúnmente algunas familias poseen y guardan para este momento; si el difunto es hombre se coloca el paño en los hombros y si es mujer se les coloca en la cabeza a manera de manto. A la altura de la cintura, entre el cordón y la mortaja se les coloca una manta pequeña. En el caso de los hombres se les coloca el sombrero que utilizaron en vida a la altura de los pies, así como un pañuelo, tanto para hombres y mujeres le colocan en el ataúd sus mejores ropas. El cuerpo debe de ir sin zapatos. En algunos casos también se le coloca al difunto una pequeña cruz elaborada de las palmas que son bendecidas en domingo de ramos.

Mientras que las mujeres más ancianas de la localidad recolectan durante años el cabello que se desprende cuando se peinan, este cabello lo van agrupando y guardando ya que será colocado en el ataúd. Esta práctica responde a la creencia que el alma antes de morir y desprenderse completamente del cuerpo debe recoger todos los cabellos que la persona ha botado a lo largo de su vida. El cabello se encuentra asociado a los centros de energía anímicos (López Austin, 1980: 240).

4.3.1.2. MUESTRAS DE CONDOLENCIAS DE LA COMUNIDAD

Con las obligaciones cubiertas para la ceremonia, los miembros de la comunidad se hacen presentes paulatinamente mostrando sus condolencias y apoyo a la familia que se encuentra de luto. Todas las personas llevan diferentes ofrendas a la familia según sus posibilidades, siendo comúnmente flores (las cuales son cortadas por las personas de los patios de sus casas o en los caminos) y candelas acompañadas de limosna para que la familia sufrague algunos de los gastos. Las flores que según sus habitantes poseen más valor son las flores del campo, especialmente la flor barbona (*Caesalpinia Pulcherrima*), la cual es utilizada en diversos rituales para el llamado del tunal puesto que es la que más le gusta al alma.

Otras personas que han sido cercanas a la familia y al difunto colaboran enviando azúcar, pan dulce y maíz, lo cual servirá para la preparación de los alimentos que se repartirán a todos los visitantes. Según mencionan las mismas personas, ante la muerte de alguien la comunidad apoya mucho y recaudan incluso hasta mil dólares en limosna para hacerle frente a los gastos del sepelio. Por la mañana generalmente quiénes visitan a la familia doliente son las mujeres, debido a que muchas de ellas desempeñan sus labores en el hogar, mientras que en la velación por la noche son los hombres quiénes se hacen presentes.

En la noche de la velación la rezadora acostumbra rezar un rosario para el difunto, no obstante, si la persona o su familia pertenece a alguno de los movimientos eclesiales de la parroquia, los miembros de este se hacen presente a orar y cantar. En dos de los casos fueron los miembros del movimiento neocatecumenal “el

camino” y el movimiento de encuentros conyugales quienes se hicieron presentes. Algunos hombres se dedican a los juegos de azar (jugar cartas o como comúnmente llaman “naipear”) mientras el resto inicia pláticas recordando al difunto.

La velación se convierte en un lugar de reunión familiar y comunitaria, donde los parientes que han abandonado la localidad para formar sus hogares en otras ciudades comienzan a llegar a la casa del difunto, reuniéndose de esta manera toda la familia y la comunidad demostrando su afecto, dejando a un lado las diferencias personales, pues en algunos de los casos existían pugnas entre diversas personas. Otro aspecto importante es que en los casos analizados, se hicieron presentes a la velación personas que se congregan en diferentes iglesias evangélicas, así como indígenas y ladinos del lugar. Los familiares fijan la hora del sepelio, que generalmente es por la tarde, de esta manera las personas que asisten a la velación saben a qué horas deben hacerse presentes el siguiente día.

4.3.2. SEGUNDA FASE: ENTIERRO

Con la velación terminada, a la mañana siguiente se inician los preparativos para el entierro del difunto, desde muy temprano comienzan a llegar las mujeres que ayudarán a la familia a preparar los alimentos y bebidas que se repartirán a los asistentes. A las 9:00 am la rezadora que se ha buscado con anticipación oficia un santo rosario con el cuerpo del difunto presente (sobre el rezo del rosario se reflexionará en la tercera fase); al término de éste, aproximadamente a las 10:30 am se reparte a todos los asistentes lo que ellos llaman *matashkal*, que son dos tortillas con sal que dan en la mano a cada persona. Según los cofrades indígenas, dichas tortillas con sal al igual que todo lo que se hace en el

ritual es entregado y necesario para el alma en la otra vida. Sobre la tortilla con sal las personas dicen:

“En los rezos de los muertos se da la tortilla con sal, porque tiene contenido, dicen que precisa dar la tortilla con sal porque es lo primero que va a presentar el alma, como dicen que nosotros estamos haciendo un rezo, estamos comiendo pero él lo está recibiendo. Es malo dejar la tortilla, uno debe de comérsela” (Vásquez, T., entrevista, 2014)

Mientras tanto las comideras se encuentran preparando aun los alimentos, los cuales pueden ser de varios tipos sin embargo, según algunas personas no es bueno que en los rezos se guise la comida y se cosa la masa para los tamales, y es que las almas prefieren dos tipos particulares de alimentos: el arroz aguado y los frijoles blancos con alguashte (salsa elaborada a partir de semilla de ayote tostada y molida).

“Dicen que es malo dar cualquier comida, los frijoles blancos tienen gran contenido, frijoles blancos con alguashte, repollo, tomate y cebolla, dicen que es malo guisar, también cocer la masa de los tamales, deben de dar el pollo en arroz aguado, los que tienen pisto dan pollo” (Vásquez, N., entrevista, 2013).

Sin embargo, algunas de las personas no comparten dicho pensamiento o no pueden costear la elaboración de determinados alimentos, y en cuatro de los rezos observados se ofrecieron gallinas y pavos guisados, mientras que los restantes cuatros elaboraron arroz aguado de pollo. Al momento de repartir, la rezadora se coloca frente al altar del difunto y las comideras le llevan la comida preparada, ahí designa a dos mujeres para que reparta los alimentos que inició a racionar. Primero se reparte a los hombres, luego a las mujeres y por último a los niños, dependiendo de la cantidad de personas y maíz que la persona haya comprado así será la cantidad de tortillas que se da, la cual puede variar entre 3 y 8 tortillas por persona. En algunos lugares, generalmente en los cantones, debido a las condiciones del transporte colectivo el almuerzo se efectúa posteriormente al entierro cuando la familia doliente y los acompañantes regresen del panteón a la casa.

La hora destinada para cualquier entierro es a las 2:00 pm, si se hace más temprano la gente opina que es malo, y peor aún si se lleva a cabo a las 12:00 pm. Cuando el fallecido es de alguno de los cantones más lejanos, estos llegan con anterioridad al cementerio y esperan que sean las 2:00 pm para proceder al entierro. Las personas que fallecen en el casco urbano, sus familiares inician, a las 2:00 pm aproximadamente, a salir de la casa cuando llega el carro de los servicios funerarios. Anteriormente las funerarias no prestaban servicios en la zona, eran los hombres de la localidad quienes debían de cargar en un *tapesco* el cuerpo del difunto y hacer la procesión por la calle La Ronda hasta llegar al cementerio.

No obstante, actualmente la mayoría de personas contratan servicios funerarios, quienes en el carro fúnebre trasladan el cuerpo del difunto. Antes de iniciar el recorrido, al ataúd debe de ser sacado del lugar donde ha estado los últimos dos días. Este debe ser sacado con la cabeza al frente y no por los pies, ya que se cree que el muerto se llevará a los presentes y estos pronto morirán. En dicho momento la rezadora agarra flores y comienza a barrer el lugar donde ha estado el cuerpo diciendo “Veníte, levántate, vámonos”, haciendo referencia al alma. Los entierros que se pudieron observar provenían de los barrios El Centro, San José, Concepción y El Calvario, y uno del cantón Los Troncones.

Según los cofrades indígenas de Panchimalco, el cuerpo del difunto debe ir en procesión por la calle La Ronda y pasar frente a la iglesia Santa Cruz de Roma, que tras el paso del difunto repican las campanas indicando que el entierro va rumbo al cementerio. No obstante, algunas de las familias deciden por cuestiones de tiempo recortar el recorrido. Únicamente hubo un caso en el que posteriormente a una misa de cuerpo presente, el carro fúnebre bajó por una de las calles aledañas a la

iglesia para incorporarse a la calle La Ronda. En dicha incorporación según quienes acompañaban el sepelio, el carro debía subir en dirección al norte pero los familiares del difunto deciden que este debe dirigirse rumbo al sur donde se encuentra el cementerio.

Los hombres son los encargados de elaborar la sepultura, y las mujeres de llevar las flores en el recorrido por las calles principales. Al momento de la llegada a la iglesia El Calvario, las mujeres que acompañan la procesión colocan flores a dos cruces de madera color verde que se encuentran en el camino al cementerio, y es que según sus habitantes, dichas cruces en la otra vida son señores y ellos lo que necesitan son flores: “Los muertos dicen que las cruces que están afuera del calvario no son cruces, sino que dos señores, uno más anciano que otro, pero son dos y esos quieren flores, cuando pases lleváale flores, me dijo el muerto, eso se le pone a las cruces” (Guzmán, A., entrevista, 2012).

Posteriormente se dirigen hacia la entrada del cementerio municipal, a una pequeña caseta que llaman “caja de agua”, la cual posee unas bancas de cemento pegadas a la pared y un rectángulo de cemento donde se puede colocar el ataúd del difunto mientras se encuentra lista la sepultura. Anteriormente, los difuntos eran trasladados sobre los hombros, y en la actualidad algunas familias aún cargan el cuerpo de sus familiares en los hombros hacia el cementerio. Uno de los ocho casos observados, los hombres de la familia cargaron en los hombros al difunto desde la iglesia El Calvario hasta la caja de agua.

Al colocar el ataúd en el interior de la caja de agua, los familiares y cercanos al difunto se aglomeran en torno a él y se despiden por última vez. Este es uno de los momentos más críticos, puesto que es el último momento en el que el cuerpo del difunto estará con sus familiares antes

de ser enterrado. Dicho momento es acompañado por el canto de la rezadora (Ver anexo 1)



Fuente: archivo personal, ataúd de una difunta del cantón Los Troncones, Panchimalco, 2015.

Tras finalizadas las despedidas, la ventanilla del ataúd es cerrada y los hombres lo trasladan hasta la sepultura que han elaborado previamente, las mujeres llevan las flores y las tienen en su regazo mientras lentamente colocan el ataúd a más de un metro de profundidad. La cabeza del difunto debe ir rumbo al oeste mientras que la cruz rumbo al este, es decir, a los pies del difunto, esto se hace, según los cofrades, para que el espíritu del difunto pueda agarrarse de la cruz al momento de salir de la tierra.

Los hombres son los encargados de rellenar el agujero con la tierra que extrajeron del mismo, y al finalizar, las mujeres se encargan de colocar todas las flores en el montículo de tierra de la tumba. En ese momento la rezadora previa orden de la familia doliente informa a los presentes el día en que se llevará acabo el rezo de tres días, el cual en algunas ocasiones se realiza después del entierro, esto depende de la hora y el día que la persona haya fallecido.



Fuente: archivo personal, mujeres de la familia Silvestre-Vásquez, colocando flores en la tumba de Nicolasa Vásquez (Q.E.P.D), Panchimalco, 2015

En cuanto al cementerio de Panchimalco, es necesario hacer una reflexión en torno a la posición que ocupan las tumbas en dicho lugar, y es que según sus habitantes existen tres categorías las cuales se definen en torno a la proximidad, la superficie del terreno y el precio. La primera categoría es la más cara y se encuentra más próxima a la entrada principal del cementerio y su superficie es plana y con pocas pendientes. La segunda categoría posee un menor precio, su superficie es inclinada. Mientras que la tercera categoría es la que la gente comúnmente llama el barranco, que son las tumbas que se encuentran en los bordes de la montaña en la que se encuentra el cementerio. Existen muy pocos mausoleos y estos en su mayoría son de familias ladinas, mientras que las familias indígenas en raras ocasiones los construyen.

Con el entierro se pone fin a la unión entre el cuerpo y el *túnal*, e inician los procedimientos para que este llegue a la otra vida.

4.3.3 TERCERA FASE: REZO DE LAS ÁNIMAS

Desde la perspectiva local, el *túnal* de la persona fallecida se encuentra aún en el mundo de los vivos, generalmente en la que fue su casa de habitación en vida. El *túnal* debe de iniciar el recorrido al mundo de los muertos, para ello es necesario que la familia realice una serie de

procedimientos rituales que logren desprenderlo del mundo de los vivos y facilitarle su viaje.

Posteriormente al entierro del difunto, se inician una serie de rezos que tienen como objetivo el descanso eterno del alma. El día en el que se lleva a cabo el entierro se avisa a los presentes la hora y el día del rezo de los 3 días. Como bien se mencionó anteriormente, el rezo que la rezadora lleva a cabo es un santo rosario, el cual posee algunas diferencias respecto a la estructura que posee comúnmente en la capital. El primer aspecto que se debe de tener claro es el de los misterios y qué día corresponden cada uno de ellos. Los días lunes y jueves corresponden los misterios gozosos, los martes y viernes los misterios dolorosos, y los miércoles, sábado y domingo los misterios gloriosos. No obstante al momento de rezar, las rezadoras de Panchimalco rezan 10 misterios. (Ver anexo 2)

4.3.3.1 REZO DE TRES DÍAS

El rezo de tres días se realiza tres días después de que el difunto ha fallecido, sin embargo, esto no quiere decir que 72 horas exactas después del suceso sino que por ejemplo, una persona ha fallecido un día lunes por la noche, su rezo de tres días sería el día miércoles. En los entierros observados, uno de ellos se llevó a cabo el mismo día en el que el difunto fue enterrado mientras que el resto casos sucedieron un día después del entierro.

Al regresar las personas que llegan café y pan dulce, aunque esto puede variar debido a que en uno de los casos dieron a los asistentes un vaso con gaseosa y una galleta salada, pero a la rezadora le dieron café debido a que las adultas mayores que

estaban presente así lo exigieron a la persona inexperta que se encontraba repartiendo. Posteriormente, los familiares que no residen en el municipio comienzan a irse, quedando únicamente aquellas personas que residen en Panchimalco.

El altar se encuentra a la altura del suelo y está constituido por flores, candelas, un vaso con agua y el cuadro de la Virgen del Carmen. Para el momento del rezo la familia saca un incensario de barro e incienso de castilla para que se sahumerie el lugar donde ha estado el cuerpo del difunto, de igual manera la rezadora sobre unas hojas de papel periódico elabora una cruz de hojas de flor barbona y coloca una flores al centro y en los cuatro extremos de dicha cruz. El altar se encuentra generalmente en el cuarto de habitación donde murió la persona, y es ahí mismo donde se efectúan los rezos.

Debido a que el espacio muchas veces es muy reducido, un buen número de personas se quedan afuera de la habitación y rezan desde el corredor de la casa. La rezadora se coloca justo en frente del altar hincándose en un *petate* y sentándose en una banqueta de madera. Antes de iniciar el rezo, con su paño se amarra la cabeza y de igual manera las personas que acompañarán el rezo se colocan un paño o una toalla sobre las cabezas.

Se reza un santo rosario, que dentro de las peticiones, se ofrendan oraciones a los santos y vírgenes que se celebran en el pueblo, así como a familiares del difunto que son nombrados en pareja. Dicho nombramiento se hace entre esposos y entre hermanos, remontándose a los familiares más ancianos que en la mayoría de los casos son los abuelos del difunto.

Finalizado el rezo, las encargadas de preparar los alimentos que ese día se compartirán con los asistentes, lo llevan frente al altar donde la rezadora se encuentra lista para elaborar las raciones y designar a una mujer para que reparta la comida. Tras finalizar la ingesta los alimentos, el familiar que ha asumido la responsabilidad de los rezos le indica a la rezadora el día en el cual se iniciará el rezo de nueve días. Algo muy importante que se debe de tomar en cuenta, es que según los cofrades indígenas, el rezo no puede hacerse durante la Semana Santa debido a que “la gloria” se encuentra cerrada. El rezo de los tres días marca el inicio de las ceremonias que se oficiarán para que el *túnal* logre irse de la tierra y emprenda su viaje hacia la otra vida.

Algo similar fue documentado por Pedro Cortes y Larraz, en relación a ciertos rituales propios de la provincia de San Salvador:

“...que en toda la Provincia de San Salvador usan los indios de una abusión nociva y es, 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 efecto viene el diablo, y haciendo un gran ruido en el tabanco de la casa se despiden, diciendo: adiós, adiós, dale muchas memorias a fulano y fulana. Esta ceremonia la llaman en mexicano *Nahuite*, que quiere decir última despedida” (Cortes y Larraz, 2000: 518)

4.3.3.2 REZO DE NUEVE DÍAS

El rezo de nueve días posee características similares respecto al de tres días, sin embargo, dicho rezo no se lleva a cabo nueve días después del entierro de la persona difunta, sino que se organiza a manera que el inicio del mismo sea un día domingo y su finalización en día lunes. Esto quiere decir que no es un rezo de nueve días, sino que nueve días de rezo los cuales

culminan en día lunes debido a que ese es el día de las ánimas benditas en el calendario religioso local. La familia del difunto fija la hora en la que se llevará a cabo el rezo, pudiendo ser por la mañana o por la tarde. Actualmente debido a obligaciones laborales, muchas personas optan por terminar el rezo un día domingo, para lo cual la rezadora en un día de la semana lleva a cabo un rezo doble.

La dinámica de los rezos no varía de la presentada al inicio del apartado de esta fase, lo que se modifican son los misterios según el día que el rezo se desarrolla. Es hasta el octavo día que existe una diferencia sustancial, y es que durante todo el día las mujeres de la comunidad se hacen presentes a la casa del difunto para elaborar los tamales que se repartirán finalizados el novenario.

Al noveno día o la terminación de rezo, éste se efectúa por la mañana puesto que se rezan los quince misterios del rosario. Al inicio las personas comienzan a llegar en mayor número que en los rezos anteriores y dan flores y candelas como ofrenda a la familia de luto. Dichas candelas en este rezo poseen una función importante, y es que antes de que la rezadora inicie su labor, todas las candelas que se encuentran en el altar se nombran con uno o dos familiares (esto depende del tamaño de la candela), en dichos rezos se nombran a cincuenta y hasta cien personas, las cuales constituyen el árbol genealógico de los difuntos de la familia, iniciando por los difuntos más viejos de la familia y terminando con los más jóvenes que son los niños que murieron pocos días después de nacer sin haber sido bautizados a los cuales nombran Juan y Juana inocente (dependiendo del sexo del bebé).

Las candelas a diferencia de las que se entregan en la casa de algún mayordomo o capitana para algún santo, no se deben de quemar por completo, sino que deben de llegar hasta la mitad, pues se tiene la creencia que si la candela se acaba el alma del difunto se quema. Es por ello que las candelas se apagan cuando llegan a la mitad de su tamaño original y se aglomeran en un solo sitio.

Dentro del ofertorio de oraciones a los santos, vírgenes y algunos parientes del difunto, en esta ocasión se ofrece un padre nuestro y un ave maría a la mayoría de los parientes que han sido nombrados en las candelas. De igual manera al momento de que se levanta el alma del difunto representada en la cruz de hojas de flor barbona que sostienen una cruz de madera, la persona que la levanta debe ser en el caso de la muerte de un hombre casado su esposa caso contrario debe ser el padre o un hermano varón. Al momento de que se levanta la cruz, una de las señoras que se encuentra más cerca del altar toma el incensario y sahumera todos los componentes del altar. La persona que ha levantado la cruz, debe juntar todas las hojas y flores de las que estaba hecha y dejar al centro, posteriormente agarra el huacal o vaso con agua y comienza a regar el agua encima de las flores que lo adornan.

Tras finalizado el rezo, se procede a repartir los tamales. Para ello llevan nuevamente los huacales de aluminio repletos de tamales frente al altar para que la rezadora prepare las raciones y sea repartida entre los asistentes. En un primer momento se da a cada persona dos tamales a los que ellos llaman “la prueba”, posteriormente se entrega a cada persona su ración de ocho

tamales, mientras que otra mujer pasa repartiendo uno o cabos de velas, las cuales debe rezar cada persona en su casa.

La rezadora vuelve a convocar a las mujeres que asistieron al rezo para que acompañen el siguiente día a la familia a depositar las flores a la tumba del difunto. Las mujeres que van a dejar flores se reúnen por la tarde del décimo día y se dirigen con las flores hacia el cementerio, tras su paso por la iglesia El Calvario, colocan flores a las dos cruces que se encuentran a sus afueras. Al llegar a la tumba, de igual manera que el día del entierro, arreglan el montículo de tierra donde colocan todas las flores del altar. Regresan a la casa del difunto y toman café con pan, el altar queda conformado únicamente por un vaso o huacal con agua y con un vaso con aceite que posee en su interior una mechita que pasa encendida todo el día, pues se cree que el alma del difunto llega a beber agua y se marcha definitivamente hasta los cuarenta días.

4.3.3.3 REZO DE CUARENTA DÍAS.

El rezo de cuarenta días, tal y como lo dice su nombre, se lleva a cabo cuarenta días después de la muerte de una persona. Contrario al rezo del novenario, en los cuarenta días el horario puede ser por la mañana o por la tarde. Se reza un santo rosario y se nombran a las almas de los difuntos construyendo una especie de árbol genealógico de la persona fallecida. En este rezo antes de entregar los alimentos se le da a los presentes la *matashkal*, para luego poder ingerir los alimentos. En realidad no existen diferencias sustanciales en cuanto a la terminación del rezo de nueve días, no obstante, los cofrades indígenas de Panchimalco consideran que tras finalizado dicho rezo, el alma emprende su

viaje definitivo del mundo de los vivos hacia la morada de los muertos. Y es que tras finalizar algunos de los rezos se escuchaba el comentario de las mujeres de que el alma ya se iba. Es por eso que durante los cuarenta días permanecen de manera intermitente un vaso o huacal con agua y un vaso con aceite que tiene en su interior una mechita de candela, la cual pasa encendida hasta que se acaba. El agua es para que el alma del difunto beba agua, no se acostumbra que los rezos terminen muy noche puesto que el *túnal* debe de iniciar su camino a la otra vida y no es bueno que camine de noche.

El día siguiente, la rezadora previa autorización de la familia doliente, convoca a las mujeres para que por la tarde en procesión se dirijan al cementerio con las flores, y las coloquen en las cruces del calvario y en la tumba del difunto. Posteriormente retornan a la casa y beben café con pan dulce, el altar se quita y se vuelven a colocar los muebles y demás objetos en la posición que habitualmente utilizan en la casa.

4.3.3.4 CABO DE AÑO Y PRESENTACIÓN

Al haber finalizado el rezo de los cuarenta días, los familiares tienen la obligación de organizar un rezo cada año después de la muerte del familiar. Se reza un santo rosario igual al de la terminación de los nueve días, se nombran las candelas, se reparten los alimentos, se dejan las flores en el cementerio y el altar se desmonta. A diferencia de los rezos anteriores, este tiene como objetivo proveer al alma del difunto de lo necesario en la otra vida, y es que las personas creen que al dar tamales y repartir la *matashkal*, el difunto lo recibe en la otra vida, así como recibe las

ofrendas que se convierten en reliquias de los muertos; dichas reliquias son las flores y las candelas.

Sin embargo, dichas ceremonias deben de culminar con la presentación del alma del difunto frente al altar de las ánimas en la iglesia Santa Cruz de Roma. Dicha presentación se puede llevar a cabo un año después de fallecido, para lo cual llegada la fecha en que la persona murió, debe de fijarse la fecha para llevar a cabo los nueve días de rezo, cuya terminación se lleva a cabo frente al altar de las ánimas, donde la rezadora presenta el alma del fallecido a través de la quema de candelas donde se nombre a los difuntos de la familia. Posteriormente a esto, se reparten alimentos y la familia no posee más obligación para con el difunto, pudiendo si lo desea ya no rezarle cada año, puesto que fue presentado y era lo único que le hacía falta en la otra vida.

4.3.3.5 QUEMA DE CANDELAS

Algo que muchas de las familias indígenas realizan en la víspera de las Ánimas Benditas y los Santos Fieles Difuntos, es la quema de candelas. Dicha quema de candelas se lleva a cabo los días 1, 2 y 3 de noviembre, para ellos buscan a una de las rezadoras y programan la fecha y hora de su rezo, el cual se encuentra dirigido a un familiar cercano que ha fallecido. Las personas que asisten a dicha quema son invitadas por la familia, y llevan como ofrendas candelas para llevar a cabo la quema. Esta consiste en nombrar todas las candelas que llegan como ofrenda y las que se compran, con la finalidad de hacer un rezo en honor a todas las almas de los difuntos de la familia. Cuando la rezadora termina el santo rosario (el cual es igual al de la terminación de los nueve días) se reparte la *matashkal* y luego la comida que se ha

preparado para la ocasión, la cual puede variar según las posibilidades de cada familia. Para dichas fechas todas las rezadoras del pueblo se encuentran con la agenda saturada, puesto que son tres días en los que muchas familias llevan a cabo dichas quemas de candelas con el objeto de ofrecer las reliquias a las ánimas que visitan el pueblo a partir del primero de noviembre.



Fuente: archivo personal, quema de candelas, Panchimalco, 2016

4.4. EXCEPCIONES DEL RITUAL

Junto a las características particulares anteriormente descritas es necesario plantear tres tipos de distinción que modifican sustancialmente algunas partes del ritual mortuario y que obedecen a la diferenciación que existe en cuanto a género, edad y el tipo de muerte que ha sufrido la persona.

4.4.1. GÉNERO Y EDAD

El género y la edad de los fallecidos son importantes al momento de la colocación de ciertos elementos rituales. En cuanto al género, dependiendo si la persona es hombre o mujer así se le deben de colocar ciertos elementos que serán utilizados en la otra vida, el ser hombre o

mujer en Panchimalco se encuentra determinado a partir del acto sexual con alguien del sexo opuesto y al establecimiento de un compromiso familiar con dicha persona. Es hombre o mujer aquella que se encuentra casado o acompañado y en esa unión ha sostenido relaciones sexuales y/o procreado una familia; caso contrario, a pesar de que sean mayores de edad, aún son considerados niños o carentes de sexo (en términos biológicos), puesto que el ritual no diferencia entre niño o niña.

Eso abre paso al tema de la diferencia del ritual si la persona fallecida es un niño, joven o adulto. Retomando lo anterior, la persona joven se encuentra en un estado de ambivalencia puesto que no efectúan el ritual como a los adultos por no haber cumplido ciertos “requisitos” pero a su vez tampoco le hacen el ritual como el de un niño. La juventud es una etapa liminar en el desarrollo de la vida humana.

4.4.2. MUERTE DE INFANTES

Los niños que mueren sin ser bautizados son llamados “limpos”, a ellos se les busca una madrina que pueda asumir algunas responsabilidades rituales para que el alma del infante sea recibida. Hace algunas décadas las personas recuerdan que la muerte de un niño o niña era una especie de fiesta puesto que con un conjunto musical las personas bailaban por la noche, el luto no significa tristeza. A su vez le cantan los “parabienes” donde se agradece a los padrinos, a la madre por amamantarlo y se despide diciendo el nombre y apellido del infante.

En la región de los Izalcos, para finales del siglo XIX, existían concepciones particulares sobre el destino de los niños al morir, así como de los elementos rituales que deben acompañar el entierro:

“Los niños llevan trajes alegres de color claro (rojo, azul y blanco) y ponen abundantes adornos de tiras de papel del mismo color en unas parihuelas de bambú, que cuatro muchachas cargan hasta la tumba al ritmo de las flautas y los tambores. Cuando se entierra

a un bebé, la madre coloca en la tumba un trozo de bambú con leche de su pecho”
(Hartman, 2001: 188)

La madrina que asume el compromiso de emparentarse ritualmente con el niño fallecido y su familia, es la encargada de asumir algunos gastos del sepelio como el ataúd, el vestido blanco, la corona de flores que se coloca en la cabeza del infante así como un ramito de flores que llevan en las manos. El infante es enterrado con la cabeza rumbo al poniente (a la inversa de los adultos) y se colocan la cruz a la altura de los pies. Acto seguido se inician los rezos, pero a diferencia de los adultos a los niños se les reza durante 8 días, y al finalizar ese rezo y los rezos de cabo de año, la familia del infante fallecido envía un “presente” a la madrina, el cual está compuesto por una ración grande de tamales, plátanos, pan dulce y chocolate. Las personas que han sido escogidas para entregar el presente, al llegar a la casa de la madrina deben ingerir aguardiente y llegar ebrios a la casa de la familia doliente.

Otra de las obligaciones rituales que asume la madrina es el de quemar candelas en los tres jueves grandes del año. Según los habitantes de Panchimalco, los tres jueves más importantes en todo el año son el Jueves Santo, Corpus y Ascensión, en esos días la madrina debe quemar candelas durante nueve años para que el niño sea recibido.

“Los niños que se mueren sin bautizo les llaman limpos, a esos la madrina debe de ir a quemar; seis jueves o nueve Jueves Santos, candelas para que el niño sea recibido. Hay quienes queman Jueves Santo, de Ascensión y de Corpus para salir más rápido. El Jueves Santo se va a dejar el pan y chocolate donde la madrina que se busca para que queme las candelas” (Vásquez, N., entrevista, 2014).

4.4.3. MUERTES VIOLENTAS

Cuando una persona es asesinada, los procesos anteriormente descritos se truncan en la medida que la persona no presenta dichos

augurios de muerte. Dentro del estudio se presenciaron tres casos de muerte violenta producto del accionar de las pandillas, siendo la pandilla 18 revolucionarios los que actualmente ejercen control en la zona del casco urbano y los cantones de la zona sur de Panchimalco, y a quiénes se les responsabiliza de los hechos.

Dos de los asesinados (de 16 y 19 años) residían en el barrio San José, quiénes fueron privados de libertad y posteriormente ejecutados, enterrados en una finca abandonada del cantón El Divisadero que ha servido como cementerio clandestino. El tercer caso es el de una mujer de aproximadamente 40 años que residía en el cantón Los Troncones y fue asesinada en el caserío San Luis Córdova mientras limpiaba la milpa.

En esta situación, cuando la persona es asesinada y posteriormente encontrada por sus familiares, el cuerpo es trasladado a Medicina Legal e inmediatamente a la funeraria que la familia doliente escoge para preparar el cuerpo de su familiar. A los trámites legales se designa a un familiar cercano quien debe hacer las diligencias en San Salvador y llevar los objetos que le serán colocados al fallecido en el ataúd puesto que éste es entregado sellado a la familia.

El caso que se observó es el de una mujer asesinada con arma blanca (machete) en el cantón Los Troncones, quien fue ultimada por su esposo (que era miembro de pandillas) en el terreno donde cultivaba milpa. Los cofrades del municipio creen que cuando sucede un caso de asesinato, la persona que ha sido agredida debe de ser colocada boca abajo o “embrocada”, con esto se evita que el asesino huya del territorio del cantón.

A su vez la familia más cercana, al momento de colocar todos los elementos que se coloca al difunto por causas naturales, le coloca

tortillas de maíz en la boca al difunto a manera de que el cadáver se encuentre mordiendo la tortilla. En el caso antes descrito, los padres solicitaron a uno de sus hijos que abriera el ataúd (el cual venía clavado desde Medicina Legal), la gente se mostró conforme ante la apertura del ataúd pues decían que de lo contrario el alma no podría salir de la caja. Posteriormente la madre le entrega al hijo una pequeña manta con algo en su interior, lo cual es colocado en la cabeza de la fallecida.

Eso generó revuelo entre todos los asistentes al entierro, puesto que un sector vociferaba que le quitaran eso, que colocar lo que iba en la manta era pecado; mientras que un grupo de mujeres entre llantos manifestaban que no era justo y que debían ponerle a la fallecida lo que contenía la manta. Finalmente optaron por respetar la decisión de los padres y colocaron en el rostro de la fallecida la manta con algo cuyo contenido era desconocido en ese momento. Posteriormente al preguntarle a algunas personas comentaron que lo que habían colocado eran dos tortillas.

¿Por qué colocar tortillas? Dicha ofrenda a la cual se ha denominado “ofrenda de venganza”, cumple una función en estos casos de homicidio y su utilización se ha extendido en toda la zona sur del municipio. Desde la lógica de las familias indígenas que la han utilizado, el colocar tortillas en la boca del cadáver provoca una reacción en el homicida. Éste deja de ingerir alimentos puesto que toda la comida que prueba le sabe a sangre, comienza a sentir desesperación y al poco tiempo mueren o son asesinados. Dicha ofrenda según las personas es efectiva y hasta comenzaron a enumerar casos en que las familias la habían colocado y en los días próximos los homicidas habían sido asesinados.

Los cofrades atribuyen una eficacia total y rápida al colocar dicha ofrenda, tal es el punto que un día después del entierro se corrió el rumor

en todo el pueblo que el asesino se había ahorcado, situación que no fue verídica pero que es interesante analizar en la medida que para los habitantes del municipio de Panchimalco la colocación de la ofrenda de venganza implica una muerte social en la comunidad. Saben que de un momento a otro el homicida morirá, y a partir de que se coloca la ofrenda el asesino ha muerto socialmente.

Algunos adultos mayores manifiestan que esa práctica es antigua y se sorprendieron al momento que como investigador se poseía conocimiento de la misma puesto que esa ofrenda de venganza debe hacerse en “secreto”, junto a eso manifiestan que anteriormente les colocan dos cabos de candela en forma de cruz. Este cabo de candela según los informantes debe de colocarse debajo del brazo del difunto, pero no puede ser cualquier candela, sino que, la primera candela que se coloca frente al cuerpo del difunto el día de la vela, y se apaga hasta que ésta queda pequeña y pueda ser utilizada para dicha ofrenda. Ambos elementos propiciaban las condiciones para la venganza ritual.

Posteriormente, antes de iniciar los respectivos rezos, la rezadora “levanta el alma” para lo cual debe de ir con un grupo de mujeres al lugar exacto en el que fue asesinada la persona. Ahí proceden a levantar el alma del difunto a través de llamarlo por su nombre e indicarle que debe irse con ellos. Durante todo el camino las personas cantan diferentes cánticos católicos hasta que llegan al lugar donde la persona vivía o donde la familia ha decidido que se efectúen los rezos. En éste caso la rezadora caminó desde las tierras del caserío San Luis Córdova hasta el caserío Los Deodanes a la casa de la cuñada de la fallecida, decidieron hacerlo ahí en la medida el alma se sentiría a gusto. Si a la persona asesinada no se le “levanta” el alma, quienes frecuentan el lugar escuchan las lamentaciones del alma quien pide a los familiares que los

levanten de donde están “botados”. A su vez se acostumbra a colocar una cruz de cemento en los lugares donde han ocurrido accidentes o asesinatos, es algo necesario para las familias dolientes y para que el alma del difunto no se aparezca a quienes transitan en el lugar.



Fotografía del autor, procesión de Martes Santo, Semana Santa de Panchimalco, 2016.

CAPÍTULO 5

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL RITUAL Y LAS IDENTIDADES

En este capítulo se analiza e interpreta el ritual mortuorio a partir de los conceptos y categorías seleccionados para dicho fin, a su vez se reflexiona en torno a la actualización de las identidades sociales en el municipio de Panchimalco. Se hace un énfasis especial en las identidades étnicas y su relación con los rituales comunitarios, así como del papel de las instituciones de gobierno en el proceso de construcción de identidades locales.

5.1. INTERPRETACIÓN DEL RITUAL

Con la actividad ritual descrita es necesario analizarla a partir de los presupuestos teórico-metodológicos seleccionados para esta tarea. A su vez, cuando se habla de las identidades sociales, se vuelve indispensable observar el contexto más allá de la arena política que representa el ritual mortuorio, puesto que en Panchimalco se encuentran construyendo una serie de relaciones conflictivas donde se define lo lo indígena y lo lo ladino, donde el ritual podría decirse que se constituye en una visión que parte de lo micro hacia lo macro.

En primera instancia se debe de tener claro la importancia que adquiere el análisis del ritual para la comprensión del sistema de normas y valores que la comunidad pone de manifiesto cuando desarrolla toda la actividad ritual. Se deben de tener en cuenta los términos a utilizar, los cuales provienen del discurso de los sujetos sociales para hacer referencia a lo que en el mundo occidental considera como alma, pero que para las comunidades indígenas adquiere otras connotaciones y se le nombra como *túnal*, lo que para los nahuas de México sería un equivalente del *tonalli*.

En este sentido, se retoma la teoría de la liminaridad propuesta por Víctor Turner y Van Gennep en Turner (1980), en la cual los rituales de pasaje pueden dividirse y analizarse en tres fases, hay que aclarar que este ritual se constituye en un rito de pasaje donde el sujeto social va de una situación específica a una diferente, puesto que pasa de ser humano (como unidad entre cuerpo y alma) a convertirse únicamente en espíritu, de ser parte del mundo de los vivos a trascender al mundo de los muertos. Es importante tener en cuenta el campo en el que el ritual se desarrolla, ya que los que participan dentro de esta actividad son mayoritariamente personas indígenas, católicas ligadas al sistema de cofradías.

La primera fase, denominada fase de ruptura o separación, es donde el sujeto social abandona la sociedad regular, se caracteriza por el hecho de que el sujeto social ha perdido su aliento vital, su espíritu, y su corazón deja de latir hasta que fallece y la persona inicia el proceso de separación entre el mundo de los vivos y los muertos. Dicha fase se encuentra caracterizada por la muerte del individuo lo cual representa la separación del cuerpo y el *túnal*, que tras diversos episodios de agonía o de violencia, se ha puesto fin la vida terrenal para iniciar el camino hacia la otra vida.

Los símbolos presentes en esta fase del ritual lo constituyen las candelas y la flor barbona, los cuales poseen significados específicos desde el punto de vista de los cofrades. Las candelas dentro del contexto ritual mortuorio se dota al menos de tres significados: 1) representan uno o dos miembros del núcleo familiar de la persona fallecida, puesto que al inicio de la terminación de algunos rezos se encuentra simbolizando al grupo doméstico y la unidad étnica; 2) las candelas son consideradas las reliquias de los muertos, las cuales son ofrecidas por los vivos para su traslado simbólico al mundo de los muertos; y 3) representan el fuego y la luz que en estos contextos se encuentra asociado a la purificación del alma del difunto, a su vez sirve acompañamiento del difunto durante el camino hacia el mundo de los muertos.

Mientras que la flor barbona posee un significado específico, y es que se encuentra directamente asociada a la recuperación del alma, y como diría López Austin (1980) se cree en la actualidad que el alma puede ser atraída con el señuelo de sus apetencias, entre ellas todo lo aromático, las flores, el humo del copal, el agua y el tabaco. Sin embargo, surge la interrogante ¿Por qué este tipo de flor en especial?; esta flor, para la comunidad, adquiere un significado mortuorio; se utiliza específicamente para colocar en los entierros de las personas, ya que según ellos la “barbona” es la flor del alma y la que reparten a cada espíritu en la otra vida. También es utilizada al momento de la elaboración

de palmas en el mes de mayo, colocándola al centro y nombrándola como el corazón de dichas palmas. Los colores a su vez son amarillo y rojo en diferentes tonalidades lo cual asemeja a los colores que simbolizan al sol en diferentes representaciones prehispánicas, se encuentran asociados precisamente a los colores del fuego, y del espíritu mismo. La flor barbona se convierte en una flor que representa la vida del ser humano en ambos planos (vida y muerte).

La preparación del cuerpo implica a su vez la utilización de una serie de símbolos que se encuentran definiendo a la persona que los porta. Tal es el caso del paño de “tigre”, textil elaborado por mujeres de la localidad en telares de cintura de tradición prehispánica; dicho tejido posee múltiples significados, por sus características (color negro) se encuentra asociado a la muerte, matrimonio, según los materiales con los que fue elaborado y la técnica pueden denotar diferencias entre ricos y pobres, y en general quienes lo utilizan son los habitantes indígenas de la localidad. Dicho paño es considerado un objeto sagrado, puesto que es con este tipo de tejido que los sacerdotes y los cargadores de los santos y vírgenes manipulan las imágenes sagradas en las diferentes actividades rituales.



Fuente: archivo personal, paño de tigre propiedad de Andrea Guzmán, Panchimalco, 2012.

El punto de inflexión para la siguiente fase lo constituye el velatorio, puesto que para dicho momento el cuerpo ya ha sido preparado y el espíritu del difunto se encuentra en una etapa de ambivalencia, ya que el espíritu del difunto a pesar de haber salido de su envoltura corpórea, aún se siente sujeto a la misma; desde esta perspectiva se encuentra vivo y muerto al mismo tiempo. Dicha fase es denominada fase liminar, y es donde desde la perspectiva de Turner (1980) el sujeto se encuentra en una fase antiestructural donde no existen jerarquías, y el espíritu del fallecido se prepara para lograr la separación concreta a través del enterramiento del cuerpo sin vida.

El momento de mayor importancia dentro de esta fase se da cuando los hombres presentes en el entierro, depositan el ataúd en la sepultura y comienzan a cubrirla de tierra, colocando sobre la misma una cruz de cemento con el nombre del fallecido. Dicho acto marca la separación formal entre el cuerpo y el tunal, ahora este último se encuentra esperando las ceremonias venideras para completar su viaje a la morada de los muertos.

El símbolo dominante dentro de la actividad ritual lo constituye la cruz, la cual se encuentra presente en todas las fases del ritual y representa la vida y la muerte. La cruz se ha constituido en un símbolo dominante en muchos de los rituales, sin embargo, el significado que esta adquiere no es el mismo en todos los rituales ni para todos los sujetos sociales, por eso es polisémico. En la Semana Santa, por ejemplo, la cruz dentro de la cultura popular adquiere la connotación de sacrificio para la obtención del perdón de los pecados, puesto que desde dicha perspectiva, Jesús murió en la cruz para salvar a la humanidad, el caso del 3 de mayo se encuentra relacionada al advenimiento de la temporada lluviosa y las buenas cosechas, se da esa transición del verano al invierno, y en el caso local del 12 al 15 de septiembre representa el fin de la temporada lluviosa, las primeras cosechas y las festividades patronales en honor al santo patrono del municipio.

La cruz en el marco del ritual mortuario en Panchimalco se constituye en un símbolo de liminaridad entre los vivos y los muertos, ya que representa intersticio entre la vida humana y la muerte. Representa la muerte en la medida que Jesús murió por toda la humanidad y en nuestro país es utilizada para exteriorizar la partida física de una persona. Al mismo tiempo representa la vida, ya que tras la muerte física de un individuo, este inicia otra vida en otro plano concreto que para los cristianos es el cielo o el infierno, y que para el caso de Panchimalco es simplemente “la otra vida”. Por consiguiente la cruz es símbolo de vida y muerte, en caso concreto de resurrección, es decir, del paso de esta vida terrenal a otra donde se conviven con los muertos.

La tercera fase del ritual es denominada de reintegración, la cual se caracteriza por el paso de una posición A' a una B', para el caso del ritual mortuario, esta fase se encuentra compuesta por los rezos que las personas dedican al alma del difunto con la finalidad de que abandone la tierra y se dirija hacia la otra vida. Para este momento el alma ha logrado separarse completamente del cuerpo pero se encuentra aún presente en el mundo de los vivos.

Esta fase es la que representa la mayor cantidad de símbolos que adquieren diferentes connotaciones asociados al destino de los muertos y apetencias de las almas. Los símbolos presentes en ésta fase son similares a las anteriores, únicamente se añaden el cuadro de la Virgen del Carmen quien simboliza el auxilio de los católicos cofrades al momento de que el alma se encuentra en el purgatorio y son sacados de ahí por intercesión de la virgen a través del escapulario. La utilización de la imagen de dicha virgen es común en todo el territorio nacional para estos contextos mortuarios.

El símbolo dominante durante esta fase de ritual lo constituyen las candelas que los miembros de la comunidad llevan a la familia doliente, estas candelas son nombradas representando a uno o dos miembros de los difuntos de la familia y son motivo de ofrecimiento en el rezo que efectúa la rezadora. Se convierte en

una reconstrucción genealógica de la familia doliente donde se recuerda a los presentes en el ritual el origen ancestral que poseen el difunto y la familia, así como su posición en el todo social del municipio de Panchimalco como parte de la comunidad indígena local. Es a través de dicho ofertorio que se recuerda el sentido de colectividad y la importancia del grupo doméstico en la vida del individuo.

A estos símbolos se suman otros de carácter instrumental, como el agua, las hojas de barbona, y flores que en el contexto del ritual simbolizan las apetencias del alma, se constituyen en una forma de atraer al alma del difunto para que se encuentre presente en el momento del rezo. La mecha que se coloca sobre el agua y el aceite, representan la vida del difunto y la presencia de su espíritu en el mundo de los vivos, pues ésta es encendida desde el primer día y es apagada justo en día 40 cuando culminan los rezos para que el alma emprenda su viaje. El agua y el incienso son elementos que representan la pureza, es la manera en que por ambos los elementos del altar ofrecidos para el alma se purifiquen y sean del agrado de la misma.



Fuente: archivo personal, altar mortuorio de la familia Silvestre-Vásquez, Panchimalco, 2015.

Como se mencionó en un inicio del presente apartado, la actividad ritual se encuentra reproduciendo una serie de normas y valores sociales que son de suma importancia para los cofrades indígenas de Panchimalco, en ese sentido, la colectividad es el valor fundamental que se manifiesta través del ritual mortuario, donde los indígenas de la localidad se caracterizan a sí mismos a partir de la actividad colectiva en contraposición al individualismo de los ladinos.

5.2. IDENTIDADES SOCIALES ACTUALIZADAS

En este apartado es importante reflexionar sobre la actualización de las identidades sociales que se “instituyen” a partir de la actividad ritual. Así como discutir el concepto de “Indio” o “indígena” en la actualidad para el caso concreto de Panchimalco, a partir de la postura de los sujetos sociales y el proceso que impulsan las instituciones de gobierno en torno al turismo y la cultura local.

En el marco del ritual mortuario, se colocan al difunto una serie de elementos para el viaje que emprenderá; estos elementos se encuentran definiendo la identidad de género del difunto, puesto que en la actividad ritual así como en las ofrendas se ponen en escena los roles de género que dentro de la localidad han sido asignados a los hombres y las mujeres.

En ese sentido ser mujer en Panchimalco implica ser la encargada de la reproducción de la vida familiar (rol de reproductora), trabajo doméstico (preparación de alimentos, cuidado del hogar, atender al hombre, etc.), y participación en las actividades religiosas de las cofradías. Esto se refuerza a partir de la actividad ritual donde si la persona fallecida es una mujer le colocan entre otras cosas una manta en la cintura y un paño, debido a que la mujer en la otra vida utiliza dicha manta para traer las tortillas o el pan dulce que les dan en las cofradías, mientras que el paño es utilizado para cubrirse la sien cuando van a misa o a diferentes actividades de connotación sagrada.



Fuente: archivo personal, mujer del cantón Los Pajales en las labores domésticas de las cofradías, Panchimalco, 2015

El hombre se encuentra caracterizado aún por el rol de proveedor, es el encargado de trabajar ya sea en las labores agrícolas o asalariado en San Salvador; es quien realiza el trabajo de mayor esfuerzo físico y participa en algunas actividades rituales a partir de la posición social que ostenta. En la actividad ritual si el fallecido es hombre, le colocan el sombrero en los pies y el paño pancho, este último utilizado por él como soporte en las labores de recolección de leña y para cargar a los santos en las procesiones de la otra vida.



Fuente: archivo personal, hombre llevando un manojo de leña a la Iglesia el Calvario

En ambos casos, esta reflexión conduce a otra interrogante en cuanto a la identidad etaria, puesto que en la vida del ser humano la juventud podría

considerarse desde la perspectiva turneriana, como un estado liminar entre la infancia y la adultez. En ese sentido la muerte de jóvenes en la localidad marca una ruptura en cuanto al ritual puesto que no se colocan los mismos elementos que se le colocan a los niños ni a los adultos puesto que poseen características de ambos, es decir, son liminares.

La adultez, tanto para hombres como para mujeres en el municipio de Panchimalco, se encuentra pautada por dos situaciones: 1) la conformación de un hogar y la procreación de hijos; y 2) matrimonio. En ambas etapas se marca una ruptura en cuanto a la vida centrada únicamente en el grupo familiar y se abre paso a la generación de otro grupo que converge en el grupo doméstico. En el ritual, a los jóvenes que han muerto por diferentes causas no se le colocan aquellos elementos distintivos de los adultos y se escuchan comentarios en que aún eran niños a pesar de haber sobrepasado los 18 años de edad. Por consiguiente la actividad ritual mortuoria se encuentra definiendo las etapas de la vida del ser humano en cuanto a la niñez, juventud y adultez.

En cuanto a la identidad religiosa, el ritual mortuorio dependiendo de la adscripción religiosa de la familia doliente instituye la diferencia en cuanto a la pertenencia social de los diversos grupos religiosos que pueden agruparse entre católicos y evangélicos. Los rituales estudiados establecen precisamente una separación entre quién es católico y quién es evangélico, en la medida que en el ritual se llevan a cabo una serie de procedimientos y la utilización de ciertos símbolos propios del catolicismo y con los cuales las diversas denominaciones cristianas se encuentran en conflicto, como lo es la veneración a María a través de los rezos del santo rosario.

5.3. IDENTIDADES ÉTNICAS: ¿INDIOS, INDIGENAS O PANCHOS?

En la actividad ritual mortuoria así como en otros rituales comunitarios surgen algunos elementos sobre lo que significa ser indígena actualmente en el

municipio de Panchimalco. Dicha situación ha llevado a la reflexión sobre si existe al menos en cuanto a términos la vigencia entre indígenas y ladinos o si en la actualidad se utilizan otros términos para definir la misma categoría étnica.

Al hablar de identidad se hace a partir del principio nosotros y los otros, por lo tanto es un proceso que se encuentra dirigido en dos direcciones, sobre cómo me defino yo como individuo perteneciente a un grupo sociocultural determinado y como los otros que son ajenos a éste grupo me definen. En ese sentido en el ritual mortuario se presentan estas diferenciaciones, siendo una de ellas la oposición colectividad/individualismo.

Cuando una persona fallece, los miembros de la comunidad se solidarizan con la familia doliente a través de ofrendas en concepto de dinero, azúcar y velas; este constituye uno de los elementos que según los cofrades indígenas los diferencian del resto de ladinos y/o evangélicos, puesto que cuando alguien de dichos grupos fallece no se activan dichas redes de solidaridad, donde los indígenas se perciben como comunitarios, mientras que a los ladinos y evangélicos se les considera individualistas. Incluso dentro de los mismos cofrades existe la diferenciación entre el ladino y el indígena a partir del carácter individual o colectivo que conlleve el ritual, tal y como se mencionó en apartados anteriores los cofrades indígenas rezan por todas las almas de sus muertos mientras que el cofrade ladino lo hace por el alma del recién fallecido.

Esta oposición conduce a otra en relación a la actitud que ambos grupos adoptan en torno a los recursos económicos que las familias ofrendan a los dolientes para costear algunos gastos, la oposición generosidad/avaricia. Los cofrades indígenas consideran a los ladinos y evangélicos como avaros, interesados y tacaños, puesto que prestan mayor atención a los gastos que se efectúan para algunas actividades rituales, mientras que los ladinos y evangélicos consideran a los cofrades indígenas como despilfarradores de dinero en actividades innecesarias a lo cual atribuyen su pobreza, su énfasis se

encuentra la utilización de recursos para beneficios individuales antes que para redistribuirlos entre los mismos vecinos que los aportaron.

Otra oposición importante es la oposición pobreza/riqueza, puesto que dentro de la lógica de los cofrades indígenas, los ladinos y evangélicos muchas veces son aquellas personas que poseen mejores condiciones de vida que la mayoría de los habitantes de Panchimalco. A su vez los ladinos consideran a los indígenas como pobres lo cual trae otras consecuencias como considerarlos personas con poca inteligencia. Esta situación no debe de generalizarse puesto que dentro de ambos grupos existen personas en situación de pobreza, no obstante, los cofrades indígenas se perciben así mismo como pobres y las actividades rituales comunitarias buscan precisamente sostener estas redes de solidaridad económica.

Unos de los elementos que más debate ha generado entre los antropólogos es el hecho de seguir considerando los rasgos fenotípicos como un elemento caracterizador de los grupos étnicos actuales. No obstante, en el caso de Panchimalco dichos rasgos constituyen elementos diferenciadores entre los indígenas y los ladinos, puesto que los indígenas se consideran a sí mismos como morenos, bajitos, cabello lacio y ojos achinados en contraposición a los “cheles” o personas de piel más clara y altos. Esta diferenciación se hace presente cuando se desarrollan episodios de conflicto en torno quiénes pueden participar o no en algunos rituales comunitarios. Sin embargo, todos estos elementos deben analizarse de manera interrelacionada con el resto.

¿Qué significa ser originario de Panchimalco? Muchos podrían creer que implica el haber nacido en el territorio o residir en este desde hace algún tiempo. Los indígenas de Panchimalco establecen una diferenciación con los ladinos basada en los orígenes de la persona y su familia en relación a Panchimalco, puesto que los indígenas son los que se consideran propios del lugar mientras que ven a los ladinos como foráneos. Existen muchas familias

ladinas que poseen más de cuatro generaciones de residir en la localidad y aún son consideradas foráneas ¿A qué responde esto?

Para los indígenas el ser originario de Panchimalco implica poseer una filiación ancestral con las familias que se asentaron históricamente en el poblado, esta filiación sobrepasa las seis generaciones lo cual se pone de manifiesto en el momento del nombramiento de las candelas en el ritual, mostrándose la extensión de las familias indígenas en contraposición a lo reducido que suelen ser las familias ladinas en la localidad producto del corto tiempo de vivir en la misma. Es por ello que las familias indígenas suelen ser las más extensas en el municipio abarcando el área urbana y rural de las cuales se ha hablado en el capítulo anterior. Por consiguiente los ladinos son considerados como foráneos en la medida de una permanencia más reciente en el territorio de Panchimalco.

La relación de la identidad con el territorio es fundamental, puesto que a lo largo de la historia algunas áreas y regiones han sido catalogadas de esa manera por los científicos sociales a partir de la posesión de ciertos rasgos culturales característicos. En el caso de Panchimalco a lo largo del último siglo se ha consolidado un área cultural en la cual se desarrollan ciertas prácticas rituales comunitarias que propician la concentración de población indígena y la diferenciación entre indígenas y ladinos. A partir de dos conversaciones, una sostenida con una adulta mayor indígena del cantón El Divisadero y otra con un adulto mayor ladino originario del cantón Amayón, surgen algunos elementos clave para considerar los límites de influencia de los rituales comunitarios.

Según la postura de la adulta mayor indígena, en el cantón Amayón (ubicado en la zona sur que colinda con el cantón Cangrejera del Dpto. de la Libertad) sus mujeres a inicio del siglo XX se caracterizaban por vestir de manera diferente en relación a las mujeres de Panchimalco y los cantones de la zona sur más próximos al casco urbano. Estas mujeres no utilizaban las enaguas características de la población indígena local sino que utilizaban vestidos de

una sola pieza y no se adscribían a las prácticas rituales en las que el resto de población participaba.

En la misma vía el adulto mayor originario del cantón Amayón es más tajante al plantear el carácter ladino de la localidad así como el de su familia, puesto que sus padres eran originarios de San Marcos y San Jacinto, y compraron grandes extensiones de tierra en dicho cantón. Según él, en el cantón Amayón eran personas educadas y de costumbres diferentes al resto de habitantes de Panchimalco quienes no asistían a la escuela ni sabían hablar bien. En Amayón no participaban de las mismas actividades rituales que el resto de cantones de la zona sur, y acentuaban la diferenciación al plantear que desde el cantón Los Troncones, Panchimalquito y Azacualpa hacia el norte residían los indígenas quienes se referían a los habitantes de Amayón como ladinos. Históricamente, la vinculación de los habitantes de Amayón ha sido con los pueblos que se encuentran ubicados en la zona costera de la Libertad desde donde el acceso es más fácil.

Situación similar sucedía con los cantones vecinos del municipio de Olocuilta, donde según el adulto mayor originario de Amayón, las mujeres eran muy bellas, blancas y cabello castaño. Esto a diferencia de las mujeres indígenas que residían en todos los cantones de la zona sur. Según él, la migración ha sido un factor importante para que algunas de estas prácticas y población indígena llegaran al territorio de Amayón pues plantea que quienes realizaban dichos rituales comunitarios en Amayón eran indígenas que habían migrado de los cantones vecinos.

La migración se convierte en un elemento importante que dio paso a la creciente ladinización de algunos sectores poblacionales, tal y como se mostró en el caso anterior, producto de la migración algunos núcleos poblacionales fueron mayoritariamente ladinos. Según los habitantes de Panchimalco en el período del conflicto armado se asentaron en el municipio algunas familias de

“cheles” provenientes de Chalatenango producto de los desplazamientos que eran comunes en la época.

A su vez para dicho período existían en el casco urbano de Panchimalco un número considerable de familias ladinas que gozaban de beneficios económicos y de grandes propiedades, siendo algunas de estas las familias Gutiérrez, Valencia, Azúcar, Trabanino, Campos y Molina. Algunas de estas familias ladinas migraron hacia San Salvador producto de la violencia generada en el conflicto armado donde miembros del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) asesinaron en la plaza pública al alcalde ladino de la localidad. Es por ello que los nuevos ladinos que llegaron al municipio producto de diferentes oleadas migratorias no se constituyeron como parte de una elite económica local, sino que se asemejaban a las condiciones en las que vivían sus pares indígenas o presentaban una mejor condición económica que estos pero sin convertirse en una elite. Es así como se fue configurando el cantón Los Planes de Renderos como el núcleo de poder ladino de la zona.

Los Planes de Renderos, al norte del casco urbano del municipio de Panchimalco, se ha convertido en otro de los núcleos ladinos de la localidad, puesto que desde mediados del siglo XX ha sido habitado por migrantes de diferentes partes del país y que por sus características geográficas ha sido propicio para la proliferación de casas de campo de familias adineradas de San Salvador (en esa zona residieron algunos ex alcaldes de la capital). En éste cantón existen algunos caseríos que aún poseen presencia indígena donde se ponen de manifiesto los rituales comunitarios; estos caseríos son los más próximos al casco urbano.

Esta situación deja entrever que existen límites marcados geográficamente entre los cantones que históricamente han sido indígenas y los cantones históricamente ladinos, pudiendo ser un principio el hecho de que entre más lejos se encuentren del núcleo cultural que constituye el casco urbano de

Panchimalco, menos influencia ejerce éste en relación a las prácticas rituales comunitarias.

Con lo antes planteado es necesario reflexionar sobre la vigencia o no vigencia de los términos indígena y ladino para referirse a la diferenciación que se genera producto de la actividad ritual comunitaria. En ese sentido se desarrollaron algunas preguntas a los cofrades de las Ánimas Benditas (quienes mayoritariamente eran mujeres que superaban los 50 años) en relación a quiénes eran los ladinos. Rápidamente contestaron que se les decía ladinos a las personas que eran foráneos de Panchimalco, comúnmente los provenientes de la capital, que eran considerados en una mejor posición económica que ellos, y como parte de un grupo social diferente al de ellos; entonces ¿Cómo se autodefinen? Se autodefinían como indios, es decir, decían que eran indios en relación a esos ladinos, no obstante en la actualidad los adultos jóvenes y jóvenes no utilizan esos términos para plantear la diferenciación étnica existente en la localidad.

El término que en la actualidad ha sustituido al de indígena o indio ha sido el término “pancho”, término que no supone una modificación sustancial en relación a lo que define al indígena; más bien es una forma actualizada que se finca en el origen de la persona en relación a la historia local del municipio de Panchimalco, puesto que dicho término ya ha sido utilizado desde el siglo XX para referirse a las mujeres indígenas como “panchitas” (originarias de Panchimalco). Por consiguiente en la actualidad hablar de “panchos” sería un equivalente a hablar de indígenas mientras que el ladino simplemente es la persona que no es pancha. Lo que sí comparten ambas generaciones es el hecho de diferenciarse respecto a este otro que no es originario de la localidad.

No obstante, la identidad étnica acá planteada no se desarrolla como un proceso natural, y es que al observar el ritual como una arena política que parte del conflicto, debemos de observar dicho conflicto en términos de un proceso de

luchas intensas que llevaron a que los miembros indígenas de la localidad utilicen algunos rasgos y prácticas como indicadores étnicos

Esta visión permite observar las identidades como una construcción de la desigualdad, a través de las relaciones de dominación que se llevan a cabo en las localidades.

“Si (...) una objetividad logra afirmarse parcialmente, sólo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre/mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a ‘ser humano’. ‘Mujer’ y ‘negro’ son entonces ‘marcas’ (esto es, términos marcados) en contraste con los términos no marcados de ‘hombre’ y ‘blanco’” (Laclau, 1990 en Hall, 2003: 19).

5.4. SURGIMIENTO DE UNA IDEOLOGÍA HEGEMÓNICA

Las instituciones gubernamentales se encuentran ejerciendo influencia directa en cuanto a la definición de los grupos indígenas en diferentes localidades del país; dicha acción se encuentra fundamentada en la implementación de políticas públicas enfocadas al sector turismo donde lo indígena se convierte en un atractivo para la generación de riqueza y desarrollo desde el punto de vista institucional. Por consiguiente, es necesario que se discuta sobre cómo las diferentes instituciones del gobierno central y local se encuentran impulsando procesos de definición de las identidades locales, cuáles son esas ideas sobre lo indígena, quiénes son los promotores de dichas iniciativas en la localidad y cómo sus habitantes retoman o no dichos postulados.

Para dar respuestas a las interrogantes antes planteadas, en clara alusión al dato empírico del trabajo de campo, es necesario que se ubique al municipio de Panchimalco configurado a partir de la conjunción de diferentes estratos sociales según la zona de residencia, puesto que en la medida de que se tenga

claridad de ello, se comprenderán los juegos de poder que se construyen en la localidad.

El cantón Los Planes de Renderos; ubicado al norte del casco urbano de Panchimalco y colindante con San Salvador y San Marcos, ha experimentado un incremento de población de origen ladina proveniente de diversos lugares del país, quienes a diferencia del resto de los habitantes del municipio, poseen condiciones materiales que los ubican jerárquicamente en la cima de las relaciones de poder al momento de interactuar con sus vecinos del resto de cantones y el casco urbano de Panchimalco.

Se retoma el caso del cantón Los Planes de Renderos, ya que es útil para comprender la dinámica de incorporación al mercado capitalista a través de diferentes procesos que llevaron a sus habitantes originarios de ser campesinos a trabajar asalariadamente en los incipientes comercios de la zona, dominados por un sector poblacional que no es originario del municipio y que logró imponer su voluntad obligando a la minoría local a adoptar y apropiarse del modo de vida de los foráneos. Esto lo explica Wolf en la formación de nuevas sociedades, diferenciadas y estratificadas lo cual:

“...implica la creación de nuevas relaciones culturales que les permiten a los nuevos grupos adaptarse unos a otros. Los sectores socioculturales deben aprenderlos y apropiárselos. Esto ocurre cuando el sector que rige una sociedad establece una dominación sobre otra. También ocurre cuando el cambio cultural dentro de una sociedad provoca la aparición de sectores socioculturales completamente nuevos, que establecen relaciones entre sí y con los grupos que proporcionaron la matriz de la cual surgieron” (Wolf, 2012: 28)

En ese sentido se han identificado un conjunto de ideas que se encuentran definiendo lo que es ser indígena en el municipio de Panchimalco, desde el punto de vista institucional, dichas ideas se pueden agrupar en tres categorías: 1) pasado indígena maya-náhuat; 2) vestimenta local; y 3) artesanías.

En cuanto al pasado indígena, las instituciones gubernamentales específicamente la Casa de la Cultura y la Alcaldía Municipal de Panchimalco

se encuentran recreando una serie de explicaciones e interpretaciones fantásticas sobre el pasado indígena del municipio de Panchimalco a partir de extrapolaciones con grupos étnicos diferentes y de diferentes períodos cronológicos.



Fuente: Alcaldía municipal, murales en el parque escultórico de Panchimalco con iconografía y representaciones mayas y nahuas, 2015

Uno de estos aspectos es la religiosidad popular, puesto que las cofradías se han convertido, desde la perspectiva institucional, en la máxima expresión de religiosidad que liga el “pasado indígena” con el presente, donde se plantea uno de los pilares de la cultura y la tradición del municipio, lo cual ha sido explotado turísticamente por una serie de actores locales que establecen la importancia de estos elementos en la identidad local.

Las cofradías son consideradas en sí mismas como una institución eminentemente indígena, descontextualizándola de su origen europeo y cristiano, hasta el punto de plantearla como una forma de organización maya que pervive hasta nuestros días. Muestra de éste interés lo representa la celebración del “Festival de Las Flores y Las Palmas” impulsado en la década de los años setenta por el Instituto Salvadoreño de Turismo (ISTU), que alberga

dos cofradías las cuales se encuentran financiadas en alguna medida por las autoridades municipales y se convierte en la actividad de mayor atractivo en el año; su mayordoma en 2015 era una ladina originaria del cantón Amayón.

A estas ideas se suman la construcción de relatos ficticios sobre algunos elementos culturales y naturales de la localidad, como lo es el relato del nombre náhuatl del cerro “El Chulo” o “Puerta del Diablo”, al cual los miembros de una ONG indígena vinculada al Centro de Arte y Cultura Tonatiuh le nombraron *tepectunal* (cerro del sol) y construyeron toda una historia en relación a la resistencia indígena en la conquista y las ceremonias religiosas que ahí se hacían. No obstante dicha historia es casi desconocida por los habitantes de Panchimalco puesto que ha sido elaborada para el turista; lo curioso de la misma es que ha sido reproducida por la misma municipalidad.

Este “boom neoindígena” ha propiciado la elaboración de diferentes murales y expresiones artísticas en la localidad donde se recrean y representan historias fantásticas sobre el pasado indígena, combinando elementos mayas con nahuas y obviando la cosmovisión local que esta población posee actualmente y de la cual el presente trabajo aborda una de sus dimensiones.

La segunda idea generadora de identidad desde las instituciones asociada al tema cultural en el municipio lo constituye la vestimenta femenina local, la cual en la actualidad es utilizada por algunas mujeres de edad avanzada en el municipio, cuyo estilo proviene desde la época colonial y es considerado uno de los elementos definitorios de lo indígena y en específico de las “panchitas”. En diferentes espacios la municipalidad, junto con la Casa de la Cultura, ha desarrollado iniciativas que tratan de visibilizar dicha vestimenta a partir de los grupos de danzas folclóricas. A su vez, en algunas actividades concretas como lo es el Festival de Las Flores y Las Palmas, se encargan literalmente de disfrazar a jóvenes del municipio (frecuentemente ladinas) como indígenas a través del uso de la vestimenta en la procesión central de dicho festival cuando

en la actualidad la vestimenta no juega un factor determinante en el proceso de las identidades.



Fuente: archivo personal, jóvenes de Panchimalco utilizando la vestimenta tradicional para el Festival de Las Flores y Las Palmas, 2015

Por último se tiene la idea referente a las artesanías producidas localmente; el propio término de artesanía representa un conflicto en torno a la valoración de ciertas prácticas como arte, artesanía o simplemente con el nombre propio de la actividad que implica la elaboración de dichos instrumentos. Desde ésta lógica turística se ha planteado que las expresiones de arte indígena o algunas actividades de producción de instrumentos para consumo ritual y/o cotidiano deben ser consideradas artesanías, a pesar de que las personas no lo consideren de esa manera puesto que son actividades y objetos que en muchos de los casos poseen un valor ritual y utilitario en contraposición a convertirse en un adorno para algún turista fascinado.

Esta situación de considerar artesanía algunos objetos se da en al menos dos procesos: 1) alfarería ritual y utilitaria que llevan a cabo mujeres de edad avanzada que habitan en la lotificación Acore y el caserío El Caracol. Proceso

el cual se caracteriza por la elaboración de artefactos cerámicos, a partir del modelado sin la utilización del torno, de uso ritual y utilitario como ollas, sartenes, comales e incensarios que son utilizados en los diferentes rituales comunitarios para la preparación de alimentos, bebidas y sahumar imágenes sagradas.

Este proceso converge con los proyectos impulsados por la alcaldía donde jóvenes del municipio elaboran alfarería a partir de la utilización del torno y con fines decorativos (dicho proyecto fue implementado a través del Programa de Apoyo Temporal al Ingreso "PATI" y por iniciativa del Centro de Formación de la Mujer), así como la comercialización de "loza" (término utilizado por las alfareras para designar a los productos de barro elaborados en torno) proveniente de otros municipios.

La idea que se manifiesta en torno a la identidad local en este apartado se encuentra fincada en el producto final del proceso, la artesanía de barro como elemento distintivo de la localidad y caracterización de la comunidad indígena de Panchimalco, a pesar de que dichas mercancías no sean elaboradas en su totalidad en el municipio por medio de técnicas prehispánicas; lo que importa acá es que en Panchimalco, al ser considerado una localidad indígena, la producción de cerámica debe ser uno de los elementos de esta "cultura y tradición", sujeto a ser explotado a través de la producción que garantice mayores tasas de ganancia.

El segundo proceso es el de elaboración de textiles a partir del telar de cintura prehispánico, que utilizan un número reducido de mujeres de los barrios Concepción, San José y El Calvario, para elaborar una serie de textiles utilitarios, rituales y decorativos, donde confeccionan el denominado "pañó pancho" o en términos rituales de "Tigre" o "Gato", el cual forma parte de la vestimenta femenina y es de suma importancia en los ciclos rituales de la localidad. La orientación a esta práctica se encuentra enfocada en la

satisfacción de ciertos intereses que el turista posee, donde tres de las seis tejedoras se han adaptado a dichas exigencias confeccionando bufandas, centros de mesa, etc., mientras que en su totalidad aún se dedican a la confección de textiles rituales.

Desde la lógica municipal, lo que importa acá es que Panchimalco es un pueblo de artesanos, donde se elaboran productos propios de nuestra verdadera cultura. Contradictoriamente a ese ideal turístico y romántico, dichas prácticas son desarrolladas por no más de diez mujeres indígenas, y se encuentran en proceso de desaparición; formando desde ya parte del pasado indígena que hay que resaltar para volver el municipio más atractivo a los turistas.

Con lo anteriormente planteando, es necesario preguntarse cuáles son los grupos de poder que monopolizan e imponen, a partir de una intensa lucha, dichas ideas en la localidad. Para ello se retoma a Bolívar (2006), para quien el Estado y la política participan activamente en la producción de las identidades culturales, en tanto que a partir de los intensos procesos de lucha que estas representan, el Estado plantea a los actores los rasgos esenciales de la identidad cultural de alguna localidad. Y es que para Bolívar, no se deben de observar estos rasgos como elementos naturalizados y esenciales; el hecho de que en el municipio de Panchimalco las ideas antes manifestadas se encuentran constituyendo rasgos culturales de la localidad no se debe retomar como algo ya dado, sino como producto de procesos de dominación.

Desde esta perspectiva, el Estado a través de la alcaldía, la Casa de Cultura y los diversos comités pro turismo, se encuentran monopolizando las ideas sobre lo que es indígena en función del turismo y lo que es característico de Panchimalco. No obstante, se debe escudriñar más en las relaciones sociales que se constituyen a partir de este sistema de ideas, puesto que quedarnos en el marco de las influencias del Estado como monopolizador de las ideas a través de las instituciones cuyo trabajo es el área de la cultura, imposibilita en

mucha medida observar la dinámica a partir de las relaciones que se construyen en la cotidianidad y que son susceptibles a ser documentadas a partir del trabajo etnográfico. Como bien se mencionó antes, dichas instituciones se encuentran monopolizando las ideas sobre lo indígena para la consecución de ciertos objetivos turísticos, sin embargo es necesario identificar quiénes conforman dichas instituciones.

En el caso de la alcaldía de Panchimalco, es a partir del año 2009 que inicia un proceso de intensificación de los programas y políticas encaminadas a desarrollar el turismo en la localidad e insertarlo a la red de servicios que desde el Ministerio de Turismo se pretende implementar. Dicha variación se llevó a cabo en el marco del programa “Pueblos vivos”, a partir de la llegada al poder del alcalde ladino, Mario Meléndez, quien fue propuesto por el partido Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) para recuperar el control municipal en manos del partido Alianza Republicana Nacionalista (ARENA).

La llegada al poder de Meléndez y su continuidad hasta el presente representa una serie de modificaciones en la conformación de la alcaldía municipal y en las designaciones para los comités culturales y turísticos, y es que desde que asume el cargo, inició por emplear mayoritariamente en la alcaldía a habitantes del cantón Los Planes de Renderos (en el cual él reside), así como designar en jefaturas clave a personas que residen en San Salvador. Ese es el caso de la encargada de gestión de la alcaldía, quién reside en San Salvador y se encuentra elaborando proyectos en la municipalidad en torno al turismo.

Junto a ella, la directora de la Casa de la Cultura es originaria del municipio de Santiago de María, del departamento de Usulután, quien desde los años ochenta del siglo pasado se encuentra fungiendo el cargo y es hasta la década de los noventa que se muda al municipio. Junto a ellas dos se suma otro habitante de origen ladino, al cual llaman “profesor Olmedo”, miembro que posee mayor poder en el comité de apoyo de la Casa de la Cultura al ser el

designado por la alcaldía para los asuntos relacionados al turismo local, y quien actualmente se encuentra dirigiendo la conformación del Consejo Indígena de Panchimalco. Es de esta manera como podría argumentarse que tras la llegada de Meléndez a la municipalidad, se iniciaron una serie de proyectos para ubicar a Panchimalco en la senda del desarrollo que ofrece el turismo a diversos municipios a partir de la exaltación de ideas asociadas al pasado indígena y a lo que es el indígena de Panchimalco en la actualidad.

La implementación de dichos proyectos encabezados por ladinos del cantón Los Planes de Renderos, se encuentra configurando una serie de conflictos entre las formas en que los habitantes del municipio de Panchimalco conciben su modo de vida y el que pretenden implementar las autoridades a partir del turismo, puesto que aún la mayoría de sus habitantes reproducen modos de producción basados en la economía de subsistencia y que no se encuentran incorporados en la dinámica de servicios que la capital ofrece, combinando en muchos casos el trabajo asalariado con la agricultura.

El conflicto que se origina en torno a estas ideas debe trasladarse al seno de las normas y valores sociales que se encuentran diferenciando a los grupos en el municipio. Se remitirá al tema de las normas y los valores en la medida que se encuentran dentro de los sistemas de ideas que rigen las configuraciones sociales, y donde se desarrollan los conflictos entre la tradición y la variabilidad. Tal y como Marroquín (1959) lo identifica, en los indígenas de Panchimalco el sentido de colectividad y la solidaridad es uno de los valores fundamentales en su modo de vida, el cual se encuentra en riesgo en la medida que el municipio de incorpora cada vez más a la dinámica capitalista.

Con estas ideas seleccionadas, es necesario preguntar bajo qué circunstancias surgen estos posicionamientos, así como su razón de ser. En el caso de Panchimalco, la selección de dichas ideas para identificar a los indígenas del municipio, surgen ante la necesidad de construir una identidad local que le

permita a quienes ejercen el poder, trazar un plan o estrategia encaminado bajo la visión del “desarrollo” que el turismo ofrece a las municipalidades, como una forma de obtención y acumulación de riquezas, donde se le plantea a los habitantes una vía de empleo a través de negocios propios, debido a las condiciones de pobreza y desigualdad que atraviesan en la actualidad.

El interés real es que dichos habitantes se conviertan en mano de obra asalariada para los negocios de los ladinos del casco urbano y de Los Planes de Renderos, y este sector que se encuentra ejerciendo el poder y apuntalando las relaciones con el mercado capitalista, sea el que absorba a la población indígena y la incorpore en esta dinámica donde el conflicto y la lucha se viven a nivel de las ideas que cada segmento posee sobre la vida y la muerte. Finalmente es éste sector ladino quien obtiene los mayores beneficios a través de los ingresos que generan sus negocios en el marco de estas actividades turísticas, donde los indígenas aspiran a vender refrescos naturales, frutas de temporada o uno que otro souvenir.



Fotografía del autor: cargadores de la cofradía del señor de Esquipulas, Iglesia El Calvario, Panchimalco, 2015.

CAPÍTULO 6

CONCLUSIONES

En el presente apartado se plantean las consideraciones finales sobre el proceso de investigación en el municipio de Panchimalco, así como una serie de inquietudes sobre algunos aspectos relevantes de la dinámica sociocultural local que pueden ser útiles para la realización de investigaciones futuras.

Producto del abordaje antropológico sobre el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco y las reflexiones en torno al simbolismo y la actualización de las identidades sociales se podría concluir que:

1. El ritual mortuorio que realizan los cofrades del municipio de Panchimalco es un ritual de pasaje compuesto por tres fases: a) fase de separación, donde la persona que fallece inicia el proceso de separación del alma y su envoltura corpórea, b) fase liminar, donde el alma que se ha desprendido del cuerpo humano no puede iniciar su viaje hacia la otra vida y se encuentra en un estado de ambivalencia aún entre el mundo de los vivos, y c) fase de reintegración al grupo social en una calidad diferente; es decir, el alma se dota de lo necesario para emprender su viaje y ser recibido por su familia y demás miembros de la comunidad en el mundo de los muertos.

El ritual desde el punto de vista simbólico y político reproduce, transmite y pone en escena una serie de normas y valores en los cuales se fundamenta la vida comunitaria local, siendo estos valores la solidaridad y colectividad que se manifiestan tras el despliegue del tejido social que actúa en estos momentos de crisis. Este doble significado que por un lado pretende ayudar al alma a descansar y trascender al mundo de los muertos, por el otro reafirma las bases de las relaciones sociales que construyen los habitantes del municipio de Panchimalco a través de la actualización de las identidades sociales donde el proceso de diferenciación parte de la contradicción central individualismo/colectividad para instituir quién forma parte del grupo social y quién no.

2. En la actividad ritual se actualizan las identidades sociales locales a partir de una serie de contradicciones que articulan las diferencias y las jerarquías locales a nivel individual, dotando al muerto de identidad así como a nivel comunal instituyendo las diferencias que como grupo poseen frente a otros. Una de las contradicciones es la diferenciación hombre/mujer, lo que produce la

actualización de las identidades de género, entendido este como una construcción sociocultural de la diferencia sexual.

La identidad de género se actualiza en la medida que la práctica ritual refleja la concepción que los habitantes del municipio de Panchimalco poseen sobre lo que es ser mujer y ser hombre, lo cual se despliega en dos momentos: a) a partir de la colocación de algunos elementos de connotación sagrada al fallecido que indican el rol de la mujer o el hombre en Panchimalco, siendo para las primeras el rol doméstico y reproductor propio de muchas comunidades campesinas así como el de la participación activa en los aspectos religiosos; mientras que el hombre ostenta el rol de proveedor de recursos para el hogar y el encargado de las actividades que implican mayor esfuerzo físico; b) a partir de la reproducción del rol de género en la práctica ritual concreta, donde la mujer es la encargada de la preparación de los alimentos, asistencia a los rezos y la colocación de flores, mientras que los hombres son los encargados de hacer la sepultura, cargar en los hombros el ataúd del fallecido, colocarlo y rellenar el agujero. El ritual mortuario instituye la diferencia y los límites entre quién es hombre y quien es mujer lo cual marca la pertenencia o no a dicho grupo.

La segunda contradicción niños/adultos es en relación a las edades de los sujetos sociales. El ritual se encuentra instituyendo la diferencia en la medida que establece las fronteras entre lo que es un niño -caracterizado por los valores de la pureza y la inocencia, bajo la protección del grupo doméstico e incapaz de valerse por sí mismo-, un joven -quien se encuentra en situación de ambivalencia en la medida que no es niño en términos antes planteando ni adulto a pesar de que jurídicamente sea considerado mayor de edad- y un adulto -quien es considerado como tal tras el inicio de su vida sexual y reproductiva activa que en muchos de los casos conlleva la conformación de un nuevo núcleo familiar a través del matrimonio o uniones libres-. Por medio de la

colocación de ciertos elementos se dota de identidad al fallecido caracterizándolo como niño, joven o adulto y reproduce dicha concepción entre los participantes del ritual en la medida que dicha diferenciación se legitima por la colectividad.

La tercera contradicción la constituye la clase social de los habitantes del municipio de Panchimalco articulada por la contradicción central individualismo/colectividad. Esta contradicción riqueza/pobreza se manifiesta en la actividad ritual a partir de las características de las personas en dos aspectos: a) asociado al tipo de características del cortejo fúnebre, y en específico al tipo de ataúd con el que entierra al fallecido; y b) el manejo de los recursos económicos donde ponen en evidencia el sentido individual-austero en contraposición a las prácticas con sentido colectivo-despilfarro. Ya que las personas que poseen mejores condiciones económicas en el municipio no redistribuyen –a través del reparto de alimentos en abundancia- los aportes de la comunidad hacia la misma comunidad. Mientras que los hogares pobres acostumbran precisamente a hacer todo lo contrario, a repartir en abundancia los alimentos destinados para la práctica ritual. En este sentido reafirma la diferenciación en quién posee mejores condiciones económicas en contraposición a los pobres que son considerados una masa de personas “hambrientas” o “huacaleras” que asisten a las actividades religiosas por la comida que ahí se reparte. Producto de ello se tiene como principio en la localidad que el rico es avaro mientras el pobre da más de lo que tiene, y el ritual en sí mismo transmite esa diferencia en la medida que existe una separación entre quien es rico o es pobre.

La cuarta contradicción se desarrolla entre indígenas y ladinos en relación a la actualización de las identidades étnicas en la localidad. En ese sentido, el ritual mortuario instituye la diferencia entre indígenas y ladinos a partir de cuatro oposiciones: a) originario/foráneo, donde el indígena posee una filiación

ancestral en relación al territorio del municipio de Panchimalco superior a ocho generaciones, en contraposición a las familias ladinas que se asentaron en el municipio producto de migraciones internas que en algunos casos no sobrepasan las cuatro generaciones y que por ende son consideradas foráneas; b) rasgos fenotípicos en relación al color de la piel, estatura, tipo de cabello y forma de los ojos, puesto que los indígenas se conciben así mismos como morenos, de estatura pequeña y de cabello lacio, en contraposición a los ladinos de piel blanca y estatura alta; y c) la participación activa en diferentes rituales comunitarios, ya que es a partir de los diferentes rituales comunitarios – el ritual mortuario es uno de ellos, a este se suman las cofradías, casamientos, tratamiento de enfermedades, etc.- que reproducen y transmiten normas, valores y concepciones sobre la vida que establecen la diferencia entre quién es indígena y quién no lo es. Es por ello que los rituales comunitarios son fundamentales, porque más allá de una tradición o costumbre generan un espacio de diferenciación permanente entre sus habitantes, donde les designan su posición dentro de la localidad, su origen ancestral y su vinculación con la comunidad a partir de una cosmovisión propia de los grupos étnicos mesoamericanos que se mantiene vigente en la actualidad.

Bajo esta lógica, el ritual mortuario entre los cofrades, actualiza las jerarquías de los habitantes de Panchimalco donde se establecen dinámicas de exclusión en relación a las oposiciones indígena/ladino, hombre/mujer, cofrade/evangélico, niño/adulto, donde en el ritual lo indígena excluye a lo ladino e impone fronteras marcadas sobre cada quien y su posición dentro del sistema de relaciones.

3. El centro-sur de Panchimalco puede considerarse como un área cultural que abarca desde el caserío Campamento del cantón Planes de Renderos al norte, al sur hasta los caseríos El Sillar y Las Morenas del cantón Amayón, así como el cantón Panchimalquito, el oriente con los ríos Chichicazapa y Tihuapa, y al

occidente hasta la Lotificación Hacore 1 y 2 y el río Cuitapan, espacio donde sus habitantes poseen una serie de rasgos culturales y prácticas rituales comunitarias comunes, que se reproducen a lo largo del territorio entre sus habitantes y que se encuentran en constante transformación-adaptación producto de las influencias de los poblados vecinos. Área cultural que desde el siglo XX ha sido elemento diferenciador entre indígenas y ladinos desde la perspectiva de los actores locales. Actualmente esta área cultural se encuentra en concordancia geográfica con el territorio que ocupa la pandilla 18 revolucionarios en la localidad, situación que puede problematizarse en futuras investigaciones donde se establezca si existe o no una relación entre pandillas y grupos étnicos.

4. Las instituciones gubernamentales cuyos objetivos de acción lo constituyen el tema “cultural” asociado al turismo –Ministerio de Turismo, Alcaldía Municipal y Casa de la Cultura- se encuentran ejerciendo influencia en la construcción de las identidades étnicas locales a partir del despliegue de un discurso que pretende mostrar al indígena como un objeto de atracción turístico, por medio de invención de historias míticas sobre la localidad que exaltan el pasado heroico del indígena, así como la implementación de políticas públicas enfocadas al turismo que buscan instrumentalizarlo para generar beneficios a los empresarios y productores locales, que generalmente son ladinos. Dicho proceso produce resistencias y adaptabilidad por parte de la población indígena quienes no son receptores pasivos del mensaje y elaboran estrategias para adaptarse algunas veces en términos mutuamente beneficiosos –como es el caso de la cofradía de Las Flores y Las Palmas, donde los indígenas locales ponen de manifiesto una de sus prácticas rituales comunitarias traspasando las fronteras locales-. En este sentido, los habitantes indígenas de Panchimalco poseen capacidad de agencia ante estas situaciones resistiendo, adaptándose al contexto contemporáneo e influenciado a sus pares ladinos.

5. Los términos indígena y ladino son categorías utilizadas por los científicos sociales al momento de referirse a las identidades étnicas, no obstante, dichas categorías no son utilizadas actualmente por los habitantes de Panchimalco para establecer dicha diferenciación. La categoría indígena ha sido sustituida por la de “pancho” para establecer la diferenciación étnica en el municipio de Panchimalco pero que es equivalente a la construcción que se ha desarrollado sobre lo que es ser indígena, por lo que en el texto investigativo se utiliza indígena como un equivalente, puesto que esta sustitución de conceptos es parte de los hallazgos del trabajo de campo etnográfico.

6. El presente estudio es el único –entre los más de 20 trabajos de graduación en la historia de la Lic. En Antropología Sociocultural de la UES- que hasta la fecha reflexiona sobre las identidades étnicas en localidades que se asumen como indígenas, lo cual pone de manifiesto el proceso de olvido que los académicos de la Universidad de El Salvador reproducen en torno a los grupos étnicos, estimulando su invisibilización al considerarles como parte del pasado de la historia salvadoreña a pesar de que dichos grupos persisten en la actualidad y sus condiciones actuales deberían ser objeto de problematización. Este debería ser un llamado de atención a la antropología salvadoreña y su papel en el análisis de las diferentes problemáticas nacionales, donde lo indígena sigue siendo un elemento de importancia en el olvido.

7. Las identidades étnicas de los habitantes de Panchimalco se actualizan a través de un intenso proceso de lucha. Dicha identidad étnica producto del conflicto se articula a un nivel superior al de la arena política del ritual, que es el nivel municipal, donde los cofrades indígenas se convierten en elementos constitutivos de dicha identidad a partir de un proceso de invención de tradiciones y de historias locales que permiten recrear la imagen del pasado heroico del indígena que la clase dominante pretende proyectar, ocultando la situación de pobreza en la que se encuentra la mayoría de la población.

8. En cuanto al poder, el poder estructural engendra las ideas que establecen las distinciones esenciales entre los organizadores de la mano de obra social y aquellos a quienes organiza. En ese sentido, en el caso del municipio de Panchimalco en torno a la identidad étnica se configuran dos ideologías, la indígena y la ladina. La ideología ladina ejerce su poder con la población indígena indicándoles cuál es su papel dentro de la sociedad, sin embargo, este es un proceso dialéctico en la medida que la ideología dominada (en este caso la indígena) también ejerce influencia sobre la ideología ladina. Lo cual se constató a través del discurso sobre la otra vida que poseen los indígenas de la localidad, representándola como un universo donde los ladinos son reducidos a objetos mientras que los únicos seres humanos son los indígenas, situación que se podría explicar como producto de la interacción social y la relación de dominación entre ambas clases.

Desde este punto de vista, a través de la actividad ritual mortuoria, los cofrades, se encuentran administrando la mano de obra social en la medida que determinan cuál es la función del hombre y la función de la mujer, del niño, el anciano y el adulto, con base en las historias míticas sobre cómo es la vida después de la muerte y la posición de las personas según su comportamiento en vida. Los discursos y los rituales en torno a lo que parecen simples tradiciones, proyectan los valores hegemónicos que rigen al mundo cultural, fundamentándose en la historias-mito del pasado exaltando una teleología para el futuro (Wolf, 2012). La ideología indígena y la ideología ladina se encuentran imbricadas por el componente de clase y a través de lógicas de producción diferentes, las cuales ocasionan esta divergencia y se encuentran definiendo la posición de los ladinos e indígenas en el todo social.

ANEXOS

1. CANTO DE OFERTORIO
2. REZO DEL SANTO ROSARIO NO LITÚRGICO

ANEXO: 1

CANTO DE OFERTORIO

Entre tus manos,
está mi vida, señor.
Entre tus manos
pongo mi existir.

Hay que morir, para vivir.
Entre tus manos,
yo confío mi ser

Si el grano de trigo no muere,
si no muere solo quedará,
pero si muere en abundancia
dará un fruto eterno que no morirá.

ANEXO: 2

REZO SANTO ROSARIO NO LITÚRGICO

Rezo del santo rosario

En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, amén.

Jesús por la señal de la Santa Cruz, de nuestros enemigos líbranos señor Dios nuestro, en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, amén.

Señor mío Jesucristo, Dios verdadero, protégenos sobre todas las cosas, a mi señor me pesa en todo el alma el haberte ofendido, yo propongo firmemente enmendarme, confesarme a su tiempo, cumplir la penitencia que me sea impuesto.

Ofrezco señor mi alma, mi vida, obras y trabajos, cuanto tuviere en satisfacción de mis pecados, a ti señor te lo suplico y a ti confío vuestra bondad y misericordia infinito que me los perdonares por los merecimientos de vuestra preciosísima sangre. Vida, pasión y muerte me des gracia para nunca más pecar que accederán vuestros santos servicios hasta el de nuestra vida, amén.

Dulcísimo señor mío, abrir nuestros labios para alabarlo y bendecirlo nuestras manos y corazones para rezar devotamente. En la devoción de tu santísimo rosario.

Señor Dios que nos dejaste la señal de tu pasión y muerte Santísima en la sábana Santa, en la cual fue envuelto tu cuerpo Santísimo, cuando por José fuiste bajado de la cruz, concédenos oh piadosísimo Señor, que por tu muerte y sepultura santa, concédenos de llevar el alma de tu siervo de Alfonso Hernández a descansar en la gloria de la resurrección adonde vive y reina Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo por los siglos de los siglos, amén.

Ave maría purísima, sin pecado concebida.

Misterios dolorosos del santísimo rosario

Primer misterio: la oración de Jesús en el huerto

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

Ave maría purísima, sin pecado concebida.

Segundo misterio: la flagelación de nuestro señor Jesucristo

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

Ave maría purísima, sin pecado concebida.

Tercer misterio: la coronación de espinas del hijo de Dios

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

Ave maría purísima, sin pecado concebida.

Cuarto misterio: la subida de Jesús al monte calvario con la cruz a cuestas

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

Ave maría purísima, sin pecado concebida.

Quinto misterio: la crucifixión y muerte del señor

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

Señor Dios que nos dejaste la señal de tu pasión y muerte Santísima en la sábana Santa, en la cual fue envuelto tu cuerpo Santísimo, cuando por José fuiste bajado de la cruz, concédenos oh piadosísimo Señor, que por tu muerte y sepultura santa concédenos de llevar el alma de tu siervo de Alfonso Hernández a descansar en la gloria de la resurrección adonde vive y reina dios padre, dios hijo y dios espíritusanto por los siglos de los siglos, amén.

(Canto)

Dios te salve santas ánimas benditas,
que al pie de la cruz están hinchaditas

Tu dulce nombre hoy están adorando
y muy humilditos se están confesando

Dios te salve santas ánimas benditas
que al pie de la cruz están hinchaditas

Misterios Gloriosos del santísimo rosario

Primer misterio: la resurrección de nuestro señor Jesucristo

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

Señor Dios que nos dejaste la señal de tu pasión y muerte Santísima en la Sábana Santa, en la cual fue envuelto tu cuerpo Santísimo, cuando por José fuiste bajado de la cruz, concédenos oh piadosísimo Señor, que por tu muerte y sepultura santa concédenos de llevar el alma de tu siervo de Alfonso Hernández a descansar en la gloria de la resurrección adonde vive y reina dios padre, dios hijo y dios espíritusanto por los siglos de los siglos, amén.

(Canto)

Dios te salve santas ánimas benditas
que al pie de la cruz están hinchaditas

En el purgatorio y al pie la cruz
pagando las penas porque murió Jesús

Dios te salve santas ánimas benditas
que al pie de la cruz están hinchaditas

Segundo misterio: la ascensión de nuestro señor Jesucristo a los cielos

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

Señor Dios que nos dejaste la señal de tu pasión y muerte Santísima en la Sábana Santa, en la cual fue envuelto tu cuerpo Santísimo, cuando por José fuiste bajado de la cruz, concédenos oh piadosísimo Señor, que por tu muerte y sepultura santa concédenos de llevar el alma de tu siervo de Alfonso Hernández a descansar en la gloria de la resurrección adonde vive y reina dios padre, dios hijo y dios espíritusanto por los siglos de los siglos, amén.

Tercer misterio: la venida del espíritusanto sobre la virgen maría y los apóstoles

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

Señor Dios que nos dejaste la señal de tu pasión y muerte Santísima en la Sábana Santa, en la cual fue envuelto tu cuerpo Santísimo, cuando por José fuiste bajado de la cruz, concédenos oh piadosísimo Señor, que por tu muerte y sepultura santa concédenos de llevar el alma de tu siervo de Alfonso Hernández a descansar en la gloria de la resurrección adonde vive y reina dios padre, dios hijo y dios espíritusanto por los siglos de los siglos, amén.

(Canto)

Dios te salve santas ánimas benditas,
que al pie de la cruz están hinchaditas.
La virgen del Carmen con su escapulario,
sacando las almas a su altar sagrado.
Dios te salve santas ánimas benditas,
que al pie de la cruz están hinchaditas.

Cuarto misterio: la asunción de maría santísima al cielo

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

(Canto)

Dios te salve santas ánimas benditas
que al pie de la cruz están hinchaditas
Y mi padre eterno, mi juez, mi abogado
y allá en el cielo me tendrá a su lado
Dios te salve santas ánimas benditas
que al pie de la cruz están hinchaditas

Quinto misterio: la gloria de maría santísima y los santos en el cielo

Padre nuestro (1 vez)

Ave María (10 veces)

(Canto).

Dios te salve santas ánimas benditas,
que al pie de la cruz están hinchaditas.
Alabemos toda, toda sin cesar,
a la carmelita que está en el altar.
Dios te salve santas ánimas benditas,
que al pie de la cruz están hinchaditas.
Alabemos toda, toda sin cesar,
a la reina del cielo que está en el altar.
Dios te salve santas ánimas benditas,
que al pie de la cruz están hinchaditas.

Señor Dios que nos dejaste la señal de tu pasión y muerte Santísima en la Sábana Santa, en la cual fue envuelto tu cuerpo Santísimo, cuando por José fuiste bajado de la cruz, concédenos oh piadosísimo Señor, que por tu muerte y sepultura santa concédenos de llevar el alma de tu siervo de Alfonso Hernández a descansar en la gloria de la resurrección adonde vive y reina dios padre, dios hijo y dios espíritusanto por los siglos de los siglos, amén.

Ave maría purísima, sin pecado concebida

Dios te salve ánimas fieles que en el purgatorio están, que graves penas pasaran que tormentos tan crueles, piadosísimo señor mira con benignos ojos a las animas de los fieles difuntos, que por las cuales has muerto y has padecido y derramado tu sangre sufriendo tormentos de cruz, amén.

Ave maría (3 veces) cantado

A ti madre soberana princesa, madre del creador te saludamos con una salve

Salve (1 vez) cantado

Letanías

Señor, ten piedad de él (ella)	Madre Inmaculada.	Blanca como la Torre de Marfil.
Cristo, ten piedad de él (ella)	Madre Intacta.	Casa de Oro.
Señor, ten piedad de él (ella)	Madre sin Mancha.	Arca de la Alianza.
Cristo, óyenos.	Madre Amable.	Puerta del Cielo.
Cristo, escúchanos	Madre del Buen Consejo.	Estrella de la Mañana.
Padre Celestial que eres Dios.	Madre del Creador.	Salud de los Enfermos.
Ten piedad de él (ella)	Madre del Salvador.	Refugio de los Pecadores.
Hijo, redentor del mundo que eres Dios	Madre de la Iglesia.	Consoladora de los Afligidos.
Ten piedad de él (ella)	Virgen Prudentísima.	Auxilio de los Cristianos.
Espíritu santo que eres Dios	Virgen Venerable.	Reina de los Ángeles.
Ten piedad de él (ella)	Virgen Digna de Alabanza.	Reina de los Patriarcas.
Santísima trinidad que eres un solo Dios	Virgen Poderosa.	Reina de los Profetas.
Ten piedad de él (ella)	Virgen Misericordiosa.	Reina de los Apóstoles.
Ten piedad de él (ella)	Virgen Fiel.	Reina de los Mártires.
Santa María.....Ruega por el (ella)	Espejo de Justicia.	Reina de los Confesores.
Santa Madre de Dios.	Trono de la Sabiduría.	Reina de las Vírgenes.
Santa Virgen de las Vírgenes.	Causa de Nuestra Alegría.	Reina de todos los Santos.
Madre de Jesucristo.	Vaso Espiritual.	Reina Concebida sin Pecado Original.
Madre de la Divina Gracia.	Vaso Honorable.	Reina Subida al Cielo en Cuerpo y Alma.
Madre Purísima.	Vaso insigne de Devoción.	Reina del Santísimo Rosario.
Madre Castísima.	Vaso Precioso de la Gracia.	Reina de la Paz
	Rosa Mística.	
	Fuerte como la Torre de David.	

Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo, perdónalo Señor Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo, escúchalo Señor Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo, ten piedad y misericordia de él.

Bajo tu amparo nos acogemos Santa Madre de Dios, no desprecies las suplicas que te hacemos en nuestra necesidades, antes bien líbranos de todos los peligros ¡oh! Virgen Gloriosa y bendita ruega por él y por nosotros Santa Madre de Dios para que seamos dignos de alcanzar las divinas gracias y promesas de nuestro señor Jesucristo, amén.

Al Sagrado Corazón de Jesús saludemos con el credo

Saludemos a la Virgen del Carmen con un padre nuestro y un ave maría

Saludemos al patriarca señor San José con un padre nuestro y un ave maría

Saludemos a San Pedro y San Pablo con un padre nuestro y un ave maría

A las Ánimas Benditas del Santo Purgatorio con un padre nuestro y un ave maría

A su Santo Ángel de la guarda para que lo acompañe en su camino un padre nuestro y un ave maría

Un padre nuestro y un ave maría voy a encomendar a las almas de Sabino Carrillo y Catalina Cubías

Un padre nuestro voy a encomendar para todas las juanas inocentes y juanes inocentes.

Y las Benditas Ánimas del Santo Purgatorio por quien es mi intención rogarte hoy, por el alma de tu siervo del señor Alfonso Hernández, va a presentar a la presencia de dios sus cuarenta y ocho horas, en este sagrado día alcanzará descanso, por todas aquellas almas que no tienen quien ruegue a dios por ellas y por la misericordia de dios, amén.

(Canto)

A las ánimas benditas, encomendémosle a Dios,

A las ánimas benditas, encomendémosle a Dios,

Hermanos hay que duras son nuestras penas,

A las ánimas benditas, encomendémosle a Dios

Sufrimiento al costado y rogando siempre por él,

A las ánimas benditas, encomendémosle a Dios
Amistades y parientes rogando por tu descanso,
A las ánimas benditas, encomendémosle a Dios
Al oriente y al poniente, como el oro y el crisol
A las ánimas benditas, encomendémosle a Dios
Lo clavaron de pies y manos,
A las ánimas benditas, encomendémosle a Dios
Al arcángel San Miguel la balanza lo sostiene,
A las ánimas benditas encomendémosle a Dios
Levantate Alfonso, que Jesús resucitó
A las ánimas benditas, encomendémosle a Dios

Alabado sea el santísimo sacramento de altar, alabado sea el santísimo sacramento del altar, alabo el santísimo sacramento del altar, te damos gracias señor y rogamos por tu misericordia que lleves el alma de tu siervo a descansar.

En el nombre del padre, del hijo del espíritusanto, amén.

BIBLIOGRAFÍA

1. LIBROS

Aguirre Beltrán, G., (1991). "Regiones de Refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical de mestizoamérica", México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Barth, Fredrik, (1976). "Los grupos étnicos y sus fronteras", México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Bolívar R., Ingrid Johanna, Editora, (2006). "Identidades culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura", Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencia Política, CESO, Ediciones Uniandes.

Bourdieu, Pierre, (1982). "¿Qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos", Madrid, Ediciones Akal.

Cardenal Chamorro, Rodolfo, (1980). "El poder eclesiástico en El Salvador (1871 – 1931)", San Salvador, UCA editores.

Ching, Erick et al. (2011). "Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador". Primera reimpresión, San Salvador, UCA editores.

Conte, Antonio, (2008). "Treinta años en tierras salvadoreñas", Asociación Congregación de los Hermanos Paulinos, San Salvador.

Cortés y Larraz, Pedro, (2000). "Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala (parroquias correspondientes al actual territorio salvadoreño)", tercera edición, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.

Díaz-Polanco, Héctor, (1985). "La cuestión Étnico-Nacional", México D.F., Ed. Línea.

Ferrándiz, Francisco, (2011). "Etnografías contemporáneas: anclajes, métodos y claves para el futuro", México D.F., División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM.

Geertz, Clifford, (1989). "La interpretación de las culturas", Barcelona, Gedisa.

Giménez, Gilberto, (1978). "Cultura popular y Religión en Anáhuac", México D.F., Centro de Estudios Ecuménicos.

Giménez, Gilberto, (2003). "La cultura como identidad y la identidad como cultura", México D.F., Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

Gutiérrez y Ulloa, Antonio, (1962). "Estado general de la provincia de San Salvador: Reyno de Guatemala (año de 1807)", San Salvador, Dirección de Publicaciones.

Hall, Stuart y Paul du Gay, compiladores, (2003). "Cuestiones de identidad cultural", Buenos Aires, Amorrortu editores, Comunicación, cultura y medios

Lara-Martínez, Rafael, (2010). "Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador, de Leonard Schultze Jena", San Salvador, Editorial Universidad Don Bosco.

Lardé y Larín, Jorge, (2000). "El Salvador: Historia de sus villas, pueblos y ciudades", segunda edición, San Salvador, Dirección de publicaciones e impresos.

López Austin, Alfredo, (1980). "Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas I", México D.F., UNAM.

Marroquín, Alejandro, (1959). "Panchimalco: Investigación Sociológica", San Salvador, Editorial Universitaria.

Restrepo, Eduardo, (2004). "Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault", Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Jigra de letras.

Robichaux David, (2006), "Hogar, Familias y Grupos de Acción, El Sistema Familiar Mesoamericano ante los desafíos del siglo XXI" En: Fortalezas y Desafíos de la Familia en dos contextos Estados Unidos de América y México. Editora Rosario Esteinou. México: CIESAS.

Ruz, Mario., (coordinador); Baez Juárez, C., (2002). "Memoria Eclesial Guatemalteca: Visitas pastorales", México, Centro de Estudios Mayas.

Todorov, Tzvetan, (2007). "Nosotros y los otros", México D.F., Siglo XXI

Trouillot, Michel-Rolph, (2011). "Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno", Cali, Universidad del Cauca, CESO, Universidad de los Andes.

Turner, Víctor, (1980). "La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu", México D.F., Siglo XXI editores.

Wolf, Eric, (1999). "Las luchas campesinas del siglo XX", México, Siglo XXI

(2012). "Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis", Tlalpan, CIESAS

2. PERIÓDICOS Y REVISTAS

Amaroli, Paul, (1991). "Linderos y Geografía Económica de Cuscatlán, Provincia Pipil del Territorio de El Salvador", Antigua Guatemala, Rev. Mesoamérica 21, Editorial CIRMA, junio, pp-41-70.

Díaz-Polanco, Héctor, (1981). "Etnia, clase y la cuestión nacional", México D.F., Rev. Cuadernos Políticos. Editorial Era, número 30, octubre-diciembre, pp. 53-65

Chihu Amparán, Aquiles, et. Al., (2001). "Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner", México D.F., Rev. Argumentos, número 40, diciembre, pp. 137-152

Chapin, Mac, (1991). "La Población Indígena de El Salvador", Antigua Guatemala, Rev. Mesoamérica 21, Editorial CIRMA, junio, pp. 1-40

Hartman, Carl, (2001). "Reconocimiento etnográfico de los aztecas de El Salvador", Antigua Guatemala, Rev. Mesoamérica 41, Editorial CIRMA, junio, pp. 146-191

López Austin, Alfredo, (1997). "El árbol cósmico en la tradición mesoamericana", Córdoba, Rev. IMGEMA, No. 5. Junio, pp. 85-98.

Marroquín, Alejandro, (1975). "El problema indígena en El Salvador", México D.F., Rev. América Indígena, Vol.23, No. 4. Octubre-diciembre, pp. 747-771

Martínez, Bárbara, (2013). "La muerte como proceso: una perspectiva antropológica", Rev. Redalyc (en línea) Vol. 18, No. 9. Septiembre, Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, pp. 2681-2689

Ministerio de cultura y comunicaciones, (1985). "Etnografía de El Salvador", San Salvador Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.

Ministerio de obras públicas, (1986). "Diccionario Geográfico de El Salvador, tomo II L-Z", San Salvador, Instituto Geográfico Nacional.

Rostas, Susana, y Droogers, André, (1995). "El uso de la Religión Popular en América Latina: Una introducción", México D.F., Rev. Alteridades, vol. 5, número 9, pp. 81-91

Swartz et al., (1994). "Antropología Política: una introducción", México D.F., Rev. Alteridades, año 1, No.8, pp. 101-126

Lisbona, Guillén (2006). "De cargos religiosos e identidades étnicas en Chiapas. El caso Zoque", La Rioja, Rev. Zainak. Cuadernos de antropología-etnografía, número 40, pp. 203-22

El Faro (2017), "Hasta Dios huyó del caserío San Luis Córdova", San Salvador, 01/01/2017

El Diario de Hoy (2013), "Migración forzada por pandilla 18 en caserío de Panchimalco", San Salvador, 23/06/2013

El Diario de Hoy (2016), "Pandillas provocan nuevo abandono de viviendas en Panchimalco", San Salvador, 13/09/2016

El Diario de Hoy (2015), "Familias huyen en Panchimalco por temor a pandillas", San Salvador, 04/02/2015

3. FUENTES ORALES

Guzmán, Andrea (2013) (2014), entrevistas, Bo. Concepción, Panchimalco.

Interiano, Soledad (2013), entrevista, Bo. El Centro, Panchimalco.

Martínez, Florentina (2015), entrevista, Crio. El Caracol, Panchimalco.

Oviedo, Ciriaco (2011) (2012), entrevistas, Bo. El Centro, Panchimalco.

Pascual, Guillermo (2015), entrevista, Crío. El Caracol, Panchimalco.

Vásquez, Nicolasa (2014), entrevista, Bo. El Centro, Panchimalco.

Vásquez, Rosa (2016), entrevista, Bo. Concepción, Panchimalco.

Vásquez, Tomada (2014), entrevista, Crío. El Chumelo, Panchimalco.

Vega, Candelario (2013), entrevista, Bo. Concepción, Panchimalco.

4. DOCUMENTOS E INFORMES

DIGESTYC (2007), "VI Censo de Población y V de Vivienda", San Salvador.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015), "Clasificación de religiones, 2010", México D.F.

Casa de la Cultura de Panchimalco (2003). "Reseña Histórica de Panchimalco", Panchimalco.

Casa de la Cultura Panchimalco (2002). "Monografía de Panchimalco, 2002", Panchimalco.

SEGUNDA PARTE
DOCUMENTOS DE PLANIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN EN
PROCESO DE GRADO

1. PLAN DE INVESTIGACIÓN EN EL PROCESO DE GRADO – 2016
2. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN: SIMBOLISMO E IDENTIDAD:
EL RITUAL MORTUORIO ENTRE LOS COFRADES DEL MUNICIPIO DE
PANCHIMALCO, 2014 – 2016.

1.
PLAN DE INVESTIGACIÓN EN EL PROCESO DE GRADO 2016

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”



PLAN DE INVESTIGACIÓN EN PROCESO DE GRADO 2016.

PRESENTADO POR
VILLATORO CONTRERAS, IVÁN ALEJANDRO

CARNET
VC-11009

PLANIFICACIÓN ELABORADA POR ESTUDIANTE EGRESADO DE LA
CARRERA DE LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL,
PARA LA UNIDAD DE PROCESOS DE GRADO CICLO I Y II 2016

Licenciado José Vicente Genovez Castaneda
DOCENTE ASESOR

Maestra María del Carmen Escobar Cornejo
COORDINADORA GENERAL DE PROCESOS DE GRADUACIÓN

14 DE NOVIEMBRE DE 2016
CIUDAD UNIVERSITARIA, SAN SALVADOR EL SALVADOR

ÍNDICE GENERAL	PÁGINAS
PLAN DE INVESTITACIÓN	
INTRODUCCIÓN.....	4
1. DESCRIPCIÓN DEL PROCESO DE GRADO.....	6
1.1. ORGANIZACIÓN DEL PROCESO DE GRADO.....	7
1.2. PRODUCTOS DEL TRABAJO DEL PROCESO.....	7
DE GRADO	
1.3. ADMINSTRACIÓN DEL PROCESO Y EVALUACIÓN....	8
2. OBJETIVOS GENERALES Y ESPECÍFICOS.....	9
2.1. OBJETIVO GENERAL.....	9
2.2. OBJETIVOS EXPECIFICOS.....	9
3. ACTIVIDADES Y METAS.....	10
4. ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN.....	10
4.1. ENFOQUE INVESTIGATIVO.....	10
4.1.1. TEORÍA DEL RITUAL.....	10
4.1.2. TEORÍA DE LAS IDENTIDADES.....	11
4.2. MÉTODO Y TÉCNICAS.....	11
5. POLÍTICAS INSTITUCIONES Y DE GRUPO DE INVESTIGACIÓN.....	12
5.1. INSTITUCIONALES.....	12
5.2. DEL INVESTIGADOR.....	12
6. RECURSOS HUMANOS, MATERIALES, FINANCIEROS Y.. TIEMPO	12
6.1. HUMANOS.....	12
6.2. MATERIALES.....	13
6.3. FINANCIEROS.....	13
6.4. TIEMPO.....	13
7. MECANISMOS DE CONTROL Y EVALUACIÓN.....	13
7.1. CONTROL.....	13
7.2. EVALUACIÓN.....	14
ANEXOS	
1. CRONOGRAMA GENERAL PARA EL PROCESO..... DE GRADO 2016	16
2. PRESUPUESTO PARA LA INVESTIGACIÓN.....	17

3. CUADRO RESUMEN DE EVALUACIÓN EN PROCESO DE GRADUACIÓN.....	18
BIBLIOGRAFÍA.....	19

INTRODUCCIÓN

El presente plan de investigación recopila los diferentes procedimientos que conforman el proceso de grado de la Universidad de El Salvador, por consiguiente se presentará la propuesta de planificación general de la investigación, elaborada por el estudiante egresado de la carrera de Licenciatura en Antropología Sociocultural, para ser presentando en el proceso de grado ciclo I y II del año 2016, en la Escuela de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias y Humanidades, de la Universidad de El Salvador. Abarcando los aspectos organizativos, estratégicos, financieros y evaluativos.

Se vuelve indispensable conocer el ordenamiento jurídico que rige dicho proceso para la elaboración pertinente del plan de investigación que guiará en los aspectos de forma y protocolarios la investigación. Por consiguiente, el presente documento presenta una descripción de las actividades a desarrollar para la consecución del trabajo de grado, cumpliendo la caracterización que; el Reglamento de la Gestión Académico-Administrativa de la Universidad de El Salvador (RGAAUES), otorga a dicho proceso, el cual debe ser organizado, objetivo y sistemático.

En el caso concreto de la licenciatura en Antropología Sociocultural, el plan de investigación del proceso de grado constituye una continuidad al abordaje teórico-metodológico propio de los seminarios de investigación I, II, y III, impartido por el Licenciado Vicente Genovez. El proceso de grado es la última fase donde el producto de la investigación se consolida y se adecua a los canones exigidos.

La investigación tiene por título “Simbolismo e identidad: el ritual mortuorio entre los cofrades del Municipio de Panchimalco, 2014-2016”, cuyo objetivo es reflexionar sobre la relación entre el ritual mortuorio y la actualización de las identidades sociales de los habitantes de Panchimalco. Este abordaje resulta de

importancia, en la medida que no existe un estudio antropológico sobre las concepciones y prácticas rituales mortuorias que poseen los diferentes grupos humanos de ascendencia indígena; que se encuentran asentados en el territorio nacional, y que al mismo tiempo aborde la relación que este tipo de rituales comunitarios establece con la generación de la diferencia.

El informe se encuentra dividido en seis capítulos: 1) proyecto de investigación, en el cual se plantea el diseño teórico-metodológico de la investigación, así como las categorías a utilizar para el análisis de la ritualidad y las identidades; 2) contexto histórico y cultural, cuyo contenido se conforma por una recopilación oral y documental sobre los principales acontecimientos históricos y culturales del municipio de Panchimalco, para la comprensión de la configuración actual de las relaciones sociales en la localidad; 3) Las cofradías en El Salvador y Panchimalco, apartado en el que se muestra un breve recorrido sobre la presencia de las cofradías en el territorio nacional, su conceptualización desde la antropología y la dinámica actual que posee dicha institución religiosa a la cual se adscriben las personas colaboradoras de la presente investigación; 4) proceso ritual de la muerte, en dicho apartado se abordan las concepciones sobre la muerte que poseen los cofrades locales, se establece una comparación con otras comunidades de origen nahua del centro de México en relación a dichas concepciones, y se plantean una descripción de las fases del ritual mortuario desde la perspectiva teórico-metodológica seleccionada; 5) análisis e interpretación del ritual y las identidades, en este capítulo se desarrolla la reflexión central sobre la relación entre ritual mortuario e identidades sociales a partir de dato etnográfico; y 6) consideraciones finales.

1.

DESCRIPCIÓN DEL PROCESO DE GRADO

El estudiante de la Universidad de El Salvador, al aprobar el 100% de las asignaturas y al obtener el número de unidades de aprendizaje que le exige la malla curricular del plan de estudios de la carrera que cursa, obtiene la calidad de Egresado según lo consignado en el Art. 183 del Reglamento de la Gestión Académico-Administrativa de la Universidad de El Salvador (RGAAUES). Dicha calidad posee una duración de tres años, período en el cual debe de obtener su grado académico, permitiéndole iniciar su proceso de graduación a partir de diferentes modalidades: 1) el estudiante egresado con “CUM HONORÍFICO” (Coeficiente de Unidades de Mérito), el cual debe ser de 8.0 como mínimo para graduarse sin hacer trabajo de grado; y 2) el estudiante egresado sin “CUM HONORÍFICO”, que deberá someterse a la elaboración del trabajo de grado para la obtención de su grado académico.

El trabajo de grado puede definirse como “...único para todas las carreras de grado ofrecidas por las diferentes Facultades de la Universidad de El Salvador, no obstante por medio de Reglamentos Específicos se podrán establecer normas de carácter complementario de conformidad con las particularidades de cada Facultad sin contrariar las presentes disposiciones” según el art. 188 del RGAAUES. Dicho trabajo de grado en el caso de la Escuela de Ciencias Sociales, se caracteriza por el desarrollo de una investigación de relevancia para la sociedad a partir de las metodologías que cada disciplina posee para el análisis de los fenómenos socioculturales. Dicha investigación debe poseer al menos tres características según el art. 189 del RGAAUES: 1) organizada, 2) objetiva, y 3) sistemática.

El proceso de grado puede definirse como “...el conjunto de actividades académicas que con la asesoría de un docente director desarrollan los egresados de una carrera universitaria, en un área determinada de

conocimiento o varias áreas afines, y que culmina con la presentación y exposición de un trabajo de investigación” según el art. 194 de RGAAUES.

1.1 ORGANIZACIÓN DEL PROCESO DE GRADO

La organización del proceso de grado recae en el estudiante egresado que decide inscribirlo formalmente ante la Administración Académica de la Facultad de Ciencias y Humanidades, para lo cual debe de desarrollar una serie de estrategias que le permitan planificar los pasos a seguir en el proceso de investigación, elaborando un perfil de investigación donde se plantea el título preliminar de la investigación y la propuesta de docente asesor de dicho trabajo, además de una descripción básica de la temática a abordar. Posteriormente debe de elaborar la planificación de la investigación que reúne los elementos formales que conducirán al estudiante a la consecución de sus objetivos. Y por último debe de realizar el proyecto de investigación donde se desarrolla la situación problemática, las teorías y métodos propuestos para el análisis y recolección de la información, y todos aquellos aspectos que guiarán de manera científica la investigación.

Aunado al quehacer estudiantil, al estudiante se le asignara un docente asesor según la temática a ejecutar, con el cual organizará de manera conjunta las asesorías y revisiones de avances de los documentos propuestos, esto con la tutela del Coordinador de Procesos de Grado de la Escuela de Ciencias Sociales quién estará en el inicio y en la finalización del proceso.

1.2. PRODUCTOS DEL PROCESO DE GRADO

Los productos que se espera obtener con el proceso de grado son el plan de investigación, el proyecto de investigación y el trabajo de grado, el cual puede definirse como “...el producto de una investigación que representa por su contenido, desarrollo y metodología un aporte del estudiante en la comprensión, sistematización y resolución de un problema de carácter teórico o práctico,

expresando la aplicación de conocimientos, métodos y técnicas en un área de especialidad respectiva” según el art. 187 del RGAAUES.

1.3. ADMINISTRACIÓN DEL PROCESO Y EVALUACIÓN

Antes de conocer quiénes son los encargados de administrar el proceso, es necesario comprender que el proceso y el trabajo de grado son diferentes, ya que este último se constituye en un componente del proceso de graduación.

El referido proceso se encuentra administrado por dos personas, que a nivel general y particular poseen la responsabilidad de trabajar conjuntamente con el estudiante para la culminación exitosa del mismo. La primera de estas personas es el Coordinador General de Procesos de Grado de la facultad, el cual es electo por Junta Directiva a propuesta del Comité Técnico Asesor, a su vez pudiendo ser nombrados coordinadores por escuelas, departamentos y carreras, quien coordinará con el estudiante y el docente director la ejecución de cada paso, según el art. 195 del RGAAUES.

La segunda persona encargada de manera directa de colaborar con el estudiante para evaluar el trabajo de grado en todos sus componentes, es el docente director, quien será nombrado por la Junta Directiva de la facultad a partir de la propuesta de la Coordinadora de Procesos de Grado de la Escuela de Ciencias Sociales, según el art. 196 del RGAAUES. Y cuyas funciones son “...coordinar y evaluar el trabajo de grado en todos sus componentes, bajo la supervisión del de un Coordinador General de Procesos de Graduación por Escuela o Departamento de la respectiva Facultad” según el art. 196 del RGAAUES.

El proceso de grado, según el art. 202 del RGAAUES, se encuentra constituido por tres etapas. Etapa I: planificación de la investigación cuyo producto obtenido debe ser el proyecto, diseño, protocolo o plan de investigación. Etapa II: ejecución o desarrollo de la investigación propiamente dicha, cuyo producto

debe ser el documento o informe final de la investigación. Y la Etapa III: exposición y defensa del informe final de investigación. Siendo en las etapas I y II en las cuales el docente asesor es el único facultado para asignar calificaciones, mientras que en la etapa III se debe de nombrar un tribunal calificador según el art. 206 del RGAAUES el cual estará integrado por tres miembros, de los cuales el docente asesor debe ser parte integrante, siendo algunas de sus atribuciones las siguientes: 1) asistir al acto de defensa oral del trabajo de grado; 2) participar realizando preguntas sobre el trabajo expuesto; 3) hacer observaciones verbales y escritas para ser incorporadas al trabajo a criterio del docente asesor; 4) dar nota de la evaluación de la defensa, que serán remitidas al docente asesor para ser promediada con la nota de éste; y 5) levantar un acta dando fe de la exposición y defensa del informe final de investigación.

2.

OBJETIVOS

2.1. OBJETIVO GENERAL

Describir el conjunto de procedimientos formales a seguir por el estudiante egresado en el marco del proceso de investigación en el área de la identidad y el ritual.

2.2. OBJETIVOS ESPECIFICOS

2.2.1 Esclarecer los roles asignados de los diferentes actores involucrados en el proceso de grado del estudiante egresado para el logro de metas programadas.

2.2.2 Diseñar el proyecto de investigación partiendo de los requisitos formales que establece la normativa universitaria par aun adecuado desarrollo del trabajo.

3.

ACTIVIDADES Y METAS

3.1. Planificación

Momento en el cual el estudiante egresado debe de planificar los diferentes pasos a seguir durante el proceso de grado para la consecución final del trabajo de grado.

3.2. Revisión de fuentes documentales

Realizar trabajo de campo documental sobre los antecedentes y abordajes de la temática seleccionada para la investigación del proceso de grado, permitiendo tener un panorama general sobre los abordajes de la identidad étnica en El Salvador.

3.3. Trabajo de campo y aplicación de métodos y técnicas

Realizar investigación de campo aplicando la metodología antropológica

3.4. Incidencia

Plantear un trabajo acorde a la realidad nacional, y aportar en la construcción del conocimiento a partir del contraste de hipótesis y el cumplimiento de los objetivos planteados en la investigación.

4.

ESTRATEGIA DE INVESTIGACIÓN

4.1. ENFOQUE INVESTIGATIVO

4.1.1 TEORÍA DEL RITUAL

Al hablar de ritual en el proceso de investigación, es necesario definir las dos propuestas teóricas que guiarán el análisis. La propuesta

de Víctor Turner (2007) entiende por ritual una conducta formal prescrita, en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. Y es precisamente el ritual el mecanismo por el cual las sociedades materializan y hacen tangibles las normas y valores de su grupo.

Y la propuesta de Pierre Bourdieu quien plantea otra forma de analizar los rituales a los cuales denomina ritos de institución, “Hablar de rito de institución es abordar que todo rito tiende a consagrar o legitimar, es decir, a hacer que un límite arbitrario se desconozca como tal y se reconozca como legítimo, natural; o, lo es que lo mismo, a ejecutar solemnemente, de forma lícita y extraordinaria, una trasgresión de los límites constitutivos del orden social y del orden mental, que trata de salvaguardar el precio que sea –como la división entre sexos en el caso de los rituales de matrimonio–” (Bourdieu, 1982:100).

4.1.2. TEORÍA DE LAS IDENTIDADES

Para el análisis de las identidades sociales, y en específico de las identidades étnicas, se retomarán los planteamientos de Eduardo Restrepo, Ingrid Bolívar Stuart Hall, Héctor Díaz-Polanco y Fredrik Barth, quienes permitirán un análisis integral de la problemática de las identidades étnicas a través de los componentes culturales, económicos y políticos.

4.2. MÉTODO Y TÉCNICAS

Aplicación del método etnográfico y sus respectivas técnicas a través de la ejecución de la fase del trabajo de campo, donde se recolectará la información que servirá como insumo fundamental en el análisis y contraste de hipótesis.

5.

POLÍTICAS INSTITUCIONALES Y DEL INVESTIGADOR

5.1. INSTITUCIONALES

Las políticas institucionales en torno al trabajo de grado hacen referencia a los derechos de autor los cuales “...serán propiedad exclusiva de la Universidad de El Salvador, la cual podrá disponer de los mismos de conformidad a su marco jurídico interno y legislación aplicable” según el art. 215 del RGAAUES.

5.2. DEL INVESTIGADOR

El estudiante egresado puede decidir si su participación en el proceso se desarrollará de manera individual o colectiva “...en este último caso, el número será de tres participantes y podrá ser ampliado de acuerdo a la magnitud de la investigación como máximo cinco participantes conforme a circunstancias especiales calificadas por la Junta Directiva de la Facultad” según el art. 193 del RGAAUES. La presente investigación se realizará individual.

6.

RECURSOS HUMANOS, MATERIALES, FINANCIEROS Y TIEMPO

6.1. HUMANOS

Para el desarrollo de las diferentes etapas de la investigación, el recurso humano lo constituirán el estudiante egresado inscrito en el proceso de grado, así como el docente asesor, Licenciado Vicente Genovez asignado por la Junta Directiva de la Facultad de Ciencias y Humanidades. Y la Coordinadora General de Procesos de Grado de la Escuela de Ciencias Sociales Maestra María del Carmen Escobar Cornejo.

6.2. MATERIALES

Los recursos materiales a utilizar son una grabadora de voz, cámara digital, cámara semi-profesional, computadora, impresora, teléfono celular, papelería en general, libros, folletos, informes, diario de campo, libreta de notas, lápices y bolígrafos.

6.3. FINANCIEROS

Para el desarrollo de la investigación se contarán con los fondos que el estudiante egresado designe a la investigación en la base del presupuesto elaborado para dicho fin.

6.4 TIEMPO

El proceso de grado tiene una duración de un año lectivo, iniciando en febrero de 2016 y finalizando en febrero de 2017, con la posibilidad de prórroga como un derecho que el estudiante egresado puede ejercer tras presentársele una serie de dificultades que imposibilitaron el cumplimiento de los fines en el período establecido o reglamentado.

7.

MECANISMOS DE CONTROL Y EVALUACIÓN

7.1 CONTROL

El control del proceso de grado lo llevará a cabo el docente asesor en conjunto con la coordinadora de procesos de grado de la Escuela de Ciencias Sociales. La función del docente asesor será de revisar los avances y proporcionar las sugerencias necesarias para abonar a la investigación, llevando a su vez un control de asistencia y avances previo acuerdo con el estudiante egresado.

7.2. EVALUACIÓN

Las evaluaciones serán única y exclusivamente desarrolladas por el docente asesor en las etapas I y II, mientras que en la fase final, el trabajo de grado será evaluado por un tribunal calificado integrado por especialistas en la temática de acuerdo a la normativa universitaria.

ANEXOS

1. CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES PARA EL PROCESO DE GRADO 2016
2. PRESUPUESTO PARA LA INVESTIGACIÓN EN PROCESO DE GRADO 2016
3. CUADRO RESUMEN DE EVALUACIÓN DEL PROCESO DE GRADO CICLO I Y II, 2016

ANEXO: 2**PRESUPUESTO PARA LA INVESTIGACIÓN EN PROCESO DE GRADO 2016**

Descripción/Materiales	Cantidad	Precio	Total
Cámara fotográfica	1	Propia	-
Grabadora de Voz	1	Propia	-
Computadora	1	Propia	-
Fotocopias de documentos	-	\$15	\$15
Anillados	5	\$2	\$10
Empastados informe final	3	\$10	\$30
Discos	3	\$3	\$9
Gastos de trabajo de campo			
Transporte	San Salvador - Panchimalco	\$0.70	\$50
Hospedaje	-	-	\$80
Alimentación	-	-	\$100
Ofrendas	-	-	\$50
Subtotal	-	-	\$344
Imprevistos (10%)	-	-	\$34
Total final	-	-	\$378



UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
 FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
 ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
 "Licenciado Gerardo Iraheta Rosales"



ANEXO 3. CUADRO RESUMEN DE EVALUACIÓN

CUADRO RESUMEN DE EVALUACIÓN DE INTEGRANTES DE GRUPO DE INVESTIGACIÓN DEL PROCESO DE GRADO, (CICLO I y II 2017)

CARRERA: _____ . FECHA DE EXPOSICION Y DEFENSA DEL INFORME DEL INFORME DE INVESTIGACIÓN: _____
 DOCENTE ASESOR: _____ . LOCAL: SALA DE REUNIONES ESCUELA DE CC.SS. HORA: _____
 TEMA: _____

NOMBRE DE LOS INTEGRANTES DEL GRUPO	CARNET	PLANIFICACIÓN ETAPA: I				EJECUCIÓN ETAPA: II				TOTAL ETAPAS I Y II INFORME FINAL INVES 70 %	EXPOSICIÓN Y DEFENSA DOCUMENTO ETAPA:III				TOTAL 30%	CALIF. FINAL
		ASISTENCIA Y PARTICIPACION		PLAN, DIAGN. Y PROTOCOLO		EXPOSICION TEMA O PONENCIA		EXPOSICION Y AVANCES DE CAPITULOS			EXPOSICION DEL INFORME	20%	PRESENTACION DEL INFORME FINAL	10%		
		CALIFIC	10 %	CALIFIC	20%	CALIFIC	10%	CALIFIC	30 %							

FECHA DE CALIFICACIONES ETAPA I Y II de 2017

TRIBUNAL CALIFICADOR DE TERCERA ETAPA

MSc. _____ :
 Docente Asesor/a

MSc. _____ :

MSc. _____ :

LICDO. JUAN FRANCISCO SERAROLS RODAS
 COORDINADOR GENERAL DE PROCESOS DE GRADUACION
 ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
 UNIDAD DE PROCESOS DE GRADO

FECHA DE ENTREGA: _____

J. DIRECTIVA DE FACULTAD DE CC Y HH APROBACIÓN DE EVALUACIÓN:
 ACUERDO Nº 807, PUNTO:V16, ACTA Nº 21/2014 (10/2011-10/2015), FECHA SESIÓN: Viernes 13 de junio de 2014.

BIBLIOGRAFÍA

NORMATIVA UNIVERSITARIA

C.S.U. (2013) Reglamento de la Gestión Académico-Administrativa de La Universidad de El Salvador, San Salvador, Editorial Universitaria, (Diario Oficial San Salvador, 5 de julio de 2013)

Escobar C. M. del C. (2014) Instructivo Específico sobre Egreso y Proceso de Graduación en la Escuela de Ciencias Sociales, San Salvador, Facultad de Ciencias y Humanidades, (Aprobado por Junta Directiva de la Fac. de CC. y HH., 13 de junio de 2014)

TEMÁTICA Y METODOLOGÍA

Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Bolívar, I. (Ed.). (2006). Identidades culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura, Bogotá, Colombia, Ediciones Uniandes.

Bourdieu, P. (1982). ¿qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos. Madrid, Ediciones Akal.

Díaz-Polanco, H. (1985). La cuestión Étnico-Nacional. México D.F., Ed. Línea

Ferrándiz, F. (2011). Etnografías contemporáneas: anclajes, métodos y claves para el futuro. México D.F. División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM.

Hall, S., y Paul du G. (2003). Cuestiones de identidad cultural, Buenos Aires, Amorroutu editores,

Restrepo, E. (2004). Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Jigra de letras.

Robichaux, D. (2006). "Hogar, Familias y Grupos de Acción, El Sistema Familiar Mesoamericano ante los desafíos del siglo XXI", En Esteinou, R. Fortalezas y Desafíos de la Familia en dos contextos: Estados Unidos de América y México. (pp. 32-41).

Swartz et al., (1994). Antropología Política: una introducción. Alteridades, año 1, No.8: 101-126

Turner. V., (2007). La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu. Quinta edición, México D.F., Siglo XXI editores.

2.

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

SIMBOLISMO E IDENTIDAD:
EL RITUAL MORTUORIO ENTRE LOS COFRADES
DEL MUNICIPIO DE PANCHIMALCO, 2014-2016

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
“Licenciado Gerardo Iraheta Rosales”



**SIMBOLISMO E IDENTIDAD:
EL RITUAL MORTUORIO ENTRE LOS COFRADES DEL
MUNICIPIO DE PANCHIMALCO, 2014-2016.**

PRESENTADO POR
VILLATORO CONTRERAS, IVÁN ALEJANDRO

CARNET
VC-11009

PROYECTO DE INVESTIGACIÓN ELABORADO POR ESTUDIANTE
EGRESADO DE LA LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL,
CICLO I Y II 2017

Licenciado José Vicente Genovez Castaneda
DOCENTE ASESOR

Maestra María del Carmen Escobar Cornejo
COORDINADORA GENERAL DE PROCESOS DE GRADUACIÓN

15 DE NOVIEMBRE DE 2016
CIUDAD UNIVERSITARIA, SAN SALVADOR EL SALVADOR

ÍNDICE GENERAL	PÁGINAS
INTRODUCCIÓN.....	3
RESUMEN.....	4
1. IDENTIFICACIÓN DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN.....	5
2. DESCRIPCIÓN DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN.....	6
3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	6
4. OBJETIVOS GENERALES Y ESPECÍFICOS.....	8
4. MARCO TEÓRICO.....	9
5. METODOLOGÍA.....	10
6. DELIMITACIÓN, ESPACIO Y TIEMPO.....	12
7. PROPUESTA DE CAPÍTULOS.....	13
BIBLIOGRAFÍA.....	14

INTRODUCCIÓN

Dentro de los procesos formativos que se propone cumplir el plan de estudios de la licenciatura en Antropología Sociocultural de la Universidad de El Salvador, para que el estudiante egresado opte al título de Licenciado en Antropología Sociocultural, se encuentra la formación de investigadores a través de la metodología antropológica, para lo cual se han establecido dentro de la malla curricular tres seminarios de investigación y el proceso de grado.

En el presente documento se detalla la planificación y organización del proyecto de investigación con la finalidad de cumplir lo estipulado el art. 203 del RGAUES, para la Etapa I del proceso de graduación: “Etapa I: Planificación de la investigación. Producto obtenido: Proyecto, Diseño, Protocolo o Plan de Investigación.”

En el proyecto de investigación se dan a conocer de manera sintética los abordajes teórico-metodológicos que implican una investigación de dicha magnitud. La investigación titulada “Simbolismo e identidad: el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco, 2014-2016” centra su discusión en la actualización de las identidades sociales a partir de la actividad ritual de la muerte en el grupo de habitantes que se adscriben a las cofradías del municipio de Panchimalco.

Dicha actualización de las identidades sociales supone un énfasis especial en las identidades de tipo étnicas en la localidad, y en la dinámica del ejercicio del poder en relación a dicha actualización identitaria, así como en los elementos discursivos que se encuentran jerarquizando las relaciones sociales locales.

RESUMEN

El proyecto de investigación titulado “Simbolismo e identidad: el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco, 2014-2016”, desarrollará desde una perspectiva antropológica un análisis sobre los procesos rituales en torno a la muerte y su relación en la actualización de la identidades étnicas en el municipio de Panchimalco al sur de San Salvador. El presente esfuerzo plantea la vigencia de los estudios étnicos en una sociedad que desde los discursos hegemónicos del Estado y los intelectuales se niegan a reconocer la presencia de estos grupos y su dinámica sociocultural diferente al resto de la población.

Aborda cómo en la actualidad en sociedades aparentemente homogéneas en cuanto a la etnicidad, se encuentran desarrollando procesos de actualización de dichas identidades a partir de la actividad simbólica que los rituales mortuorios representan y de los discursos en torno al destino de las almas después de la muerte, para ello retomo los planteamientos de Víctor Turner y Pierre Bourdieu. Todo esto vinculado al ejercicio del poder en las relaciones sociales, para lo cual retomo los planteamientos de Ingrid Bolívar, en la medida que dicha diferenciación no se desarrolla mediante un proceso armonioso, sino que, a través del conflicto.

1.
IDENTIFICACIÓN DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

NOMBRE: “Simbolismo e identidad: el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco, 2014-2016”.

LOCALIZACIÓN: Zona centro-sur del municipio de Panchimalco, San Salvador.

PERÍODO DE PLANIFICACIÓN: Marzo 2016

PERÍODO DE EJECUCIÓN: Marzo 2016- Febrero 2017

EJECUTOR: Br. Iván Alejandro Villatoro Contreras

GESTORES: Escuela de Ciencias Sociales “Licenciado Gerardo Iraheta Rosales” y la Licenciatura en Antropología Sociocultural

FECHA DE PRESENTACIÓN: Noviembre 2016

COSTO: Fondos propios del ejecutor

2.

DESCRIPCIÓN DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN

Existe la necesidad de profundizar los estudios étnicos, puesto que estos se encuentran vigentes tras la insuficiencia de investigaciones que nos permitan observar cómo estos grupos viven en nuestros tiempos. Y necesarios como una forma misma de reivindicar la existencia de dichos grupos que hasta hace muy pocos años ha sido reconocida por el Estado. Es por ello que investigación dará cuenta sobre la relación que existe entre el ritual mortuario de los cofrades del municipio de Panchimalco y la actualización de las identidades étnicas a nivel local, a través del ejercicio del poder donde el ritual y la ideología se determinan la posición de los sujetos sociales en la localidad y podremos observar cómo los habitantes indígenas del municipio de Panchimalco actualizan sus identidades a través del ciclo ritual de la muerte, a través de una clara diferenciación entre quiénes son indígenas y quiénes son mestizos.

3.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y JUSTIFICACIÓN

No cabe duda de que la vida del ser humano se encuentra fundamentada en dos ciclos que en toda sociedad es motivo de manifestaciones rituales; me refiero al acto de nacer y al de morir. Dichos actos en contextos profusamente cristianos, sumergen a los individuos en una serie de manifestaciones rituales con las cuales se busca integrarlos a diferentes campos de la vida social. El estudio sobre los factores que inciden en la muerte y la violencia misma, han sido unos de los campos que mayor atracción han tenido para los antropólogos en el país, esto debido al contexto violento en el que nos encontramos inmersos. Sin embargo, en el ámbito académico no se ha desarrollado suficiente investigación que analice los procesos rituales que la muerte conlleva, y mucho menos se han cuestionado sobre qué están transmitiendo e instituyendo en términos de identidad. Sumado a esto, no se ha desarrollado dicho análisis en localidades que poseen ascendencia indígena y por ende se

desconoce si dichos rituales se encuentran actualizando las identidades étnicas en las localidades.

La presente investigación en el municipio de Panchimalco se convertiría en la primera investigación antropológica en el país, que aborde la temática del análisis e interpretación de la muerte como un rito de institución, cuyo simbolismo transmite normas y valores, objetiva los roles de los grupos dentro de una relación de poder, y actualiza la identidad de los individuos dentro de grupos específicos en oposición a otros.

El ciclo de vida del ser humano se encuentra marcado por el acto de nacer y el de morir; en la actualidad nuestro país es uno de los más violentos del mundo y con los mayores índices de asesinatos; por tanto, la muerte y la violencia son situaciones que sus habitantes han interiorizado de manera extraña. Tal como lo mencionaba anteriormente, ambos actos (nacer/morir) dentro del cristianismo poseen formas particulares de concebir y materializar dichas concepciones en torno al fenómeno mortuorio, que responden a postulados de carácter colectivo que manejan los conjuntos sociales.

Hace unos veinte años, la presencia de iglesias cristianas y de otras denominaciones en el municipio de Panchimalco no era tan común como lo es hoy en día, al igual que la organización parroquial que cobró auge en la década de los 80's, con lo cual dicho aumento en la presencia territorial en algo tuvo que modificar el pensamiento de algunos segmentos poblacionales, así como las prácticas rituales subyacentes. Al mismo tiempo, el apareamiento del elemento ladino en el seno del municipio de Panchimalco hasta convertirse en el grupo dominante, transformó las relaciones que se construían en la localidad, y por ende la dinámica de las identidades a partir de los rituales comunitarios.

La localidad donde se desarrollará este esfuerzo investigativo es el municipio de Panchimalco, lugar que históricamente ha sido identificado como un municipio

cuyos habitantes son indígenas en una buena proporción, a pesar que según el “*Censo Nacional de Población y Vivienda, 2007*”, representaban el 0.7% de los habitantes, y poseen uno de los Sistemas de Cargos más grandes a nivel nacional, independiente a la iglesia católica y es en el que participa la mayoría de la población indígena local. Con las acotaciones anteriores, el tema de estudio se encuentra partiendo del supuesto de que en el seno de la localidad, existen diferentes representaciones sobre la muerte que se materializan de manera distinta, donde estos se encuentran instituyendo las jerarquías y las diferencias entre sujetos sociales en el seno de la localidad, lo cual conlleva a la actualización de las identidades étnicas.

La problemática se abordará desde una perspectiva antropológica, donde lo que interesa observar son los diversos factores simbólicos, políticos, ideológicos y socioculturales que influyen en el proceso de actualización de las identidades sociales, a través del ritual mortuorio entre los habitantes del municipio de Panchimalco. Para ello he propuesto como pregunta central de investigación la siguiente: ¿Por qué el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco es importante en la actualización de las identidades sociales de sus habitantes? Y otras preguntas complementarias: ¿Cuáles son las normas y los valores que se transmiten, a través de la actividad simbólica que representa el ritual mortuorio, a los cofrades del municipio de Panchimalco durante el período 2014-2016? Y dentro de esta lógica ¿Qué instituye el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco en términos de identidad?

3. OBJETIVOS

3.1. OBJETIVO GENERAL

Analizar el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco para el período 2014-2016 como un proceso de carácter simbólico y político, que

trasmite normas, valores e ideologías que estructuran las jerarquías y las diferencias, y donde se actualizan las identidades étnicas de sus habitantes.

3.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

3.2.1 Describir las diferentes fases del ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco para el período 2014-2016.

3.2.2 Interpretar el sistema simbólico manifiesto en el ritual mortuorio en relación a la actualización de las identidades sociales del municipio de Panchimalco.

3.2.3 Definir qué tipo de identidades sociales se actualizan a través de la actividad ritual de la muerte.

3.2.4 Recolectar narraciones en torno a la muerte y sus significados como elementos contextuales del ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco.

4. MARCO TEÓRICO

En este apartado se retomarán diferentes abordajes sobre las identidades que se han desarrollado en el municipio de Panchimalco con su principal exponente Marroquín (1959), quien plantea cómo entender al “indio”: en relación a las clases sociales, la cultura material y las condiciones socioeconómicas en las que viven estos grupos. Y el conflicto étnico a mediados de la década de los 60's, categorías que se encuentran presentes en el imaginario actual de los adultos mayores de la localidad.

Otro abordaje pertinente es el de Mac Chapin (1990) con el apoyo de Clará de Guevara, quién desarrolla un análisis sobre los indígenas en El Salvador y los

define a partir de elementos fenotípicos, condiciones socioeconómicas, idiomas y la religiosidad.

En el marco de la teoría de las Identidades se desarrollará una reflexión y un diálogo entre diversos teóricos que plantean el tema de las identidades como campo de estudio de la antropología. A través de los siguientes abordajes: 1) el “otro” como objeto de estudio antropológico, donde discutiré los principales postulados en torno al estudio de las identidades en la antropología y su relación con el Estado moderno contemporáneo, para lo cual se retoma a Todorov (2007) y a Trouillot (2011); 2) la actualización de la identidad étnica, donde se abordará la actualización de las identidades étnicas a partir de la dinámica del ritual mortuario entre los cofrades del casco urbano de Panchimalco; para ello se entablará un dialogo entre Barth (1976), Díaz-Polanco (1985), Bolívar (2006), y Restrepo (2004) con lo cual se definirá el abordaje de la etnicidad en el contexto local; y 3) la relación entre cultura, ideología, clase y poder en torno al ritual mortuario y las identidades, para lo cual se retoma el planteamiento de Wolf (1994, 1999, 2012)

En cuanto a la Teoría de los rituales se desarrollará un análisis del simbolismo y la actividad ritual a partir de los planteamientos propuestos por Turner (2007) a través del análisis de los símbolos, y Bourdieu (1982) con la propuesta de los rituales de institución en relación a las jerarquías sociales y los procesos de diferenciación.

5. METODOLOGÍA

Es necesario fijar una posición en torno a cómo se desarrollará la investigación e ir más allá de hablar puramente del método a utilizar. Es importante conocer los presupuestos conceptuales que contribuyen a la configuración del diseño metodológico de la investigación, el cual debe ser coherente con el resto del proyecto. Para ello en un primer momento retomo la postura metodológica de la

antropología interpretativa, cuyo objetivo es la exploración de los significados en tradiciones histórica y culturalmente situadas (Ferrándiz, 2011). Retomando la metáfora de Geertz en torno al juego profundo, lo que se busca es ir más allá de lo explícito, esto a través de retomar las valoraciones locales conjugadas con las valoraciones del antropólogo. En el caso concreto del ritual, y desde la perspectiva de Turner (2007) la información desde el punto de vista de los actores irá orientada en dos sentidos, los significados que atribuyen los especialistas del ritual y los simples fieles.

Retomo la postura metodológica de los procesualistas, donde se ubica a Max Gluckman y Víctor Turner.

“El trabajo de campo de Gluckman en la sociedad plural de las tierras zulúes lo condujo a negar el, entonces, modelo dominante de los sistemas sociales como un conjunto de componentes interconectados funcionalmente, moviéndose por etapas graduadas a través del equilibrio culturalmente definido —o, a lo más, cambiando tan lentamente que no podría ocurrir ningún efecto disruptivo del equilibrio o de la integración” (Swartz et al., 1994).

Dicha propuesta tiene como énfasis central las relaciones que se desarrollan dentro de un campo social, siendo dicho campo un espacio dinámico y que parte del conflicto. Por tanto, metodológicamente debemos de observar el estudio del ritual, símbolos y la identidad a partir de la noción arenas políticas que presentan Swartz, Turner y Tuden (1994) y Gluckman (1970), las cuales constituyen una pequeña área dentro del campo político, en el cual las ideologías se transforman en símbolos y el poder político se moviliza, a través del cual se busca legitimación en la toma de decisiones. Observarlo como una arena es un espacio dinámico que surge del conflicto, y situaciones específicas, donde se logran equilibrios momentáneos a través del juego de alianzas. Debemos de observar el ritual como esa arena política donde dicha representación y expresión se lleva a cabo, donde se ejerce el poder, las ideologías se enfrentan y se actualizan las identidades étnicas de los que participan y no.

Para la obtención de los datos se utilizará el método etnográfico y sus técnicas, sin embargo, es necesario en este estudio abandonar las nociones de objetividad, puesto que el proceso del trabajo de campo etnográfico, es un diálogo complejo y los datos que se obtienen no solo son subjetivos, sino que intersubjetivos, producto de la interacción de las diferentes subjetividades (Ferrándiz, 2011).

Las técnicas utilizadas proceden de la etnografía, método comúnmente utilizado por la antropología que consiste en una convivencia más o menos prolongada del investigador con los sujetos de estudio, lo cual permite un conocimiento más profundo de las problemáticas a investigar. Entre las técnicas a utilizar se encuentran: la observación directa, la observación participante, y la entrevista semi-estructurada.

La observación directa, es una técnica donde se deben de prestar atención a detalles de la vida cotidiana, a eventos y situaciones inusuales. El comportamiento individual y colectivo en situaciones diversas y registrar lo que se ve tal como es, para ello se hace uso del diario de campo. La observación participante consiste en la participación activa dentro de la vida local, siendo en este caso los rituales mortuorios. En el caso de la entrevista semi-estructurada, esta consiste en la selección de los informantes clave, los cuales a través de la respuesta de un cuestionario previamente elaborado, aportaran información sustancial a la investigación.

6. DELIMITACIÓN, ESPACIO Y TIEMPO

Con la pregunta planteada, es necesario proceder a delimitar el campo de acción del presente trabajo. En cuanto a la delimitación social, hago referencia al grupo humano sujeto de estudio al que he denominado cofrades, grupo

compuesto por hombres y mujeres que participan activamente en la dinámica del Sistema de Cargos del municipio de Panchimalco, ya sea como mayordomos o como simples fieles que asisten a las actividades de las cofradías. Al mismo tiempo se pondrá énfasis en el grupo doméstico, puesto que el ritual mortuario y las cofradías mismas relacionan a los parientes de la persona difunta, al círculo de amistades más cercanas, y a otros miembros de la comunidad.

La delimitación temporal de la investigación atiende a la división de este apartado en tres etapas, con las cuales argumento la temporalidad expuesta en mi estudio: 1) fase exploratoria campo-histórica, que corresponde al período que, a pesar de no haber definido concretamente el tema de estudio, se realizaron visitas exploratorias al municipio y la respectiva documentación de las diferentes fases del proceso mortuario y las concepciones en torno a la muerte entre el segmento poblacional antes mencionado; en esta fase se incluye la revisión bibliográfica de las fuentes relativas a El Salvador, donde se encuentren manifiestas dichas actividades rituales; 2) fase de trabajo de campo, que corresponde a la ejecución del plan de investigación a desarrollarse de diciembre de 2016 a febrero de 2017, y 3) la sistematización y redacción del informe final de investigación en marzo-junio de 2017.

En cuanto a la delimitación espacial, se presenta un problema significativo sobre el área geográfica que se pretende investigar, puesto que parto del hecho de la movilidad de los sujetos sociales que se encuentran dentro del Sistema de Cargos, lo cual vuelve difusas las fronteras entre el casco urbano y los cantones. Para ello he propuesto como espacio geográfico el casco urbano del municipio de Panchimalco, lugar donde convergen cofrades de diversos cantones donde el Sistema de Cargos ejerce influencia directa, ya que parte de la dirigencia y feligresía proviene de dichas localidades, o se adscriben a la misma dinámica religiosa, las cuales son: Los Palones, Panchimalquito, Los

Pajales, El Divisadero, Las Crucitas, San Isidro, Azacualpa y Los Troncones (zona centro sur de Panchimalco).

7. PROPUESTA DE CAPÍTULOS

7.1. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

En este apartado se incorpora la fase de planificación y elaboración del protocolo de investigación, es decir, revisión bibliográfica sobre los abordajes de la ritualidad e identidades sociales en Panchimalco, la justificación, problematización, los objetivos, el marco teórico y conceptual necesario para la comprensión integral de la problemática a estudiar, la postura metodológica desde la cual se llevará a cabo la investigación, así como la posible respuesta a la problemática.

7.2 CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL DE PANCHIMALCO

En este capítulo se hará un breve recuento de la historia de Panchimalco, desde su etapa prehispánica hasta la actualidad, tomando como referencia el estudio sociológico del Dr. Alejandro Dagoberto Marroquín. Para ello se hará énfasis en la organización social del municipio, la dicotomía indígena/ladino, y el surgimiento de nuevos actores que propiciaron la configuración del campo social actual, con lo cual se tendrá un panorama claro sobre la historia del municipio y las transformaciones que han acaecido hasta la actualidad.

7.3 LAS COFRADÍAS EN EL SALVADOR Y PANCHIMALCO

En este capítulo se desarrollará una breve revisión documental sobre la presencia de las cofradías en El Salvador y en el municipio de Panchimalco, reflexión conceptual en torno a otras categorías que comúnmente son utilizadas

por académicos para referirse a estas instituciones religiosas, y la dinámica actual de las cofradías en el municipio de Panchimalco.

7.4 EL PROCESO RITUAL DE LA MUERTE

En este capítulo se presentarán las concepciones sobre la muerte que existen entre los cofrades de Panchimalco, su similitud con otras comunidades nahuas del centro de México, y la descripción y división del ritual mortuario por medio de tres fases según la propuesta metodológica de Turner (2007).

7.5 ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL RITUAL Y LAS IDENTIDADES

En este capítulo se retoma la división del ritual en las tres fases que propone Víctor Turner, el significado que poseen los símbolos para los actores sociales, identificando aquellos símbolos dominantes e instrumentales, y el conjunto de normas y valores que transmiten a los asistentes a dichos rituales. Así como qué instituye dicho ritual en términos de Bourdieu para la diferenciación social y cultural. Finalmente se elaborará el análisis de las identidades sociales que se actualizan a través de dicha actividad ritual y su relación con otros actores en el ejercicio del poder local.

BIBLIOGRAFÍA

Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Bolívar I, (Ed.). (2006) Identidades culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Ciencia Política, CESO, Ediciones Uniandes.

Bourdieu, P. (1982). ¿qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos. Madrid, Ediciones Akal.

Ferrándiz, F. (2011). Etnografías contemporáneas: anclajes, métodos y claves para el futuro. México D.F. División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM.

Restrepo, E. (2004). Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Jigra de letras.

Swartz et al., (1994). Antropología Política: una introducción. Alteridades, año 1, No.8: 101-126

Turner. V. (2007). La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu. Quinta edición, México D.F., Siglo XXI editores.

RESPONSABLES DE INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN:	NOMBRE Br. Iván Alejandro Villatoro Contreras	CARNÉ VC11009
TITULO DE INFORME FINAL:	SIMBOLISMO E IDENTIDAD: EL RITUAL MORTUORIO ENTRE LOS COFRADES DEL MUNICIPIO DE PANCHIMALCO, 2014-2016.	
DOCENTE ASESOR DE LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL	: Lic. José Vicente Genovez Castaneda	
FECHA DE EXPOSICION Y DEFENSA:	13 de octubre de 2017.	
TRIBUNAL CALIFICADOR MIEMBRO DEL JURADO:	Lic. José Vicente Genovez Castaneda : _____	
MIEMBRO DEL JURADO:	Licda. Ana Lilian Ramírez de Bello Suazo: _____	
MIEMBRO DEL JURADO:	Licda. Laura Cecilia Mena Quintanar: _____	
RATIFICACIÓN POR JUNTA DIRECTIVA DE LA FACULTAD	ACUERDO N° :	
	PUNTO :	
	ACTA N° :	
	FECHA DE :	
	SESIÓN	
OBSERVACIONES:	_____ _____ _____ _____ _____	