

Oralitura y tradiciones de Sonsonate

(2003-2004)

Luis Melgar Brizuela,
Investigador y Docente del Departamento de Letras
de la Facultad de Ciencias y Humanidades, UES

Resumen:

En primer lugar se presenta un informe general sobre los resultados cuantitativos y cualitativos de este Proyecto que explora la literatura oral y su relación con las tradiciones culturales de tres municipios modélicos del Departamento de Sonsonate: Izalco, Nahuizalco y Santo Domingo de Guzmán. En segundo lugar, como un avance de los resultados cualitativos, se expone una primera caracterización semiótico-literaria de la identidad cultural izalqueña, tomado este municipio como modelo máximo del sincretismo cultural salvadoreño. Sobre la base de amplios corpus literarios (narrativa, lírica y testimonios, orales y escritos), se estudian los simbolismos principales de ambas raíces del mestizaje: la nahua-pipil mesoamericana y la hispano-católica, y se plantea una caracterización preliminar de la cultura izalqueña actual. Los textos privilegiados son los mitos, cuentos de animales y testimonios de 1932 en la rama del relato; y bombas, adivinanzas y poesía popular en la rama de la lírica. Pero también se parte de abundante obra escrita por autores sonsonatecos acerca de su región, entre quienes destacan Salarrué, Claudia Lars, Francisco Herrera Velado y José Roberto Cea. Los temas privilegiados de esa relación literatura / tradición cultural resultan ser la Santa Cruz y el Volcán de Izalco, ambos considerados desde una semiótica simbólica. Al final, se contemplan algunas potencialidades derivadas de los resultados del proyecto: publicaciones, servicios sociales e investigaciones sub-secuentes.

¿Qué es la oralitura salvadoreña?

El término ORALITURA fue adoptado por una convención de escritores en lenguas indígenas de América, en Temuco, Chile (mayo de 1997) para designar el tránsito de las expresiones orales a las escritas. El poeta mapuche Elicura Chihuailaf, coordinador del encuentro, dijo: *Con este tránsito podremos continuar el diálogo entre el espíritu y el corazón.*

La ORALITURA prospera sobre todo en aquellos países de América que conservan la riqueza de sus civilizacio-

nes indígenas, como México, Chile, Perú, Guatemala, Paraguay, Ecuador. En El Salvador apenas comienza a darse: al cobrar conciencia de la plenitud de significación que la literatura oral de nuestros pueblos tiene para la reconstrucción del sentido de la nacionalidad, tanto su lírica como su narrativa, unos cuantos investigadores del patrimonio cultural, en particular del patrimonio lingüístico, decidimos convertirla en objeto privilegiado de recopilación, análisis, interpretación y divulgación.

La carrera de Licenciatura en Letras, gracias al Currículo de Áreas y Funciones Integradas, que privilegia la

Investigadores:

Nivel Profesional:

Luis Melgar Brizuela: investigador principal
Carlos Leiva Cea: investigador adjunto
Guadalupe Arévalo: auxiliar de investigación

Nivel Estudiantil:

Estudiantes del 5o. año de la Licenciatura en Letras:

Equipo de Nahuizalco:

David Pineda Vides, coordinador estudiantil
Delmi García Orellana
Karla Marina López Martínez

Equipo de Izalco:

Silvia Alemán Rivera, vice-coordinadora estudiantil
Miladis Díaz García

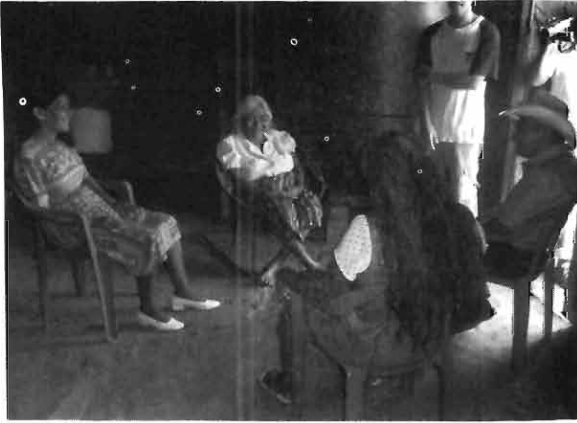
Equipo de Santo Domingo de Guzmán:

Carlos Colorado Hernández
Verónica E. Álvarez

investigación, ha venido recopilando y procesando desde 1997 varios centenares de muestras de nuestra literatura oral: leyendas, mitos, cuentos, pasadas, bombas, adivinanzas, letras de oraciones y de canciones populares, en unos cuarenta municipios de la República. Estos textos orales, que tradicionalmente han sido llamados *folclor*, al ser transcritos, homologados y editados por los investigadores, se convierten en ORALITURA. (En este informe ofrecemos una cuantas muestras de lo recopilado en el Departamento de Sonsonate)

El PROYECTO SONSONATE se ha trabajado con el patrocinio del Consejo de Investigaciones Científicas, CIC, de nuestra universidad, que nos ha dado un apoyo funcional y ha compren-

dido la dimensión de nuestro trabajo. Sus temas centrales son la narrativa y la lírica orales de tres municipios del Departamento de Sonsonate: **Izalco, Nahuizalco y Santo Domingo de Guzmán.** Como temas complementarios se han explorado también el habla popular, el sustrato lingüístico del náhuat-pipil, la iconografía religiosa, indígena y cívica, la ritualidad, en cuanto sistemas culturales dominantes de la tradición popular, vinculados con lo lingüístico-literario. La presente investigación se inició en los primeros meses de 2003 y concluirá durante el primer semestre de 2005.



Entrevista con una cuentera de Santo Domingo de Guzmán. 2004.

¿Por qué y para qué investigar sonsonate?

Entre todos los departamentos de la República, Sonsonate sobresale por la fuerza de las dos herencias culturales más determinantes de la nacionalidad salvadoreña: **la nahua-pipil y la hispano-católica**, ambas de amplia riqueza de signos y valores estéticos. El idioma náhuat (en vías de extinción pero a la vez objeto de interés para especialistas, por su magnífica estructura y la calidad de su literatura); los relatos míticos (como "La Cuyancúa" en Izalco y Santo Domingo de Guzmán o "La piedra de Texical" en Nahuizalco); los testimonios de 1932; los centros "espiritistas" o de "brujerías"; las cofradías o hermandades; la escultura religiosa ("santos" de madera), la intensa ritualidad (incluidas aquí las tradiciones culinarias: ticucos, chilayo, chicha), muestran el carácter de reservorio mayor que esta región tiene en nuestro sincretismo cultural.

De esa riqueza sonsonateca encontramos un singular reflejo en la literatura escrita, en primer lugar porque este

departamento ha dado al país varios escritores de primera línea: Francisco Herrera Velado (1876 - 1966), Salarrué (1899 - 1975), Claudia Lars (1899 - 1974), José Roberto Cea (1939), quienes han plasmado en buena parte de su obra los valores históricos y culturales de la región; en segundo lugar, porque varios otros escritores no sonsonatecos han penetrado también en esa temática, mostrando así el relieve mayor que tiene en las letras nacionales. Entre ellos destacan: Roque Dalton (1935 - 1975), Oswaldo Escobar Velado (1919-1961), Ricardo Lindo (1947), Claribel Alegría (1924).

Tal abundancia y alta calidad de la literatura sonsonateca, tanto oral como escrita, nos ha permitido construir mediante la recopilación, la selección y el acopio de centenares de muestras, un abanico amplio de valores históricos, etnoculturales, estéticos. Además, ha facilitado el contraste entre la tradición oral de sectores populares (rurales y semi-urbanos) y la obra de autores consagrados, algunos de primer nivel, como los antes mencionados; otros de rango menor pero representativos también de la identidad local en el ámbito de las letras, contraste cuyo estudio es uno de los principales ejes de la metodología aplicada.

El objetivo general del proyecto ha sido el estudio de la identidad local y nacional desde los campos de la carrera. Los objetivos específicos: descubrir los valores estructurales de la narrativa y de la lírica sonsonatecas, caracterizar los fenómenos socio-dialectales y relacionarlos con los sistemas no lingüísticos (ritualidad e iconografía).

Teorías y métodos aplicados

El marco teórico general de la investigación es un constructivismo cualitativo a partir de la Semiótica de la Cultura, según la escuela de Yuri Lotman, que permite integrar la información y los materiales obtenidos clasificándolos en dos tipos de sistemas culturales: los de *modelización primaria*: lengua, habla, dialectos, onomástica; y los de *modelización secundaria*: narrativa, lírica, ritualidad, iconografía. El estudio de estos sistemas representativos de la identidad local se relaciona con el conocimiento histórico y socio-cultural de los municipios investigados. El sistema privilegiado es la narrativa oral, que se contrasta en primer lugar con la narrativa escrita, luego con la lírica, el habla popular y los sistemas no lingüísticos.

El método general, determinado a partir del marco teórico, es la indagación cualitativa mediante el trabajo de campo y bibliográfico. Durante los dos años de la investigación se han realizado numerosas visitas a los municipios, particularmente durante las festividades patronales, semana santa, eventos relevantes, etc. Se han entrevistado numerosos cuenteros, recitadores, hablantes en general, así como autoridades de la localidad: párrocos, alcaldes, directores de centros educativos, dirigentes gremiales, mayordomos de las cofradías, etc.

En la parte bibliográfica se han consultado numerosas fuentes teóricas, historiográficas, literarias, lingüísticas y antropológicas, con énfasis en obras que pueden considerarse antecedentes de la oralitura salvadoreña, tales como: Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco, reco-

pilados por el americanista alemán Leonhard Schultze-Jena en 1930; Tradicción oral de El Salvador (1993), de Gloria Araceli de Gutiérrez; Hablan los naguales (1997), de Benjamín Palomo. También se han revisado revistas y periódicos, de donde algunos de los recortes extraídos luego se incluyen como anexos.

También se han realizado varias entrevistas con especialistas en los temas indagados, entre ellos historiadores, antropólogos, escritores, arqueólogos, etc. Y se ha contado con el apoyo directo de las casas de la cultura de cada lugar visitado, así como de algunas instituciones educativas.

Con los materiales recopilados se han construido corpus amplios en cada género lingüístico o literario, garantizando así la representatividad de los valores culturales locales. Estos corpus han sido sometidos a análisis lingüísticos, narratológicos, líricos, semiótico-antropológicos, pragmáticos, según la índole de las muestras. Los análisis se realizan por niveles: fonético-fonológico, morfológico, sintáctico, semántico, tropológico, actancial, discursivo, arquetípico, icónico-simbólico, etc., según se trate de sistemas lingüísticos, literarios o no-lingüísticos, y según convenga a cada texto o muestra que se analiza.

Finalmente se ha trabajado la integración de los niveles, de los sistemas y de las áreas, para obtener así los valores culturales constantes y variantes de cada municipio y de la región en general, y luego interpretarlos según los marcos teóricos e histórico-socio-culturales aplicados.

Resultados obtenidos

Los resultados que aquí presentamos (a inicios de 2005) no son aún concluyentes, pues falta elaborar los informes finales de cada municipio y luego integrar los en un informe general, más las antologías que se derivarán del amplio acopio realizado, las cuales están ya en proceso de elaboración, que esperamos poder publicar adelante.

En términos numéricos, el balance del trabajo efectuado entre marzo de 2003 y diciembre de 2004 arroja los resultados que se presentan en el cuadro de esta misma página.

Estas cifras dan una idea de la intensidad del trabajo realizado. Pero más que tales datos empíricos importa considerar los resultados cualitativos, es decir lo aprendido en cuanto a valores culturales locales, las conclusiones a que arribemos y los productos finales que puedan destinarse a la publicación.

Resultados cualitativos

Aquí podemos señalar, en primer lugar, la formación investigativa que se ha logrado, especialmente en el nivel estudiantil, ya que los jóvenes participantes han podido ejercitar, durante los dos años de culminación de la carrera, un trabajo fundamentalmente auto-gestivo, si bien bajo la asesoría continua de los docentes, en particular de los especialistas en cada una de las áreas integradas. Esta es a nuestro juicio la ganancia principal, pues los egresados llevarán consigo ese bagaje vivencial, producto de una interrelación continua de teoría y práctica, y podrán aplicarlo en cualesquiera campos profesionales donde les toque desempeñarse.

En la parte intrínsecamente académica los puntos cualitativos de llegada son *las caracterizaciones de los valores culturales de los municipios indagados*, consistentes en la determinación de las constantes lingüísticas, literarias y semiótico-

RESULTADOS CUANTITATIVOS

PRODUCTOS OBTENIDOS	CANTIDAD
RELATOS (mitos, cuentos, leyendas, testimonios)	246
LIRICA POPULAR (bombas, adivinanzas, oraciones)	148
HABLA POPULAR	82
ENTREVISTAS (a cuenteros, recitadores, funcionarios)	185
VISITAS DE CAMPO (a los 3 municipios investigados, sus cantones, y a la cabecera departamental)	98
VISITAS A BIBLIOTECAS	112
HÓRAS DE AUDIO (de entrevistas grabadas)	104
HÓRAS DE VIDEO (filmación de eventos o entrevistas)	12
FOTOGRAFÍAS	372

antropológicas que se derivan de los análisis, contrastes e interpretaciones de los corpus construidos. A continuación resumimos los avances de tales caracterizaciones, por municipios. Las unidades de correlación e interpretación son los SIGNOS MODÉLICOS de la cultura local, ya se trate de signos lingüísticos, literarios, icónicos, rituales o de algún otro ámbito socio-cultural.

A continuación, como un resultado cualitativo principal, presentamos una **caracterización preliminar de los signos y sistemas culturales de Izalco**, tomado este municipio como el modelo máximo del mestizaje cultural no sólo del Departamento de Sonsonate sino de nuestro país en general. No se trata aún de conclusiones bien determinadas sino de una primera aproximación a los valores culturales dominantes según los resultados de nuestros análisis e interpretaciones, los cuales serán sometidos a verificación y debate tanto en el interior del equipo de investigación como por parte de especialistas que nos puedan ayudar a depurar los logros del proyecto.

Izalco: máxima concentración de signos culturales

Toponimia, ecología, historia, urbanística.

La etimología del topónimo **Izalco** ha sido ampliamente debatida por los especialistas. Entre las versiones más difundidas está la del poeta, lingüista y nahuatlato Pedro Geoffroy Rivas, el principal poeta y lingüista indigenista salvadoreño durante la mayor parte del siglo veinte, para quien el nombre se descompone así: **Its**: obsidiana; **sal**: arena; **co**: lugar, de donde vendría a significar: **lu-**

gar de las arenas de obsidiana.

Ahora bien, para efectos de nuestra investigación, la interpretación que más interesante parece es la de Salarrué -- el máximo escritor sonsonateco, el mejor cuentista regionalista de nuestro país, por ello llamado **El Sagatara de Cuscatlán** -- en su novela *Catleya luna*, en la parte de "Balsamera", dedicada a los sucesos de 1932 en esta zona (capítulos 7 y 8). Para él, la significación esencial del nombre de **Izalco** es: **lugar de penitencia o lugar de vigilia**, que el autor relaciona con un ancestral nombre esotérico del mismo lugar: **Texcalan, piedra de los sacrificios**. (*Catleya luna*. DP. San Salvador, 1974; p. 171). Para el notable investigador de la literatura salvadoreña, Rafael Lara Martínez, esta interpretación etimológica de Salarrué, con una clara afición a la metafísica, acentúa la esfera religiosa. (*Salarrué o el mito de la creación de la sociedad mestiza salvadoreña*. DPI. San Salvador, 1991; p. 56).

La indagación que hemos realizado en el municipio confirma esa significación: de hecho Izalco es un lugar eminentemente religioso, con un fuerte sentido penitenciario, como lo muestran los rituales de la Semana Santa, en particular, y las continuas celebraciones a los santos patronos y a los titulares de las veintidós a veintiocho cofradías que se mantienen vigentes. A este respecto, aludiendo en especial a la tragedia de 1932, agrega Lara Martínez: *El nombre propio se vuelve un espejo, un ícono, en el cual puede leerse el destino atávico del grupo. La etimología traduce el hado de la etnia... en el nombre mismo está inscrito ya el destino funesto del grupo.* (ibid.)

Desde el punto de vista ecológico, particularmente el del paisa-

je, la imagen de la ciudad de Izalco es inseparable de la imagen de su volcán, uno de los más jóvenes del país, pues surgió hace sólo poco más de dos siglos, en febrero de 1770, según lo afirma Atilio Peccorini en nota publicada en junio de 1912 en el *Diario del Salvador*. El lugar, según el investigador izalqueño Alfredo Calvo Pacheco, era una hacienda de la familia Cucufate. Su distintivo principal fue durante mucho tiempo la erupción continua de lava y fuego, con grandes bramidos que estremecían a la población y lo convertían en un espectáculo titánico, que ha dado lugar a diversas obras literarias, pictóricas y heráldicas en nuestro país. Curiosamente cesó en su actividad ígnea justo cuando en el Cerro Verde, su vecino más próximo, hacia mediados del pasado siglo, se inauguraba un hotel de montaña para cuyos huéspedes la principal atracción serían sus erupciones y sus estrépitos, como si hubiera querido jugarles una mala broma a los que pretendían venderlo como estampa turística.

En la cabecera municipal la topografía misma establece dos zonas bien diferenciadas: **Izalco Arriba e Izalco Abajo**. En el primero viven los ladinos, el sector económica y políticamente poderoso de la ciudad, herederos principales de la cultura colonial hispano-católica; en el segundo, los naturales, pobres la mayoría de ellos, herederos de la opresión secular y de la religión naturalista de los nahua-pípiles. A los de Arriba les corresponde la Parroquia de Dolores; a los de Abajo, la Parroquia de Asunción, la primera fundada por los conquistadores, que exhibe dos signos de alto relieve: las campanas donadas por Carlos Quinto en el siglo XVI y una ermita a la Virgen de Guadalupe levantada en con-

memoración de los numerosos indígenas ejecutados en los alrededores de esta iglesia durante la represión gubernamental de 1932. En el parque Saldaña, enfrente de la iglesia de Asunción, fue colgado, en un árbol de guarumo, el dirigente máximo de la revuelta indígena, Feliciano Ama. Desde un punto de vista histórico y simbólico, este es el sitio de mayor significación en la memoria local de Izalco, aunque arquitectónica y artísticamente sea más vistosa la iglesia de Dolores, la del sector ladino.

También es parte determinante de la ecología y del paisaje izalqueños, el balneario de **Atecozol** (de **at**, agua, y **cuzuli**, cuna: **cuna del agua**, según la referencia de Geoffroy Rivas). Dos signos escultóricos resaltan aquí: el de **Atonal**, el supuesto cacique pipil que en la batalla de Tacuzcalco clavara una flecha en la pierna de Pedro de Alvarado, dejándolo cojo para el resto de sus días; y **La Cuyancúa**, el nagual de Izalco según la mitología indígena, una enorme serpiente-jabalí que era la dueña de las aguas y determinaba los temporales y la fluencia de los manantiales. Ambos signos corresponden al sustrato cultural indígena.

Si bien el proceso del mestizaje ha producido un sincretismo ejemplar en estas poblaciones, aun hoy día pueden distinguirse en ellas algunos signos de raíz predominantemente indígena y otros de raíz predominantemente hispana. Su discernimiento es importante en nuestra investigación para alcanzar uno de los objetivos principales: la caracterización específica de la cultura local: **mitos, leyendas, nombres, íconos, insignias, tipos de lírica, formas del habla**, constituyen un rico material de la literatura oral y del habla populares. Este análisis

contrastivo, en el que se aplican sobre todo categorías semióticas y lingüísticas, permite sopesar el grado de resistencia de las tradiciones locales frente a la arrasadora imposición de signos transnacionales, sobre todo del *american way of life*, como parte de la transculturación neoliberal de finales del siglo veinte e inicios del siglo veintiuno.

Signos de raíz indígena

Consideremos en primer lugar los signos de herencia nahua-pipil. En términos abstractos estos signos pueden caer en un mismo sistema etno-cultural: la mitología, el pensamiento mágico-naturalista de los aborígenes mesoamericanos que veían (y aun ven sus grupos sobrevivientes) fuerzas divinas, deidades, en los fenómenos y seres de la naturaleza: **Tláloc**, dios de la aguas; **Ejécat**, dios del viento; **Tonatiú (o Ne Túnal)**, el sol; **Tonantzin** (luego convertida en Virgen de Guadalupe), diosa de la madre tierra, emparentada con **Cigua-Cóat, la Mujer-Serpiente**, símbolo esta de fertilidad y movimiento. Y una legión de duendes o seres encantados que pueblan las cuevas, ríos, montes o bosques y se aparecen, burlones, sobre todo a los que caminan de noche.

El pensamiento mágico de origen pre-hispánico es esencialmente naturalista: los animales, las plantas, los lugares encantados (pozas, cumbres, cráteres, cuevas), son sagrados, entran como íconos o patrones en el santoral indígena (**el tonalámatl** o calendario ritual), del mismo modo que los santos de la iglesia católica conforman el calendario litúrgico que trajeron los españoles. También es fetichista: para los naturales las

imágenes de los santos (esculturas generalmente de madera), tienen vida propia, poderes inmanentes a la escultura misma. Son recurrentes en todo nuestro país los relatos de imágenes de santos que aparecen y desaparecen a voluntad de un lugar a otro, indicando así dónde quieren que se les construya un templo o una ermita o dónde no quieren permanecer. Y pueden realizar milagros tales como parar una inundación, impedir una invasión, detener la lava del volcán o hacer que cese una epidemia.

Una de las partes más difíciles de conocer y caracterizar ha sido la de la llamada brujería, espiritismo o chamanismo. Estos lugares tienen fama de brujería, curandería y "trabajitos" para hacer o quitar males o conquistar amores. No es fácil acceder a tales creencias y prácticas dada la represión que han sufrido por su carácter "satánico" y la obvia renuencia a la divulgación de sus secretos. Algunos de los brujos más famosos de Izalco son mencionados ocasionalmente en rituales indígenas de hoy, expuestas sus fotografías o íconos, como Daniel Ramón y Macario. Otros han entrado en la literatura nacional, por ejemplo en la obra de José Roberto Cea, poeta izalqueño, en cuyo libro Todo el código aparecen brujos de esta ciudad como la Juana Torres o Quirino Vega. Dice aquí Cea en "Conjuro entre hierbas sin nombre":

La Juana no tiraba las cartas por tirarlas.
Ella no construía muñecos por construirlos.
Ella, al usar alfileres y tabaco y culantrillo y santos boca abajo
era porque los novios se encontrasen.
Era por ese afán de hacer feliz al mundo...

Otro rubro notable, también difícil de caracterizar, es el nagualismo o lo que de él quede en la cultura popular actual de estos pueblos. La narrativa oral nos muestra, a través de numerosos textos recopilados, analizados e interpretados, que en el sustrato indígena actual perviven las creencias acerca de un otroyo animal (**el nagual**), una especie de doble de cada persona en la dimensión oculta, esotérica. Tales creencias tienen relación con las prácticas de zoomorfismo. Sobre todo los ancianos cuenteros narran sobre brujos famosos de la localidad, que podían convertirse en monos (los "micos mágicos"), tuncos, perros, gatos, vacas, y hasta en racimos de guineos. Este es un tema por demás interesante, no muy fácil de abordar por el desconocimiento generalizado que de él se tiene a resultas de la satanización que la cultura oficial ha hecho al respecto. Pero su peso en la mitología ancestral y presente de los pueblos indígenas, es determinante para comprender la religiosidad naturalista y mágica que aún persiste a inicios del siglo veintiuno, contra la cual luchan principalmente las iglesias evangélicas de patrocinio norteamericano, según hemos encontrado en los municipios estudiados.

Ahora bien, dentro de esa generalidad que llamamos mitología o pensamiento mágico-naturalista, cada comunidad municipal tiene signos propios, constitutivos de su identidad local. Pasemos ahora a considerar, aún en términos preliminares (de una primera aproximación que deberá ser enriquecida por los propios investigadores en la fase de cierre del proyecto), cuáles son esos **signos dominantes**, exclusivos o simplemente constantes, en la cultura local de

Izalco, comenzando por los de raíz predominantemente indígena.

Al menos a nivel de hipótesis puede proponerse que el signo más fuerte del sustrato nahua-pipil es el de la Cuyancúa, cuyo significado integra tres signos míticos típicos de la región: la serpiente, el jabalí o tunco de monte y las aguas. El símbolo de la serpiente es uno de los más relevantes en las culturas mesoamericanas. Representa la fuerza y versatilidad de la madre tierra así como el poder nutriente y transformador de las aguas. Forma parte de numerosos mitos de la región, entre ellos principalmente el de Quetzalcóatl, la Serpiente-Quetzal o Serpiente Emplumada, un dios eminentemente redentor y constructor, equivalente a Jesucristo; el de Cigua-Cóatl, uno de los nombres de la Diosa Madre o fuerza nutriente de la tierra; el de Coatlicue, la de la "falda de serpientes", diosa de la tierra y de la muerte, que en algunas versiones míticas aparece como la madre de Quetzalcóatl y en otras como la madre de Huitzilopochtli, según lo consigna Yolotl González Torres en su Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica (Larousse, México, 1991).

El otro signo de mayor connotación local, que concurre en el mito de la Cuyancúa, es el del **agua**. Como se sabe, Sonsonate es una región de ríos, saltos, pozas, manantiales, de donde viene su nombre en náhuatl: **Tsentsun**: cuatrocientos o innumerables; at: agua, que vendría a significar: **los cuatrocientos ojos de agua o el lugar de las muchas aguas**. La relación entre el agua y la serpiente se da en la mitología universal, según lo hace constar, por ejemplo, Arthur Cotterell:

La serpiente es un símbolo arcano de la tierra y del agua. Su morada es la tierra, y surge de su agujero como un manantial de agua o un tallo recién brotado. (Diccionario de mitología universal. Ariel, México, 1992).

En este mismo punto, el notable investigador e historiador de Izalco, Carlos Leiva Cea, participante en nuestra investigación, en su Panorama de los símbolos de Mesoamérica, apoyándose en el diccionario de Revilla y en sus propias indagaciones, señala que el agua es otro lugar de residencia del "dragón mítico", sea la *Serpiente primordial de los Izalco - dice - o el gran Leviatán de los cristianos*, y agrega que *representa el carácter generador femenino*. Por su parte, el americanista Schultze-Jena, ya referido, relaciona a la Gran Serpiente de la mitología izalqueña con el Viejo (el dios) de la Montaña y con los Muchachos del maíz y de la lluvia (los cuatrocientos managuas o tepehuas), cuyo líder es el Cipitío.

En la recopilación de este investigador alemán, muestra privilegiada de la mitología izalqueña dos años antes de la matanza (1930), los Kuyangkuua son ayudantes de la lluvia y encargados de la marcha de los ríos, a los cuales pueden secar o cambiarles el cauce cuando quieran. Son parte, pues, de los muchachos de la lluvia y del maíz, los tlaloques, tepehuas o managuas. Esta relación vincula a la Cuyancúa con el reino de Tláloc, una de las deidades de mayor culto entre los pipiles. (Mitos pipiles... op. cit. pp. 56-57).

Estamos ante signos de máxima jerarquía en el sustrato cultural indígena, que alcanzan un nivel esotérico, como lo da a entender Salarrué, conocedor del pensamiento mágico de los nahua-pipiles

y de los mayas, en su novela Catleya luna. El agua es el primer principio de las cosas y la serpiente (la dinámica de la madre tierra) colabora con su circulación. Así, en el antiguo Egipto se representaba al dios del agua como una *serpiente (emblemática de la eternidad) circundando un jarrón de agua, con la cabeza suspendida sobre las aguas, que incubaba con su aliento*. (H.P. Blavatsky. Glosario teosófico. GLEM, Buenos Aires, 1957; p. 22).

El tercer signo que contiene el mito de la Cuyancúa es el del **tunco de monte o jabalí**, cuyo nombre en el náhuatl izalqueño, según Calvo Pacheco, es **kutjankuyan**. El investigador local Adolfo Herrera Vega refiere el rito (danza y teatro) de la **Cacería del Cujtan Cuyamet (Tunco de Monte)** como una de las representaciones festivas que se solían realizar en las vísperas del día de San Juan. Cuenta:

Esforzados tiradores ataviados con hojas de pacaya alrededor de la cintura, con arcos y flechas además de máscaras toscas labradas en madera de quillite, persiguen al Cujtan Cuyamet simulado por un hombre vestido con pieles de jabalí y sobre la cabeza un armazón de bejuco forrado de las mismas y con una calavera del mismo animal en la delantera. Cuando el tunco embiste al cazador, este corre y al ganar distancia, dispara sus flechas... (Expresión literaria de nuestra vieja raza. DP, San Salvador, 1975; p. 160).

La caza del jabalí es parte de la memoria ancestral de estos pueblos, puesto que en etapas anteriores de nomadismo y aun en la posterior fase sedentaria (agrícola), era una de las carnes codiciadas por los cazadores. Además, la abundancia de cerdos en la re-

gión, cuyo consumo es generalizado, explica la presencia de estos animales en la narrativa mitológica de Sonsonate.

Otro signo de fuerte raigambre indígena en la narrativa oral de Izalco y de Santo Domingo de Guzmán es el **morro**, que se asocia con los mitos de "La calaverita" y de "Los muchachos de la lluvia". El morro está relacionado con el agua, pues de él se hacen los huacales. Por otro lado, es el equivalente al jícaro del *Popol-Vuh*, particularmente en el pasaje de Ixquic. Hemos obtenido diversas versiones de estos mitos en las cuales el morro aparece, constantemente, como un árbol mágico que surge de la calaverita de la bruja cuya cabeza se le escapaba al marido, por las noches, para ir a reunirse con su amante. (En algunas de las versiones recogidas, ella se escapa convertida en animal).

Al ser descubierta, el marido la castiga impidiendo que la cabeza pueda volver a unirse con el cuerpo. Por la mediación de un sacerdote (o de un "viejo sabio") así como de un venado, la calaverita de la bruja es sepultada y luego se convierte en morro. De esos morros de forma de cabeza nacen los muchachos de la lluvia o tloques, quienes también descubren el maíz en el corazón de la montaña.

En algunas versiones son dos hermanos varones o un hermano y una hermana; en otras son tres varones, o más. Se trata de una especie de génesis en la cosmogonía pipil, pues narra el origen de la vida agrícola (la cultura del maíz) y de la nueva sociedad que con ella se conforma, de ahí que Schultze-Jena lo denomine, en su libro de los mitos de Izalco, "El origen de la lluvia y el hallazgo del maíz".

Las **cuevas** son otro signo relevante de la mitología local. Sobresalen en este rubro las **Cuevas de Chanejet y de la Luna**, esta última en las vecindades de Atecozol. Se trata, según el sustrato mágico indígena, de lugares encantados en los que aparecen duendes o espíritus. En ellos se celebran, aún hoy, ritos ocultos.

La **luna** y el **sol** ocupan también un rango mayor en esta mitología. Cada uno de ellos está cargado de simbolismos que se reflejan en las artes y en la oralitura. El sol es visto como un muchacho y la luna como una muchacha. Sobre las fases de la luna se ha construido un amplio sistema de creencias y valores. Por ejemplo, se cree que la luna tierna determina una mayor frecuencia de nacimientos mientras que la luna llena incide en una mayor natalidad de varones, debido a que cuando está llena tiene más fuerza (Schultze-Jena, op. cit. pp. 62-63)

El sol es objeto de abundantes ritos y mitos que se manifiestan en la narrativa oral. Según González Torres era el astro más venerado: *Todos los días, al aparecer, el Sol era recibido tañendo atabales y tocando flautas y caracoles; los sacerdotes le dirigen oraciones, lo invocaban y descabezaban codornices en su honor.* (op. cit. pp. 156-157).

Uno de los rituales mejor conocidos en el culto al sol es la adoración de los cuatro rumbos (la cruz cósmica) a la hora del amanecer, durante el cual se pide a los dioses o fuerzas divinas de cada rumbo por el bienestar de la comunidad y la prosperidad de las cosechas, principalmente. Entre los aztecas, de cuyo tronco común proceden los nahua-pipiles de la región izalca, el culto al sol daba lugar a pirámides, sacrificios, rituales. A él (**Tonatiú** o **Ne Túnal**) se dedicaba la

guerra florida, para mantener su energía ofreciéndole la sangre de los cautivos. Los guerreros de máxima jerarquía eran los "Caballeros águilas" y los "Caballeros tigres", quienes si morían en ba-



La Piedra del Sol: *Ritual indígena durante las festividades patronales de Asunción, parque Saldaña, Izalco.*

talla iban luego al paraíso del sol. Los colores con que se representa son el **rojo** y el **amarillo**, y su metal es el oro. Entre los mitos solares más prolíficos figura el de los Cuatro Soles o edades cósmicas, y el del Quinto Sol.

De los animales míticos puede mencionarse una lista de antiguos naguales, que siguen vivos en la narrativa oral o en la lírica de inicios del siglo veintiuno: el **tigre**, la **serpiente**, el **tunco**, el **mono**, la **tortuga**, la **mariposa**, el **conejo**, el **venado**, el **coyote**, el **colibrí**, el **águila**, la **guacamaya**, el **gualote**. Estos aparecen en los cuentos de animales, en especial en los del **Tío Conejo**. El conejo está relacionado con la luna y con el mito de **Nanahuatzin**. Según Schultze-Jena se identifica con la imagen de la luna por su modo de ser:

El conejo es el que más se ha caracterizado como animal lleno de mañas; es el amo de la situación... valiente, audaz, y de esta manera se le pinta tomando el pelo al más fuerte... El ideal de los débiles no es el amo de la selva -- el jaguar - animal que personifica al Dios del Sol, sino este pequeño y

astuto animal escarbador. Débil hasta la impotencia en presencia de los conquistadores españoles... sin embargo en la leyenda se sueña al vencido como amo de la situación. (Mitos pipiles..., p. 96)

El otro nagual principal de los izalcos es el **venado**, símbolo profundo (esotérico) de lo sacrificial, de lo penitenciaro. A este respecto afirma Salarrué en "Balsamera", la parte de Catleya Luna dedicada a 1932:

El símbolo o blasón sagrado de la raza se pasaba de un cacique a otro. Era una especie de disco de piedra oscura y brillante, algo traslúcido, al decir de los que la habían visto. Posiblemente era obsidiana. Estaba labrado toscamente, con una cabeza coronada de espinas en la parte superior y una leyenda en pipil así: **Titulúat Ishpán Tutecu**: "Reverenciamos al Señor". En la parte inferior la silueta tosca de un venado, el "mazate", que era el **nagual**. La cabeza simbólica bien podía haber pasado por la cabeza de Jesús pero seguramente era **Tonatiú**, "El Sol". (ibid. p. 171).

Y en el punto de cierre de "Balsamera" (la epopeya fúnebre de los izalcos), Salarrué presenta a un líder religioso que en 1931 se opuso al levantamiento armado de la etnia, por lo cual los guerreristas lo "venadearon" y lo ase-

sinaron junto a una poza cuando precisamente andaba convertido en venado blanco, huyendo de sus perseguidores: Higinio Naba, un brujo blanco, el dueño de la balsamera, asesinado por pacifista el 2 de noviembre de 1931, se aparece en espíritu tiempo después a nana Genaya, y le cuenta la verdad de su muerte:

Eyos me contrariaron, eyos vinieron a que les diera suelta para su levantamiento porque andaban perdidos de pacencia y resinación por el mal trato. Yo miopuse de jondo porque sé mi ley de la raza de Cuscatlán que se me encomendó y la ley está escrita: **Que los cuscatlanes anden la resinación del venado indefenso y den su sangre como el hoisil de las montañas.** (ibid. pp. 175-176)

Rafael Lara Martínez, cuyo magistral estudio de Salarrué develó para la crítica literaria salvadoreña el sentido trascendente o mito del mestizaje en la obra del Sagatara, analiza el símbolo del venado en relación con el etnocidio de 1932 en términos de una macro-oposición: **el tigre** como representación de los ladinos o de las clases dominantes, y **el venado** como representación de los indígenas o de las clases dominadas. A partir de ese contrapunto etno-cultural establece varias otras oposiciones, que le permiten penetrar en la cuestión indígena salvadoreña y en el aporte salarrueriano al sentido de nación.

El valor mítico profundo del venado se advierte también en la recopilación de Schultze, cuyos informantes principales fueron el Primer Alcalde del Común, Ines Masin, y su esposa. En este punto sobresalen dos relatos: "El origen de la lluvia y el hallazgo del maíz" (pp.

20-29), y "El origen del cacao y de los plátanos" (pp. 29-34). En el primero de estos el venado es el vehículo para que la calaverita de la bruja infiel, ya enterrada, se convierta en el morro de donde nacen los muchachos de la lluvia. Es pues un medio de renovación del pacto con la madre tierra, un nagual de entrega y de conversión. En el segundo el rol del venado es aún mayor: representa a los hijos predilectos del Dios (o Viejo) de la Montaña, a quienes persigue el cazador, por lo cual es obligado a casarse con la hija del Viejo, una venada, para que renazcan los venados muertos, y a cambio recibe el secreto del cacao y de los plátanos, clara metáfora del paso de la cacería a la agricultura.

Las excelencias del venado, su belleza, su agilidad, y los mitos tejidos a su alrededor, llevan al poeta Roque Dalton, en *Los testimonios*, libro dedicado a las culturas nahua y maya de El Salvador y Mesoamérica, a exaltarlos así:

Tiene los ojos más bellos de la tierra, tal los ojos de Lisa. Es animal perfecto, de geometría sedosa y esquiva. Aunque alguien sostenga lo contrario, se alimenta tan sólo de agua y mariposas y estando a solas es capaz de volar. Sus orejas fueron hechas de la cabeza de una serpiente vaciada con finura y revestida con pétalos de orquídea. Sus cuernos de coral y musgo. Sus cascos de noche mínima y de ferocidad... El venado huele a mujer y cuando se angustia despidе un sudor melifluo que, de poderse recoger aún tibio, sirve para curar la rabia de los animales salvajes. (*Los testimonios*, UNEAC, La Habana, 1963; p. 73)

Además de los anteriores signos de carácter mítico, podemos señalar

otros dos de carácter histórico y socio-cultural, típicos del indígena izalqueño y de la población en general: **la persistencia de las cofradías y la memoria local de 1932**. La vigencia actual (2004) de veintidós a veintiocho cofradías en Izalco, muestra la fuerza de tradición que estas organizaciones mantienen, y su incidencia fáctica en la economía y en la política del lugar. Su simbología es bien interesante, así como sus rituales de celebración al santo patrono, cuya imagen, ella en sí, fetichistamente, es celebrada como si se tratara de un ser vivo, cuya posesión da una especie de poder mágico a los mayordomos, capitanas o directivos de cada cofradía. Pero este es un subsistema semiótico-ritual en el que habría que penetrar más para poder caracterizarlo.

Como en una red, constituyen la **Alcaldía del Común**, única en el país, que vela por los intereses de los indígenas, si bien no logra escapar a las disensiones interiores, entre unas y otras cofradías.

El recuerdo de 1932 sigue siendo un trauma en la conciencia colectiva del lugar, epicentro de aquella terrible coyuntura que cambió el rumbo del país y prácticamente acabó con la última gran etnia autóctona, la de los pipiles, cuya vida cercenó al privarlos de la libertad de hablar su lengua, de vestir sus cotones, refajos y huipiles, de sus ritos, en fin, de su identidad. Hemos grabado numerosos testimonios sobre el alzamiento de los pipiles y sobre la matanza de que luego fueron objeto, de ancianos que entonces eran niños o adolescentes y fueron tocados por la tragedia; en ellos se advierte el dolor que aún aqueja a la comunidad izalqueña al recordar tales aconteci-

mientos, cuyo nombre principal es el de Feliciano Ama, el cacique ahorcado en el centro de la ciudad para escarmiento de la indiada rebelde. Existen diversas y contradictorias versiones sobre su muerte. Algunas afirman que no lo colgaron vivo sino ya convertido en cadáver, pues antes se había envenenado. Salarrué recoge esa afirmación en su cuento "Matapalo", dedicado a la raza pipil:

-Dicen que Felicianu se curó antes de que lo rearan, pues...

La cabeza del anciano fue sacudida dulcemente por una risa tosida:

- ¡Ajú! ... ¿Cres que siba dejar colgar tantito sino-más?... ¿Nuera el jefe, pué? ¿No bía recibido el carrizu, pué? Llevaba el chinastle preparadu, mojada el punta diun aguja. Es un volado que mata en un parpadeyar.

De ahí que tenga razón el Director del Museo de la Palabra y la Imagen, Carlos Consalvi, al llamar "Cicatriz de la memoria" al magnífico documental filmico que sobre 1932 ha producido esta institución, en el cual, justamente, sobresalen los pueblos de Sonsonate que protagonizaron aquella lucha de desesperación racial: Izalco, Nahuizalco, Juayúa, etc.

Signos de raíz colonial

También en este aspecto de la cultura izalqueña comenzaremos por un contenido abstracto, general: **la religiosidad**, el gusto por las imágenes de santos y por las celebraciones rituales parece ser el rasgo sobresaliente de la herencia colonial hispana, como puede observarse especialmente en las celebraciones de la

Semana Santa, llenas de colorido: procesiones, alfombras, vestimenta de las hermandades, vigiliyas, misas, velas, música, matracas, etc. Los propios izalqueños admiten que en este lugar todo el tiempo hay fiestas y encuentros en honor de alguno de los patronos de la parroquia, del barrio, de la cofradía, que se anuncian con campanas y cohetes. El párroco de la Iglesia de Dolores, Pbro. Ricardo Cuestas, entrevistado en septiembre de 2004 por el equipo estudiantil encargado de Izalco, dice al respecto: *los cohetes son quizás el motor porque todos los días del año hay cohetes, ya que a lo largo del año tenemos una serie de celebraciones, no sólo es una época, porque las cofradías van seguidas.*

Esa religiosidad intensa parece tener en Izalco un distintivo particular: la **Mariología**, es decir, **el culto a la Virgen María** en varias de sus denominaciones: la **de Asunción** (patrona de los de Abajo), la de **Dolores** (patrona de los de Arriba), la de **Concepción** (especialmente como **Virgen de la Lava**), la de **Guadalupe**, etc. ¿Cómo se explica semejante afición a la "Santa Patrona" más que al "Santo Patrono"? Al menos como hipótesis puede plantearse que se trata de una manifestación típica del culto a la Diosa Madre o Gran Madre, el cual culto parece tener relación con la ecología, la historia y la economía del lugar. Veamos.

La abundancia de las aguas, la fertilidad y variedad de las cosechas y del ganado hacen de este municipio (y más ampliamente, del Departamento de Sonsonate) un modelo de la **generosidad de la Madre Tierra**. Por su prodigalidad, la naturaleza misma se hace sentir maternal, nutricia. Pero, al mismo tiem-

po, en lo histórico-social y económico, este ha sido **un sitio de dolor, de penitencia, de cruentas luchas**, principalmente en coyunturas como la conquista (recordemos las batallas de Acaxual y de Tacuzcalco) y la matanza de 1932. Dice a este respecto el indígena mexicano y sacerdote católico Eleazar López Hernández:

... la mayoría de los santos patronos de los pueblos ocuparon y desempeñan hasta hoy el lugar y el papel de los antiguos tótems tribales o de las advocaciones divinas que identificaban a cada grupo humano... la Virgen sustituye ahora a la Madre Tierra en su capacidad de dar vida o de amparar y acoger a todos... se puede afirmar que nuestra evangelización fue más mariana que cristológica... (Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios. UNAM, México, 1999; pp. 40-42)

Examinemos ahora los signos más relevantes de esa herencia hispano-católica. Señalemos en primer lugar que los sistemas ritual e iconográfico de la tradición católica se muestran ante todo en el sector social y económicamente dominante: **los ladinos**, es decir los "blancos" en un sentido macro-histórico y en cuanto herederos más directos de la cultura colonial hispana. En el sector de los **naturales o indígenas** también el catolicismo, históricamente, ha sido asumido con sus valores esenciales, sobre todo **lo crístico** (lo sacrificial y redencional) y lo **mariológico** (mestizado con el sentido de la **Madre Tierra** de la herencia precolombina).

Específicamente en el rubro de la religión encontramos tres temáticas o grupos de signos principales: las **santas patronas o santos patronos** (entre quienes sobresale María), que dan lugar a las



Virgen de Asunción: *Patrona de Izalco.*

festividades más típicas y competitivas de la ciudad; el **culto al Nazareno** (y, en general, a **Jesucristo**), el cual se concentra particularmente en la Semana Santa, momento en que todo el municipio parece volcarse a una intensa sucesión de rituales, que comienzan con el **Miércoles de ceniza y los Vía Crucis** previos a la Semana Mayor; y el culto al **Niño Dios**, durante el ciclo pascual navideño, desde mediados de diciembre hasta principios de enero. Consideremos brevemente cada uno de estos sub-sistemas semiótico-antropológicos de la cultura religiosa local.

En la mariología izalqueña, dos denominaciones de la **Diosa Madre**, la de **Asunción** y la de **Concepción**, parecen disputarse la primacía entre los feligreses de las parroquias de Abajo y de

Arriba, respectivamente. ¿Por qué no la de Dolores, que es la patrona titular de los de Arriba? O sea: ¿Por qué el culto a la Virgen de Concepción ha suplantado al de Dolores en el sector dominante del municipio? Para tratar de responder esta cuestión es necesario aproximarnos a los signos específicos. Hay aquí cuatro signos dominantes: **Asunción, Concepción** (especialmente como **Virgen de la Lava**), **Dolores y Guadalupe**.

La **Virgen de Asunción** es la patrona de Izalco Abajo y su parroquia mantiene una vitalidad plausible. A ella se adscriben las cofradías de herencia indígena. Su festividad patronal se da desde finales de julio y culmina el 15 de agosto con una misa mayor, a la cual suele asistir alguno de los obispos del Departamento. Entre los numerosos eventos rituales que se producen entonces, destaca la celebración que hace la Alcaldía del Común de Izalco, indígena, en el Parque Saldaña, frente al templo parroquial, con la participación de sus cofradías. Hemos asistido en plan de entrevistadores y fotógrafos a estas celebraciones, que incluyen ritos a la Piedra del Sol, sahumeros, danzas, representaciones de niños acerca de personajes míticos o históricos de la cultura indígena, así como reparto de chicha, tamales, pan, chocolate, y baile de todos, en una actitud claramente comunal. El ritual es dirigido por el Primero y Segundo Alcaldes del Común y sus esposas, quienes se dirigen a la concurrencia con discursos reivindicativos de los valores indígenas.

Otro evento ritual modélico de esta festividad es el de la Cofradía de Asunción, que se celebra en el corazón de Izalco Abajo, en zonas de la pobreza,

sin participación de la parroquia. Aquí se manifiesta con mayor fuerza la herencia nahua-pipil, sobre todo en el estilo de celebración, en casa del mayordomo de la cofradía, alrededor de la imagen de la Virgen de Asunción. Ocurre así un sincretismo modélico en que lo católico y lo indígena se trenzan en signos diversos, como no es ya posible observarlo en la mayor parte del país.

Analicemos desde el punto de vista semiótico la iconografía y las relaciones literarias del culto a la Virgen de Asunción a partir de las observaciones que hemos realizado en el lugar. El conjunto de los signos que se integran en esta iconografía, es decir en las imágenes que de ella se tienen en la parroquia y en la cofradía, presenta una **connotación eminentemente solar**. Destacan a este respecto sus colores, **el rojo y el amarillo**, representativos del sol en la cosmogonía indígena; **la hora de las procesiones** en su honor, que según la tradición debe ser **al mediodía**; y **las mariposas de oro** con que se decoran las imágenes, símbolos también de la luz, de la llama. A este respecto es muy productiva (en sentido semiótico-simbólico) la relación que señala Leiva Cea entre las tres etapas de la mariposa -- **oruga, crisálida y mariposa** - y la sucesión **vida, muerte, resurrección**. El investigador se basa en el pensamiento mexica, según el cual la mariposa era un símbolo del sol y de la llama.

La metáfora **Asunción / Mariposa** se fundamenta en el sentido de **elevación de la tierra al cielo**, pues así como la oruga se convierte en un ser que vuela, también **María**, a pesar de ser sólo una criatura (hecha de polvo o barro como todas las hijas e hijos de la

Madre Tierra), puede acceder a los cielos y convertirse en figura solar por ser la Madre de Dios: no sube por su propia determinación sino porque Dios la asume, según la etimología de la palabra (del latín **assumptio**: acto de asumir o atraer hacia sí) convirtiéndola en la entidad femenina de más alto poder en la hagiografía católica. La mariposa, pues, representa la fuerza de la tierra siendo elevada hacia el Sol (Tonatiú), símbolo de Jesucristo según ya hemos visto.

Salarrué, en "El ángel del espejo", lleva esa relación más allá, a la dialéctica del pensamiento nahua-pipil: **La Mariposa de Obsidiana (Ixpapalota)** es nuestra madre, "Señora del Mundo", y se funde con Quetzalcóatl-Ehecate, la Serpiente Emplumada como deidad de los vientos, convirtiéndose entonces en **La Mariposa de Cristal**. Es la unión plena de lo terrestre-femenino con lo celeste-masculino, de la Madre Tierra con el Padre Eterno. Es el sentido de Quetzacóatl como serpiente que se convierte en pájaro; y a la vez es el sentido del Dios-Dos, Ome-Teótl (de **Ome**: dos, y **Téotl**, dios, según su etimología náhuatl), que es la Unión del **Señor Dos (Ome-Tecuhtli)** con la **Señora-Dos (Ome-Cihuatl)**, **Nuestro Señor y Nuestra Señora del Treceavo Cielo, el Dios-Diosa del Cerca y del Junto, Ipalnemoani**, etc.

(No sería, pues, casualidad que las **cofradías de Asunción y del Padre Eterno** se celebren en la misma casa de Izalco Abajo, aunque ello pueda no estar de acuerdo con los cánones tradicionales o ser parte de los problemas de relación o de competencia en el interior de la red de cofradías que siguen siendo espacios de poder en la vida cultural y prag-

mático-cotidiana de Izalco de inicios del siglo veintiuno).

En Izalco Arriba el culto mariano más peculiar, sobre todo en cuanto a rasgos de la cultura local, es el de la Virgen de Concepción o María Inmaculada pero no en su sentido oficial o más convencional de la liturgia católica sino en una versión exclusiva de este municipio: **la Virgen de la Lava**. Se trata de un mito o leyenda que reitera la intervención de la Virgen de Concepción al detener una imagen suya de madera, llevada en procesión hacia arriba del volcán, la lava hirviente cuando esta había ya arrasado cosechas, casas y personas en varios cantones de las faldas y se acercaba peligrosamente a Izalco por el lado de Dolores.

Según los numerosos relatos recopilados por nosotros, se trata de un hecho real: las erupciones del Volcán de Izalco hacia 1930. Pocos años después, en 1935, se le construyó el monumento ahora conocido como Virgen de la Lava, en cemento y a colores, justamente en el sitio donde se supone que la imagen realizó el milagro. La virgen aparece montada en la luna y a la vez aplastando a la serpiente o dragón, símbolo del demonio en la creencia cristiana y de la madre tierra en la creencia indígena, por lo cual su ícono adquiere un tinte nagualista en el sincretismo religioso y mítico de los lugareños. Además, en la parte frontal de la base del monumento se encuentra un bajorrelieve realizado en bronce y luego pintado, de un estilo un tanto tosco, que representa a la misma virgen como en un halo de sol, en el cielo, arriba del volcán, deteniendo la lava, y a pobladores de rodillas implorando la protección de la madre inmaculada.

Todos los años, el 10 de diciembre, se realiza una peregrinación al monumento, donde se celebra una misa campal y rituales específicos de conmemoración del milagro. Nosotros estuvimos presentes en las celebraciones de diciembre de 2003, realizando entrevistas y fotografías, y pudimos comprobar la fuerza de esta tradición. Fue notable en esta ocasión la participación de los dos párrocos de Izalco, el de Dolores como oficiante principal y el de Asunción como su colaborador, y de feligreses de varios lugares del municipio además de ambas parroquias urbanas. El grado de organización del ritual y la cantidad de asistentes muestran la vitalidad de esta tradición.

Un elemento típico de la misma en el pensamiento popular es la atribución del milagro más bien a la imagen en sí, a la escultura de madera que se colocó frente a la lava en el cantón Teshcal, y no tanto a la entidad supra-natural o abstracta de María Inmaculada. Tal rasgo de la religiosidad popular (fetichismo), es una constante semántica en los relatos sobre santos patronos, en todo el país.

Según la iconografía observada y los varios relatos obtenidos, los principales signos componentes del mito de la Virgen de la Lava son: los colores blanco y azul de la virgen, que simbolizan la pureza y lo celestial, respectivamente; el halo solar que la envuelve; la figura del volcán en erupción; la serpiente, signo del mal y a la vez, en este caso, de la fuerza destructiva de la naturaleza; los pobladores en oración suplicatoria, referencia a la fe del pueblo; la ubicación topográfica, es decir las faldas del volcán; el topónimo Teshcal, que aquí adquiere aún con mayor fuerza la connota-



Virgen de la Lava: *Según la leyenda la Virgen de Concepción salvó al pueblo de las erupciones del volcán.*

ción de lava o piedra incandescente, luego ceniza; y finalmente la fecha de construcción del monumento, 1935, que refiere el momento de respuesta de la población por el milagro recibido poco tiempo atrás.

La Virgen de Guadalupe ocupa también un sitio destacado en la mariología izalqueña, aunque no tan intenso como el de las dos denominaciones anteriores. Ella es la patrona de los indios de América; su ícono presidió en México las luchas de independencia y es el más venerado por los sectores populares del continente. La fuerza de este mito radica en su ancestralidad y en la riqueza de su sincretismo cultural, pues el culto que la iglesia católica le ha propiciado desde los orígenes de la colonia hasta inicios del siglo veintiuno (con la reciente canonización de Juan Diego Cuauhtlatoatzin) tiene como antecedente el culto nahua-azteca a la Madre Tonantzin, una de las más importantes representaciones de la Madre Tierra, emparentada con Cigua-cóatl. El relato de sus apariciones en el cerro del

Tepeyac, en 1531, es conocido como el **Nican Mopohua**, escrito originalmente en náhuatl y luego traducido al español. Sobre el sustrato indígena la iglesia católica asume este culto como el más representativo de la América española. Dice a este respecto el teólogo indígena contemporáneo Eleazar López Hernández:

... se recrean las creencias indígenas mostrando su perfecta armonía con los contenidos fundamentales del evangelio de Cristo. En la Virgen Morena del Tepeyac se reconcilian maravillosamente los dos mundos religiosos contrapuestos en la conquista. (op. cit. p. 41)

Basado en la bibliografía sobre el tema, el investigador Leiva Cea llama la atención sobre algunos elementos significativos del mito guadalupano, entre otros: su rostro de niña (de doce años); las flores de maíz (izquixóchitl) y el glifo del cerro (tépetl) sobre la túnica; las estrellas del manto; la luna sobre la cual se encuentra de pie; el querube de alas tricolor, que sería la representación de los niños-colibrí que danzaban en honor al "Sol de mediodía"; y la posible significación del nombre (Guadalupe) como diosa amamantadora y consuelo de los pobres indígenas. (op. cit.)

En el Izalco actual el culto a la guadalupana tiene como ícono principal el de la gruta de la explanada del templo de Asunción, en conmemoración de los caídos del 32, y los rituales que se realizan el 12 de diciembre, los cuales parecerían recobrar vitalidad. En diciembre de

2003 esta parroquia y sus cofradías fueron visitadas por una embajada indígena mexicana, los "Concheros", quienes les donaron una nueva imagen guadalupana y dejaron un mensaje de exaltación de esta tradición etno-religiosa.

En el lugar menos destacado de la mariología izalqueña actual parecería estar el culto a la Virgen de Dolores, patrona de Izalco Arriba, centro económico y político del municipio; el de Concepción lo habría suplantado últimamente, sobre todo desde la construcción del monumento del cantón Teshcal. La participación de la feligresía en los rituales de Dolores ha sido más bien escasa en los últimos tiempos, debido, según su actual párroco Ricardo Cuestas, a que la Conferencia Episcopal de El Salvador suprimió la festividad específica de antes, cuya fecha oficial era el 15 de septiembre, y fijó su celebración el Viernes de Dolores, con lo cual se ha propiciado que el espíritu de la Semana Santa, que entra en su período más intenso precisamente este día, opaque al de la Virgen de Dolores, aunque a su misa sí siguen acudiendo numerosos creyentes.

Un rasgo especial en este caso es que la Virgen de Dolores, según el mismo sacerdote, no tiene fiesta pagana, es decir, se mantiene en la religiosidad ortodoxa sin celebraciones aparte de la parroquia y, por tanto, sin ciertos elementos mundanos como el licor (chicha, sobre todo) y el baile, que se dan en las cofradías de sustrato indígena. Sin embargo, es conveniente considerar, a nivel semiótico, la coherencia entre el signo de Dolores y el sentido penitenciaro de Izalco, que se despliega mayormente en la Semana Santa y se centra en la fi-

gura del Nazareno. La suma de ambos signos culmina en el ritual del encuentro de ambas imágenes durante el Vía Crucis del Viernes Santo.

Demos ahora un vistazo al subsistema ritual-iconográfico y literario del **culto al Niño Dios**. Se trata de uno de los rasgos más simpáticos y alegres de las festividades izalqueñas, en el marco de las celebraciones navideñas y de año nuevo. Es uno de los espacios más característicos de la semiótica cultural de Izalco.

Cuatro cofradías y un guachival son los entes encargados de mantener esta tradición: dos cofradías con el nombre de **Niño Dios de María**, una adscrita a la parroquia de Dolores y otra a la de Asunción, las cuales celebran su festividad, respectivamente, el 24-25 de diciembre y el 1 de enero. La **Cofradía del Niño de Belén**, también adscrita a la parroquia de Asunción, es, según el investigador Leiva Cea, la de mayor sustrato indígena; celebra el 24 de diciembre. Luego, el 28 de diciembre, un guachival de reciente creación celebra **El Niño de los Inocentes**. Y, finalmente, el 6 de enero se realiza la celebración de la **Cofradía del Niño Pepe o Niño de las Tortugas**, que también muestra en su simbología un fuerte sustrato indígena.

La proliferación de cultos al niño Dios tiene como correlato, en la literatura local, la proliferación de formas lírico-festivas de celebración. Por ejemplo, en el libro de Herrera Vega se reproducen algunas coplas de las "Recordadas", que consistían en cantos (acompañados de guitarras) con los cuales llegaban a levantar a los encargados o encargadas de la acción de las cofradías:

Levántate, compañera,
Te saluda el Niño Dios
El Mayordomo te espera
Que le vayas a ayudar...

Hay que dejar ya la cama
Levántate ya es la hora,
No seas tan haragana
Que te han nombrado Mayora
(op. cit., pp. 20-21)

En honor al Niño Pepe se han venido recitando o cantando un tipo de coplas muy particulares de Izalco, las bombas del "Jeu-Jeu", de las cuales se publican algunas muestras en la antología que acompaña a este informe. También han sido típicas del lugar las **Pastorcitas** o pastorelas a cargo de niñas. Describiendo parte de este ritual dice el mismo Herrera Vega:

Con qué amor las niñas acarician sus policromos cayados tan vibrantes por la plata de sus campanillas; qué ufnas bailan sonos criollos de guitarras y mandolinas, vestidas de aldeanas y anchas bandas de seda sobre el pecho, mientras las canastas que cuelgan del brazo izquierdo rebosan de rosas recogidas en la parra familiar. (op. cit. p. 87)

Las pastorelas de niñas son también ocasión propicia para la lírica oral popular, como estas coplas que aparecen en el mismo libro:

Aquí te traigo señora
Esta suave almohadita,
Que me dispense el Niño
Porque no trae fundita.

Aquí te traigo señora
Este tibio faldoncito
Para que le pongas al Niño
Que está muy desnudito.

El mismo autor da cuenta de las "Pastoras indias" que celebraban al Niño Dios con canciones en náhuat, como esta:

Intenemi ne icúneu
Paltutecu San José
Nígan nemi pastorcitas
Xehui xihuixmátitel.

Quen ytúqueyini Xútl
Pal nicnúta quemanchuca?
Yaja Jesús ycúmen José.

(Traducción):

¿No está el niño
del Señor San José?
Aquí está, pastorcitos,



“Nacimiento” de Izalco.

Ven a conocerlo, pues.

¿Cómo se llama este niño
para llamarlo cuando lllore?
El es Jesús, el niño de José.
(op. cit. p. 99)

Esas pastorelas indias se celebraban aún en las primeras décadas del pasado siglo, pero después del etnocidio de 1932 prácticamente han desaparecido, como tantos otros rasgos de la cultura autóctona, víctima de la depredación que le ha venido infligiendo la cultura oficial y el sistema dominante.

Ahora bien, **el simbolismo del niño**, uno de los más sintomáticos del grado de resistencia cultural en el municipio, tiene dos correlatos que vale la pena considerar: la participación real de niños y niñas en la amplia gama de la ritualidad izalqueña y la mitología del niño y del adolescente en la cultura indígena ancestral. Comentemos rápidamente cada uno de esos correlatos.

En cuanto a la participación directa de los niños en las celebraciones religiosas del lugar, hemos podido comprobarlas en numerosas ocasiones. Por ejemplo, para las fiestas de Asunción de este año (2004), pudimos observar y fotografiar las representaciones de niñas y niños indígenas en los rituales del 14 de agosto en el parque Saldaña, protagonizando la encarnación de figuras altamente simbólicas en la herencia identitaria; así como un conjunto de niñas, vestidas de azul y blanco, asumiendo la acción del ofertorio en la Misa Mayor del 15 de agosto en el templo de Asunción, participación por la cual al final del rito serían muy aplaudidas por la concurrencia.

Otras ocasiones en que los niños protagonizan la acción ritual o festiva

son: los canchules, el 1 y 2 de noviembre, día de los muertos; las procesiones de Semana Santa, una de las cuales es exclusivamente de niños, vestidos de nazarenos, o sumados a los adultos en las celebraciones generales. Esa intensa presencia de los infantes en la celebración religiosa muestra la fuerza de la herencia cultural izalqueña en cuanto los padres mismos involucran desde temprana edad a los hijos en el intercambio simbólico y en el imaginario local.

Por otro lado, la atención que se presta a la niñez y la inserción del adolescente, sobre todo hacia la edad de los 13 años, en la vida simbólica del lugar, tienen un sustrato cultural indígena: la rica mitología relativa a los niños y a los muchachos, de amplio espectro en el pensamiento mágico de nahuas y mayas. Entre otros pueden mencionarse al respecto los mitos de los muchachos del maíz y de la lluvia, tepehuas o managuas, mensajeros también del viento. La presencia de las tortugas en la vestimenta ritual del Niño Pepe, remite a la mitología del agua, a los dominios de Tláloc, de ahí que a tales muchachos se les llame también tloques. Hay aquí, además, conexiones con el Popol-Vuh, donde los héroes son los muchachos, los nietos, que se vengan de los malos abuelos y se unen a los buenos abuelos. Será importante explorar relaciones con el mito del Cipitío y del Duende, figuras también propias de la adolescencia.

Pasemos ahora al tercer rubro de la religiosidad izalqueña de raíz predominantemente hispano-católica: **el culto del Nazareno**. Este es, claramente, el signo central de la ritualidad de la Semana Santa. Su realización es asumida con igual intensidad por ambas parro-

quias de Izalco. Adscritas a la parroquia de Dolores se desempeñan la Hermandad de Jesús Nazareno (que antes fue la Cofradía de Jesús Nazareno de Indios) y la Hermandad del Santo Entierro; y en la de Asunción destacan las procesiones del Vía Crucis, los viernes de cuaresma, y la del Viernes Santo, durante las cuales se exhibe al "Nazareno Grande" (así llamado por el tamaño de la imagen). Son varias las imágenes y denominaciones que se emplean para tales ceremonias: El Señor Yacente, El Nazareno de las Once, Jesús de Dolores, Jesús de Asunción, que se visten ya sea de morado, rojo o blanco y se decoran con joyería de plata. Aquí sobresale la mariposa de filigrana de plata que se coloca sobre el pecho o sobre el hombro del Nazareno de Indios.

La "Procesión de los Cristos" (o de "los Crucificados") es uno de los ritos más típicos y significativos de la Semana Santa en Izalco. No es parte específica del culto al Nazareno, pero, obviamente, se relaciona con el mismo símbolo central de Jesucristo en cuanto mártir y redentor. Lo particular de esta procesión es que la realizan las cofradías indígenas el Jueves Santo, al mediodía, como una actividad suya propia. Por cada cofradía participante, un cargador lleva en hombros una imagen de Jesús crucificado, semidesnudo, con su corona de espinas, adornadas las imágenes con palmas de coyol. Es impresionante ver la serie de Cristos, muy parecidos entre sí, cargados por hombres de aspecto indígena, en actitud eminentemente penitenciaría. Se trata del homenaje o reconocimiento máximo que estas entidades rinden a la figura de Jesucristo, con signos y estilos correspondientes a la cultura indígena.

Según el canon tradicional, los Cristos escogidos en cada ocasión para este ritual debían ser doce (12) de modo que sumados a la imagen oficial de Cristo, el de la parroquia, harían un número de trece (13). Este número reviste un simbolismo indígena: los trece cielos, los trece días de la semana (entre los nahuas y los mayas), los trece años de cada cuadrante del siglo azteca o maya, que es de cincuenta y dos (52) años, etc. En la actualidad, por problemas de funcionamiento o por las diferencias de reconocimiento entre unas y otras cofradías, ese número de imágenes no ha podido mantenerse, y participan sólo ocho o nueve, según las condiciones de cada semana santa.

Ahora bien, en el culto al Nazareno, en especial, y a Jesucristo, en general, hay en Izalco un sincretismo de la más alta significación. Se trata de la relación Nazareno (Jesucristo) / Quetzalcóatl (Tonatiú), como figuras solares y redentoras ambos héroes (míticos o históricos). Esta relación es explorada por Salarrué, explícitamente en *Catleya luna*, implícitamente en "El ángel del espejo". Lara Martínez ha develado con magistral claridad el simbolismo mestizo contenido en la narrativa del Sagatara:

El material simbólico que utiliza el discurso literario recurre tanto al mito de Quetzalcóatl así como al Cristianismo. Operando una especie de fusión entre ambos, establece un paralelismo entre el Izalco vencido y la víctima expiatoria (Quetzalcóatl y Cristo). El primero de ellos aparece bajo su forma de venado, el segundo como cordero. El escritor (Salarrué) hace variar sensiblemente la sentencia usual del Cristianismo, según la cual Cristo es el cordero de Dios. Dado que

en El Salvador este animal no existe en absoluto, si pretende contextualizarse dicha expresión, esto es buscarle un referente material, debe traducirse en lenguaje cotidiano como el venado (ciervo) de Dios.

... la imagen del venado está esculpida en el bastón de la máxima autoridad religiosa de los Izalco... Para el literato, la creencia profunda en Cristo conduce a los Izalco a recorrer el camino de la Cruz, a revivir la pasión y la muerte del héroe. (op. cit. pp. 59-60)

Esa interpretación del eminente investigador literario concuerda con lo que relata Herrera Vega acerca del "Baile del Venado" que se dedicaba al Niño Dios en ritos exclusivamente indígenas del Izalco de principios del siglo veinte, otra muestra de la correlación Venado / Redentor (Jesucristo o Quetzalcóatl) en la ritualidad pipil.

Signos de sincretismo máximo en la cultura izalqueña

Hasta aquí hemos dado un panorama de los signos culturales de Izalco atendiendo a la predominancia de su raíz indígena o hispana. Para totalizar, aunque aún en términos provisionales o hipotéticos, la caracterización semiótico-literaria de este privilegiado lugar, consideraremos ahora los signos de mayor sincretismo: **la cruz y el volcán**.

Según Leiva Cea, la cruz es el símbolo dominante en el sincretismo cultural izalqueño: por la proliferación de sus íconos y rituales, por la Cofradía de la Santa Cruz, indígena, una de las más importantes del lugar, y por la "Fiesta de la Santa Cruz de Mayo", a cargo de

esa misma cofradía, que se celebra, como en todo el país, el 2 y 3 de dicho mes. (En este mismo número de la Revista **Humanidades** se publica un breve artículo del investigador izalqueño acerca del ritual de la Cruz, tema que él ha desarrollado con amplitud y autoridad, pues inclusive ha rescatado **la cruz procesional de plata**, insignia principal de la cofradía y de la celebración correspondientes, y ha contribuido a la reconstrucción de esta festividad).

Desde el día 2 de mayo alrededor de la Santa Cruz se erige un altar, en el centro del patio de la cofradía. Por la tarde, los alcaldes del Común y los mayordomos, con sus respectivas insignias, inician los rezos, entre ellos principalmente el del Rosario, que se lleva ya sea con camándulas o con granos de maíz. Y luego se procede al baile, que inician el Alcalde del Común y la mayordoma de la cofradía. Entre los numerosos signos menores que se emplean en el ritual, anotados por Leiva, sobresalen las armas de Cristo: la corona de espinas, el manto, la túnica, los clavos, la lanza que traspasó el costado de Jesús, el gallo, los treinta denarios de plata, etc. Todo ello connota, modélicamente, los valores penitenciaros de la tradición izalqueña.

Ahora bien, en contraste con esos signos martiriales, típicos de la tradición hispano-católica, proliferan también **otros signos relativos a la fertilidad de la madre tierra**, precisamente cuando está iniciándose la época de las lluvias: arco de hojas de palmera, flores, frutas, adornos de papel de china, y las comidas y bebidas tradicionales, entre ellas la chicha o vino de maíz o arroz. Esta otra simbología es principalmente de raíz nahua-pipil y rememora los ritos

propiciatorios de las cosechas. En su artículo, el investigador izalqueño refiere una tradición oral de Ataco (recopilada por Gloria de Gutiérrez, antropóloga salvadoreña de feliz memoria, que se dedica con tanto fervor a los temas indigenistas y de cultura popular) según la cual Cristo-Ehecat fue crucificado en una palmera de corozo. (Ehecat, dios del viento, es una de las manifestaciones de Quetzalcóatl). La ubicación de la cruz en el centro del patio y mirando al oriente (al punto de nacimiento del sol) es un signo que remite a la mitología nahua y maya.

En las culturas mesoamericanas ancestrales el sentido de la cruz no es sacrificial o penitenciario como en el cristianismo, sino cósmico, germinal, pues es el símbolo de **los cuatro rumbos del universo**: Norte-Sur como eje vertical o axial del mundo, Oriente-Poniente como eje horizontal que corresponde al curso cotidiano del sol. Esta significación tan relevante en el pensamiento mágico de los antiguos dueños de Mesoamérica, es el mito del **Arbol de la Vida**. En los glifos de los templos u otras construcciones de México y Centro América se encuentran diversas manifestaciones de esa concepción del cosmos como un cuaternario fecundo, todo él un **árbol florido**: en su raíz se encuentra el inframundo y en su cúpula el supramundo. La colocación de la cruz de jote, rodeada de frutas y flores, en el centro del patio, es un vestigio de aquella prolífica mitología.

Tanto en las estelas como en los códices (es decir, en la escritura jeroglífica de los ancestros mesoamericanos), una de las iconografías más hermosas y estilizadas es esta del **Arbol de**

la Vida o Cruz Cósmica. Se trata de pinturas o relieves en piedra que aparecen como una cruz cuadrada, simétrica, semejando un árbol esparcido hacia los cuatro rumbos. Un ejemplo modélico para nuestra investigación es el que se encuentra en el **Códice Fejervary**: *el universo en sus diversos planos y direcciones compuesto de cuatro (4) árboles que surgen de las profundidades y se proyectan en el cielo*. En el centro aparece Quetzalcóatl como Señor de la Aurora. Iconos de la flora y la fauna sagradas figuran como elementos de esa cuaternidad arbórea que simboliza la vida, la fertilidad, las fuerzas del cosmos en movimiento continuo. (cfr. Laurette Sejourné. El universo de Quetzalcóatl. FCE. México, 2003; p. 22).

En algunas representaciones de este mito, del árbol manan seres humanos que suben y bajan luego de comunicarse con lo alto. (Leiva Cea, op. cit.) En la del Códice Vindobonensis, del seno del árbol surge el hombre. El árbol muestra además trece peldaños, los cuales tienen que ser escalados por los hombres para ascender virtualmente o tras la muerte (retratada abajo) hacia Dios (ibid.) Un ejemplo modélico de la presencia de este mito en Izalco es el que refiere el mismo Leiva, del bordado en los refajos de mujeres izalqueñas de rango, en que **el Arbol de la Vida** está puesto en estilo figurativo. (ibid.)

Por su parte, Herrera Vega afirma sobre el culto de la cruz en Izalco:

Las cruces en mi tierra brotan como las flores de mayo. Se depositan las semillas en los surcos fecundos, y se erige un altar en el patio de la casa para entronizar una cruz... Donde termina el dominio de un pueblo es indicado por una cruz o varias

de ellas; no las coloca el egoísmo, sino sirven para que el caminante indio, al traspasar el lindero, ruegue que ese abrazo en suspenso sea siempre fraternal para los miembros de su raza... (op. cit. p. 155)

Al comentar el sincretismo de la cruz este autor refiere el ejemplo de que los indígenas, cuando las lluvias tardan en llegar, organizan una procesión rogativa cargando la cruz con frutas secas y regándole aserrín al pie; y que cuando los vientos huracanados amenazan las cosechas, pretenden conjurarlos con toques de tambores y roncós zumbidos de caracoles, mientras en el patio pintan **una cruz de ceniza con rumbo a la tempestad** y pronunciando lo siguiente:

¡San Isigro! ¡San Isigro! Detené tu juria.
Que tu cólera no llegue in nosotros ni en la siembrita. Esta tu cruz bendita correteará esos malditos managüeños. (ibid. pp. 156-157)

Dos signos que se mencionan en esta cita merecen comentarios especiales: **la cruz de ceniza** y los **malditos managüeños**. El significado de la ceniza en cuanto huella del fuego y de la destrucción, es relevante así en la creencia católica (por ejemplo, en el rito del **Miércoles de Ceniza**) como en la creencia indígena (por ejemplo, **el Cipitío comiendo ceniza en las cocinas** de las casas que visita, según algunas versiones recopiladas). En el caso de Izalco, la ceniza tiene que ver con el color del volcán, de la piedra de lava o teshcal: el paisaje, por

ello, es percibido con las connotaciones que suscitan el fuego, la piedra, el humo y la ceniza, en cuanto signos de un proceso de destrucción y, a la vez, de un espectáculo de fuerza telúrica, sobre todo si recordamos la época de actividad ígnea, cuando se le llamaba "**El Faro del Pacífico**".

La ceniza (según el ritual de inicio de la cuaresma) es para el cristiano un recordatorio de su ser temporal, que terminará en el polvo pues del polvo vino. Por eso **la cruz de ceniza en la frente**, al mismo tiempo que evoca la muerte, convoca a la penitencia.

El signo de la ceniza como distintivo de Izalco aparece en Catleya luna, de Salarrué, con connotaciones especialmente interesantes respecto a la identidad de este grupo étnico, su ecología y su historia. Su significado se intensifica aquí por la relación con la tragedia de 1932, pues en la saga salarrueriana la rebelión de los izalcos y las erupciones de su volcán ocurren al mismo tiempo no por azar sino porque en este lugar privilegiado de Cuscatlán la naturaleza y la



Volcán de Izalco en actividad. *Es el signo local más llevado a la literatura salvadoreña.*

raza alcanzan un máximo de comunión, de interpenetración, de encuentro, como en un ombligo de la identidad, histórico y mítico a la vez. El capítulo 8 de esta novela, que narra la rebelión protagonizada por los izalcos y la matanza que se les vino encima como respuesta del gobierno del general Martínez, empieza así:

Era día sábado 23 de enero de 1932. Bajo la lluvia de ceniza caliente la indiada de los Izalcos se lanzó al asalto de poblados y ciudades. La lucha era desordenada y casi acéfala... El pobre indio de Tunalá iba a morir... No importaba, se crecía a la altura de las serranías. Se sentía ahijado del volcán, dueño otra vez de la calle, del campo y del mar... matando y haciéndose matar, en Izalco, en Sonzacate, en Tacuba, en Nahuizalco...

Llueve ceniza y corre la sangre... (op. cit. p. 165)

El **signo de la ceniza** es poco después, en el mismo pasaje de la rebelión del 32, explicado por Salarrué en estos términos:

Antiguas crónicas hablaron de ellos como los indios **nixalcos** o gente de ceniza, o los quemados, o los del arenal o desierto, lo cual hacía cierta luz al contemplar el fracaso presente. **Nix** es ceniza y **xal** es arena. Ambas raíces están en la palabra izalco o nixalco.

Los pobres Izalcos vivieron siempre (y los que quedan aún viven) al pie de una montaña de fuego perpetuo, que arroja piedra y ceniza incandescente a cada momento... (ibid., p. 171)

Esta ficción o testimonio de Salarrué concuerda con la ficción de Claribel Alegría en su novela **Cenizas de Izalco**, un

clásico de la narrativa femenina salvadoreña. Ella también imagina al volcán en plena erupción al par que los pipiles se rebelaban por última vez, para luego ser ametrallados tramposamente en la plaza central de Izalco, convertida en fosa común:

El Izalco estaba en constante erupción, la brisa me traía sus rugidos intermitentes, y la lluvia fina de ceniza cubría el suelo, los árboles, mi ropa; se me metía a veces por los ojos con un resquemor sulfúrico. La nube negra de humo giraba ininterrumpidamente por el cielo y oscurecía la luna y las estrellas...

Las cenizas seguían cayendo sobre mi rostro mientras la luz demoníaca iluminaba los árboles y el camino cada vez con mayor intensidad. (op. cit., p. 154)

Volviendo al signo de la cruz como tal, es interesante sopesar su presencia en el arte salvadoreño, sobre todo en la pintura y en la literatura. Por ejemplo, en la lírica popular es famosa esta copla que, con variantes, se dice en el ritual del Día de la Cruz, para alejar de la casa al demonio:

Vete de mí, Satanás,
 Que parte de mí no tendrás,
 Porque en el Día de la Cruz
 Dije mil veces: ¡Jesús, Jesús, Jesús...!

También en la poesía o en la narrativa escritas se da el simbolismo de la cruz. Uno de los poemas más notables de Claudia Lars, en *Romances de norte y sur*, es el canto V del libro, dedicado al "Indio Cruz", a quien hace aparecer como su ayo o sirviente protector:

Indio Cruz ¡fue en la niñez

Cuando yo sabía hablarte...
Y tú, siervo de mis pasos,
Atrás como un perro grande.

El "Indio Cruz", nombre verdadero o ficticio, connota a la raza pipil salvadoreña, de cuya situación se conduce la magnífica poeta salvadoreña:

Indio Cruz ¡qué carga llevas
Por distancia interminable!
¡Cuando empezaste a sufrirla
no salías de tu madre!
Hay tanto que te doblega
Y te condena al arrastre;
Tanto que se ha vuelto vida
De sentirlo en viva carne
Y de hallar, hasta en la muerte,
Una envoltura de sales.

(Claudia Lars. Sus mejores poemas.
D. P., San Salvador, 1976, pp. 46-47)

En cuanto a los malditos managueños contra los cuales se traza la cruz de ceniza, según el relato de Herrera Vega, se trata, al parecer, de los tepehuas o tepehues, vientos huracanados que en el imaginario mítico se ven como niños traviesos, destructores, que quieren acabar con las cosechas. Por eso se les llama malditos y se les conjura con la cruz de ceniza.

Y para terminar este panorama de los principales valores culturales tradicionales que hemos encontrado en Izalco, retomamos **el símbolo del volcán**, que ya hemos visto es de una intensidad dominante en la semiótica del lugar. Nos referiremos particularmente a **su presencia en la literatura salvadoreña**, en cuanto insignia de la nacionalidad, en general, y del pueblo de Izalco, en particular. Podemos plantear, al me-

nos como hipótesis, fundamentada en numerosos indicios, que **el volcán es el tema más relevante tanto en la literatura oral del municipio (su oralitura) como en la literatura escrita salvadoreña**, de autores altamente reconocidos.

En la literatura oral sobre el volcán de Izalco encontramos dos principales temáticas: **el interior del volcán como infierno**, donde el Diablo o Señor de la Montaña (o del Volcán) mantiene castigados a quienes hicieron pacto con él para ganar riquezas, en un cuadro dantesco donde los muertos se devoran unos a otros mediante ritos de cocina; y la imagen de **la Virgen de Concepción deteniendo la lava del volcán**, por las rogativas que se le hacen. Esta mitología del volcán, en cuyo interior los indígenas imaginan un lugar de tormentos para quienes hicieron trato con el Enemigo, es recogida por Schultze-Jena en su recopilación de 1930. Según el texto No. 28 de Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco, el interior del volcán es hueco como una bóveda y descansa sobre la copiosa copa de una ceiba, el mismo árbol sagrado de los Quichés. Alrededor de la ceiba, los muertos se vigilan, se cocinan y se comen unos a otros, logrando así reproducirse. Se trata, afirma el investigador alemán, de *ideas antropófagas con la vieja creencia de la fuerza de reproducción de los huesos*. (op. cit. p. 91)

En el texto 29 del mismo libro, el volcán aparece como un horno gigante cuyos moradores internos deben mantener el fuego, mientras estallan piedras candentes que caen al agua y luego se convierten en cenizas. El Señor de la Montaña (el Diablo) dispone de un grupo de trabajadores y vigila él mismo sus tesoros, de los cuales puede dar a los

hombres según ciertas condiciones. Este mitema del interior del infierno como un lugar de castigo o de poderes destructivos lo hemos encontrado también, con cierta abundancia, en relatos orales sobre el volcán recopilados recientemente (entre 2001 y 2004) tanto en el municipio de Izalco como en el de Santo Domingo de Guzmán. En algunos de estos relatos se hace aparecer a grandes ricos, como una tal Concha de Regalado, siendo castigada entre las llamas del interior del volcán, por explotadora.

Como contrapunto del mitema anterior se da, prolíficamente, el de la imagen de la Virgen de Concepción o Virgen de la Lava haciendo el milagro de detener la masa incandescente que venía destruyéndolo todo, o casi todo, pues ella salvó a algunas personas o familias milagrosamente, como premio por su fe. En aquel mitema predomina un sentido infernal; en este otro, un sentido celestial, de protección maternal desde el cielo, por el poder que tiene la Inmaculada o Purísima.

También en la literatura escrita salvadoreña el Volcán de Izalco es un tema privilegiado, tanto por la imponente de su exhibición ígnea (cuando estaba activo) como por su relación (más bien mítica) con los sucesos de 1932. Ya hemos señalado aquí su presencia en la obra de Salarrué. El cuento que modeliza más a fondo esa mitología es "El ángel del espejo", cuyas connotaciones van más allá del mito para plantear una incógnita acerca de la herencia espiritual de los izalcos exterminados en aquella fecha, cuyos espíritus se congregan en el pájaro de fuego, **Tepalcúlot** ("El tecolote de seda") o **Carbunco**, fantasma rubicundo que parece reclamar

justicia por los indios tan despiadadamente asesinados. Por su parte, Catleya luna, la novela maestra de Salarrué, da un cuadro de sincronía entre la rebelión de los izalcos y las erupciones del volcán, como hemos visto. A esa narrativa de tono épico se suma la novela de Claribel Alegría, que culmina precisamente en el capítulo de la matanza de los indígenas mientras el volcán inundaba de cenizas el paisaje.

Digno de mención especial es el cuento "El Volcán", de Francisco Herrera Velado, poeta y narrador izalqueño. Este autor retoma la mitología popular para pintarnos el interior del volcán como un lugar donde el Diablo mantiene sus tesoros, entre las llamas infernales que atormentan a los condenados:

La puerta del infierno. Eso dicen los indios que es el volcán de Izalco. Y es artículo de fe entre ellos, que allí se encuentran los ricos que durante su vida fueron como los hacendados de la leyenda...

(Agua de coco. DP, 6ª ed., San Salvador, 1979; pp. 33-38)

Por su lado, la poesía salvadoreña también ha honrado la estampa del Izalco cantando la belleza salvaje de sus erupciones, con un tono épico, de exaltación de lo telúrico, buscando simbolismos que se sustentarían tanto en la mitología como en la historia real del país y más aún de la región. Gavidia concluye su famosa oda "A Centroamérica" con un canto a la belleza del volcán activo, al que ve titánico y magnífico, pero también terrífico. Dice así en los versos finales de este poema:

Ahora el navegante...
Ve cual mito de una hórrida odisea...
Al Izalco terrífico...
Bañado en el torrente de sus lavas,
Y alumbrando, al aplauso de las olas,
Las soledades de agua del Pacífico.
(Obras completas, I, DP, San Salvador,
1974; pp. 243-248)

Oswaldo Escobar Velado le dedica un libro: *Volcán en el tiempo* (1955), cuyos poemas son uno de los más altos homenajes que se hayan hecho en el país al volcán de la raza, a quien el poeta llama "Capitán de la patria". En el poema que lleva este título, dice:

Cualquiera me diría, Volcán, que no eres triste,
Que no meditas como un indio herido,
Solo, bajo la niebla de tu rosa que sangra.

Y yo que te conozco,
Que sé el secreto de tu lenta lágrima,
Así como conozco la furia que te acecha,
Puedo decir al mundo de tu tristeza heroica,
De tu ácido clavel coronado de fuego.

En el poema "Estás con nosotros", exclama Escobar Velado:

En la cabeza india de Francisco Gavidia
Estás volcán perenne como una estrella clara.
En cada poeta nuestro regalas tu ceniza...

Claribel Alegría, además de dedicarle buena parte de su novela, le escribe dos poemas: "Ojo de cuervo" y "Los volcanes", respectivamente en sus libros *Umbrales*. (DPI. San Salvador,

1997), y Luisa en el país de la realidad, (LIAZ, México, 1987). En el primero de ellos rememora así los sucesos de 1932:

El Izalco a lo lejos
Humo hirviendo saliendo del volcán...
Arrojando piedras
De sus fauces...
Una lluvia fina
De cenizas
Cotonas blancas
Hacinadas en la plaza
Son los hombres de Izalco...
Van cayendo cotonas
Decenas
Centenares de cotonas
Que caen...

También Roque Dalton, el poeta más revolucionario de la segunda mitad del siglo veinte en nuestro país, le dedicó un breve pero sustancial poema al volcán de Izalco, en su libro *Los testimonios*, que se nutre de temas indigenistas. Lo transcribimos completo:

Izalco

El volcán apagado gran herida
De sombra presa entre las hondas piedras
Gran borbollón de noches
Al pie del día preso por el sol
Presa derrota de la Madre Tierra
Que les deja su cólera a los hombres.

No es ocioso comparar **la furia** que Escobar Velado le atribuye al volcán (conozco la furia que te acecha) con **la cólera que**, según Dalton, les hereda a los humanos: ambos poetas hacen de su fuerza telúrica un símbolo de justicia pendiente, de rebelión.

Esa riqueza literaria, oral y escrita, que el volcán ha suscitado, nos ha

permitido elaborar, como uno de los productos ya avanzados de nuestra investigación, una antología de textos exclusivamente sobre este tema, la cual hemos titulado: *Izalco: Pájaro de Fuego*, donde reunimos relatos orales recopilados en este lugar y en Santo Domingo de Guzmán, así como poemas o narraciones de autores consagrados, más un buen número de fotografías, reproducciones de dibujos, pinturas, etc. Proyectamos publicar, entre otros, este trabajo, con un estudio preliminar sobre el simbolismo literario y mítico del volcán, artísticamente ilustrado.

Un avance satisfactorio pero aún sin conclusiones

Este informe no es conclusivo, sino sólo un avance de los resultados finales del Proyecto Sonsonate. Nos hemos limitado aquí a una caracterización semiótico-literaria del municipio de Izalco, que por la cantidad de signos e indicios obtenidos nos parece **el lugar modélico del sincretismo cultural sonsonateco y salvadoreño**. Quedan pendientes de publicarse las caracterizaciones de los otros dos municipios investigados, y varios productos en proceso de depuración.

A finales de 2004 podemos señalar que la productividad del proyecto ha sido amplia, gracias a la buena dedicación de los estudiantes (siete en total, que han cursado el cuarto año de la carrera en 2003 y el quinto año en 2004) así como al entusiasmo del equipo profesional integrado por el investigador principal, el investigador adjunto, Carlos Leiva Cea, cuyo aporte ha sido determinante en la profundización de los valores culturales de Izalco, y la licenciada

Cruz Guadalupe Arévalo, quien ha realizado una competente labor de apoyo logístico (viajes de campo, fotografías, contactos, gestiones y participación en los procesos académicos).

Además de la antología sobre el volcán de Izalco, tenemos ya otro libro: *Literatura de Nahuizalco*, que reúne narrativa y lírica orales y escritas sobre este otro municipio también modélico del sincretismo cultural de la zona, antología que irá precedida por un estudio histórico, semiótico y socio-cultural de los valores percibidos aquí. Cinco de los estudiantes han iniciado ya su servicio social en la elaboración de otro libro que esperamos sea una buena entrega, en particular para los sonsonatecos, en general para los estudiosos de la identidad nacional y para todo compatriota interesado en los valores autóctonos de nuestra literatura: *Oralidad de Sonsonate*, que llevará exclusivamente textos de procedencia oral popular, narrativa y poesía, sobre todo de los tres municipios investigados, pero también de otros municipios del Departamento, más un estudio preliminar a cargo de los propios estudiantes y del investigador principal.

Se producirán, además, como trabajos de cierre, en el caso de los estudiantes-investigadores, **siete (7) tesinas o ensayos monográficos**, en su proceso de graduación, sobre temas específicamente derivados de la investigación que han llevado durante los dos años de culminación de la carrera. Y por parte del equipo profesional se ampliará y depurará el informe final general sobre el proyecto Sonsonate. Creemos que las metas se están cumpliendo bien y que se abren amplios espacios de continuidad para nuevos proyectos en el campo de la

literatura y de la cultura populares, en contraste con la mejor literatura escrita, salvadoreña y mesoamericana.

Reiteramos nuestro agradecimiento al Consejo de Investigaciones Científicas, CIC, de nuestra Alma Máter,

por el efectivo apoyo que nos ha dado, oportunamente, en cada etapa del proceso, valorando con acierto la productividad de nuestro trabajo.

Febrero de 2005.

Referencias

(En orden alfabético de apellidos)

- Alegría, Claribel. Cenizas de Izalco. UCA. 4ª. ed., San Salvador, 1993; Luisa en el país de la realidad. UAZ. México, 1987; Umbrales. DPI. CONCULTURA. San Salvador, 1997.
- Alcaldía de Izalco. Programa de las Fiestas Dicembrinas en honor a la Virgen Inmaculada Concepción de María. Izalco, diciembre de 2003.
- Calvo Pacheco, Jorge Alfredo. Castellano Pipil. Pipil Kastíyan. (Vocabulario). UFG. UNESCO. FUNDIZALCO. Izalco, El Salvador. 2000.
- Cotterell, Arthur. Diccionario de mitología universal. Ariel. 1ª. reimpresión. México, 1992.
- Cuadra, Pablo Antonio. El Nícan Náuat. Academia Nicaragüense de la Lengua. Managua. 2000.
- Cuestas, Ricardo. Párroco de Dolores-Izalco. Entrevista. 15 de septiembre de 2004.
- Dalton, Roque. Los testimonios. UNEAC. La Habana, 1963.
- Escobar Velado, Oswaldo. Patria exacta. UCA. 6ª. ed. San Salvador, 1988.
- Gavidia, Francisco. "A Centroamérica". Obras completas (I). DP. San Salvador. 1974.
- Geoffroy Rivas, Pedro. Toponimia náhuat de Cuscatlán. DP. 3ª. ed., San Salvador, 1982
- González Torres, Yolotl. Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica. Larousse. México, 1991.
- Gutiérrez, Gloria Araceli de. Tradición oral de El Salvador. CONCULTURA. San Salvador, 1993.
- Herrera Vega, Adolfo. Expresión literaria de nuestra vieja raza. DP. 2ª. ed. San Salvador, 1975.
- Herrera Velado, Francisco. Agua de coco. DP. 6ª. ed. San Salvador, 1979.
- Lars, Claudia. Sus mejores poemas. DP. San Salvador, 1976.
- Lara Martínez, Rafael. Salarrué o el mito de la creación de la sociedad mestiza salvadoreña. DP. San Salvador, 1991.
- Leiva Cea, Carlos. Panorama de los símbolos en Mesoamérica. (Inédito).
- López Hernández, Eleazar. Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios. UNAM. México, 1999.
- Morales Santos, Francisco. Popol Vuh para niños. Piedra Santa. Guatemala. 1995
- Palomo, Benjamín. Hablan los naguales. Imprenta UCA. San Salvador, 1997.
- Peccorini, Atilio. "El volcán de Izalco". Diario del Salvador. San Salvador, 5 de junio de 1912.
- Salarrué. "El ángel del espejo". Obras escogidas. (I) Editorial Universitaria. San Salvador, 1970; Catleya luna. DP. San Salvador, 1974.
- Sejourné, Laurette. El universo de Quetzalcóatl. FCE. 7ª. reimpresión. México. 2003.
- Schultze-Jena, Leonhard. Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco. Cuscatlán. San Salvador, 1977.