

REFLEXIÓN
CIENTÍFICA

Movilización Indígena en El Salvador: Diversidad de Derechos en la Construcción de la Ciudadanía

Carlos Benjamín Lara Martínez

Universidad de El Salvador

RESUMEN

El artículo que se pone a consideración del lector constituye una reflexión científica sobre la acción política de los pueblos indígenas de El Salvador y la demanda de sus derechos como ciudadanos de la nación. El artículo toma como base mis propias investigaciones sobre el pueblo de cacaopera en el año 1999 y los indígenas náhuat-pipiles de Santo Domingo de Guzmán en el año 2000, así como mis investigaciones sobre la movilización indígena que se generó a partir de 2009.

Se establece que después de *la matanza* de 1932 los pueblos indígenas de El Salvador concentraron su acción política y social en sus sociedades locales, reclamando sus derechos como grupos étnicos ante los gobiernos de sus municipios. Es hasta el año 2009 que se genera una movilización de carácter nacional, la cual no puede ser caracterizada como un movimiento social debido a que no se construye una estructura orgánica que los unifique, sino que la movilización política se desarrolla en virtud de sus organizaciones locales. En definitiva, a pesar de que los dirigentes indígenas postulan una acción social unificada, la observación de la base social de los pueblos originarios

muestra una importante diversidad social y cultural, lo cual condiciona una acción política fragmentada.

PALABRAS CLAVES

Identidad étnica, identidad indígena, grupo étnico, movilización social, demandas étnicas

ABSTRACT

The article that is put to the consideration of the reader constitutes a scientific reflection on the political action of the indigenous peoples of El Salvador and the demand for their rights as citizens of the nation. The article is based on my own research on the people of Cacaopera in 1999 and the Nahuat-Pipil indigenous people of Santo Domingo de Guzmán in 2000, as well as my research on the indigenous mobilization that began in 2009.

It is established that after the 1932 massacre, the indigenous peoples of El Salvador concentrated their political and social action in their local societies, claiming their rights as ethnic groups before the governments of their municipalities. It is until 2009 that a national mobilization is generated, which cannot be characterized as a social movement because an organic structure that unifies them is not built, but rather the political mobilization is developed by virtue of their local organizations. In short, despite the fact that the indigenous leaders postulate a unified social action, the observation of the social base of the original peoples shows an important social and cultural diversity, which conditions a fragmented political action.

KEYWORDS

Ethnic identity, indigenous identity, ethnic group, social mobilization, ethnic demands

INTRODUCCIÓN

El reconocimiento de los pueblos indígenas está directamente relacionado con la construcción de la ciudadanía, en un país en donde por mucho tiempo la diversidad étnica ha sido negada (Marroquín 1975) o invisibilizada (Chapin 1990). El reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas supone el reconocimiento de los derechos sociales y culturales de estas poblaciones: el derecho a una vida digna, a una organización social y política propias, a una educación bilingüe y bicultural, a hablar su propia lengua y a desarrollar una vida social y cultural diferentes.

Esta diversidad sociocultural, que constituye una diversidad de derechos, está en la base de la democracia, sobre todo si entendemos la democracia no en su sentido más simple, como democracia representativa, sino como democracia social, como el derecho que tienen todas las poblaciones que conforman una nación – clases y estratos socioeconómicos, grupos étnicos, diferencias de género, entre otras – de realizar su propia opción de vida.

La “realización de su propia opción de vida” no siempre es evidente o no siempre se manifiesta abiertamente, sino que en el caso de El Salvador los grupos indígenas construyen sus identidades no con base en símbolos folclóricos, como la utilización de determinado tipo de vestimenta, o por hablar cotidianamente su lengua

originaria, sino como producto directo de la interacción social cotidiana.

En efecto, de acuerdo a la teoría científica de la identidad étnica, ésta se construye con base en una dinámica de relaciones sociales de oposición y conflicto entre el nosotros y los otros, en donde los otros son los extraños, los diferentes a nosotros. Es con base en esta dinámica de relaciones de oposición y conflicto, que en el caso de los pueblos indígenas de El Salvador se establece entre indígenas contra ladinos e indígenas contra mestizos¹, que se construye el sistema de símbolos de autoidentificación e identificación por otros así como el sistema de relaciones sociales intragrupalas o al interior del grupo étnico.

Así, se comprende que el fenómeno étnico y, por tanto, la construcción de los pueblos indígenas como pueblos portadores de identidades socioculturales propias y por ende sujetos de derechos, no es un fenómeno puramente cultural sino que se define en primer lugar en la estructura social, en la estructura de relaciones sociales que condiciona la interacción social cotidiana, la cual es siempre y en todo lugar una estructura de relaciones de oposición y conflicto.

Esto no quiere decir que la cultura no tiene nada que ver en la construcción de la identidad étnica, sino

1 La diferencia entre ladinos y mestizos tiene que ver con la diferencia en las dimensiones locales y nacional. Los ladinos son los grupos étnicos dominantes en las sociedades locales en donde habitan los grupos indígenas, como en los municipios de Cacaopera, Santo Domingo de Guzmán, Izalco, etc., mientras que los mestizos constituyen la etnia dominante a nivel nacional y que, por tanto, maneja los aparatos del Estado nacional. La diferencia entre ladinos y mestizos es pertinente porque el ladino de Cacaopera o el de Santo Domingo de Guzmán, por ejemplo, mantiene un contacto cotidiano, diario, con el indígena de estos municipios, mientras que el mestizo de la ciudad capital no mantiene una interacción cotidiana con los indígenas, sino que su contacto puede ser lejano.

que la cultura debe concebirse como el resultado de las relaciones sociales, no obstante que una vez creada condiciona la dinámica de éstas. Pero lo que condiciona el comportamiento humano no es tanto la cultura manifiesta, esto es, lo que captamos directamente a través de nuestros sentidos, como la vestimenta o las piezas de artesanías o los cantos que escuchamos en las actividades rituales, sino la cultura profunda, es decir, los valores y normas sociales consuetudinarios que se crean y recrean a través de las prácticas, los discursos y los objetos culturales. Estos valores y normas sociales profundos o consuetudinarios condicionan, desde la dimensión de la cultura, la construcción de la identidad india. Valores como los que se derivan de la economía de subsistencia, la solidaridad y ayuda mutua, el sacrificio y el terror, son valores y normas sociales que caracterizan las identidades de los pueblos indígenas en Mesoamérica.

Pero a partir de las relaciones de oposición y conflicto también se construye el grupo étnico, es decir, el sistema de relaciones sociales que condiciona el comportamiento interno del grupo en los diversos ámbitos de la vida social: en la relación con el medio ambiente físico, en las prácticas económicas, en la práctica de la solidaridad y la ayuda mutua, en la contienda política y el ejercicio del poder y en las prácticas simbólicas. En su nivel más profundo, este sistema de relaciones sociales está determinado por la estructura social, la cual no puede ser observada directamente por parte del investigador sino que se construye a partir de una acción interpretativa.

Este grupo étnico, sin embargo, no es un grupo homogéneo, sino que en su interior está fragmentado por diversas variables: en primer lugar, las identidades indígenas se construyen en virtud de los municipios y

las comunidades rurales en las que habitan, las cuales constituyen sus universos primarios de interacción social; luego, puede observarse diferentes tipos de identidad que atraviesan a los grupos indígenas, como las diferencias religiosas, que dividen a las poblaciones indígenas en católicos, evangélicos y pentecostales, y prehispanistas², las adscripciones políticas así como las identidades de grupo de edad y de género. Todas estas identidades, en determinados contextos se complementan entre sí pero en otros contextos se oponen.

Es en este marco, que podemos entender la movilización de los pueblos indígenas y sus demandas frente al Estado, tomando como base la premisa de que toda movilización social debe estudiarse a partir de dos componentes que interactúan dialécticamente: (1) el proceso de construcción de una identidad política, que en este caso toma como base la identidad étnica, y (2) la totalidad social, que supone dar cuenta de la historia, la estructura social y el universo simbólico tanto de la sociedad en la que se genera la acción política como del grupo que la genera y de la acción política en sí misma.

Así, más allá del discurso político explícito, el investigador debe indagar cuáles son los condicionantes sociales y simbólicos – las aspiraciones y los anhelos profundos de los pueblos indígenas – que producen la acción política, tanto de sus dirigentes como de la base, incluso de la base no organizada. Como se ha establecido, los pueblos indígenas encuentran su unidad por la oposición y conflicto con el otro, en este caso, con el ladino (o mestizo local) y con el mestizo (la etnia dominante a nivel nacional), no obstante

2 Prehispanistas: que desarrollan prácticas y concepciones que suponen ser de origen prehispanico pero que no hay evidencia arqueológica o etnohistórica sobre ello. Es una tendencia que ha crecido a partir de la década de 1990 en toda Mesoamérica.

en su interior se observa una importante diversidad social y cultural: habitan en diversos municipios y comunidades rurales, algunos residen en las áreas urbanas mientras que otros se mantienen en las comunidades rurales, se dividen por sus adscripciones políticas y por sus identidades religiosas (católicos, evangélicos y pentecostales, y prehispanistas).

Esto favorece, puede establecerse como hipótesis, que se produzca una disociación entre la nueva dirigencia política indígena, instalada a partir de los Acuerdos de Paz (década de 1990) en asociaciones, organizaciones no gubernamentales e instituciones públicas, por un lado, y la población indígena de base, organizada en sus organizaciones tradicionales (cofradías, directivas de iglesia, directivas de comunidad – ahora convertidas en Asociaciones de Desarrollo Comunitario –) y no organizada, por el otro. Mientras la nueva dirigencia política indígena resalta la unidad y la homogeneidad del pueblo indígena, borrando las diferencias que se han desarrollado en su interior, el examen de la población indígena de base tradicional y no organizada nos muestra una población indígena diversa y heterogénea. Esta diversidad de la población indígena condiciona que ésta produzca una acción política fragmentada, dividida en diversas organizaciones y asociaciones de desarrollo comunitario que reflejan diversos intereses.

Esta diversidad de los pueblos indígenas, sostengo como hipótesis, se establece en primer lugar por el universo primario de su interacción social cotidiana, esto es, las relaciones de oposición y conflicto que se construyen en las sociedades locales – los municipios y las comunidades rurales –, lo cual se complejiza por la diversidad generada por la residencia (urbano/rural), la adscripción política y las identidades religiosas. En realidad, me permito subrayar,

que es este universo primario de interacción social – las sociedades locales – el que condiciona la construcción de las identidades políticas indígenas y sólo en un segundo momento estas identidades se proyectan hacia la arena nacional.

En síntesis, sostengo que se debe reconocer la dialéctica unidad en la diversidad y diversidad en la unidad, en el sentido de que si bien los pueblos indígenas construyen un sentido de identidad por oposición al otro, por lo cual formulan determinadas demandas comunes, ellos también son diversos, por lo que pueden derivarse múltiples demandas.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS A FINALES DEL SIGLO XX: LOS CASOS DE SANTO DOMINGO DE GUZMÁN Y CACAOPELA

Con el objeto de documentar la situación de los grupos indígenas a partir de los Acuerdos de Paz así como de examinar los procesos de construcción de sus identidades étnicas y la formulación de sus demandas, me permito indagar en los casos de Santo Domingo de Guzmán, en el occidente de El Salvador, y de Cacaopera, en el oriente del país. El examen de estas poblaciones proporcionará un panorama claro de los procesos de construcción de sus identidades étnicas, las cuales constituyen la base para la formulación de sus demandas y, por tanto, para generar la movilización indígena.

Es importante señalar que los pueblos indígenas en Mesoamérica, como se ha indicado más arriba, tienen

un fuerte carácter localista, en el sentido de que tienen como su universo primario sus comunidades rurales (caseríos y cantones) y sus municipios, como lo ha subrayado Cabarrús (1998) para el caso de Guatemala. Es por ello, que es fundamental partir de este universo local ya que la movilización indígena se genera en primera instancia a partir de dinámicas locales y no tanto como una movilización de carácter nacional, como las movilizaciones que se construyen en las grandes ciudades. La movilización indígena parte de las dinámicas de las comunidades rurales y los municipios y es a partir de estas dinámicas locales que se genera una movilización de carácter nacional.

Por supuesto, estas dinámicas locales no están disociadas de las corrientes nacional y global, en realidad las comunidades rurales y los municipios nunca han estado aislados de las sociedades nacional y global, sin embargo es importante reconocer la relativa autonomía de las sociedades locales, las cuales constituyen en sí mismas sistemas sociales, que están articulados a los niveles regional, nacional y global.

Esto es claro cuando se observa el caso de la rebelión indígena de 1932, la cual se desarrolló como un levantamiento en cadena más que como un movimiento articulado de carácter nacional. En realidad, la rebelión de 1932 respondió a una articulación de causas globales con dinámicas nacionales y locales, pues la crisis del capitalismo global de 1929 pudo afectar a diversos municipios del occidente y centro de El Salvador (Nahuizalco, Izalco, Colón, y otros más) debido a que los ladinos de estos municipios habían acaparado las tierras con el objeto de maximizar sus beneficios a través del cultivo y la comercialización del café. La apropiación de las tierras por parte de los terratenientes locales ladinos dejó a los indígenas desprotegidos, quienes

en muchos casos se habían convertido en jornaleros agrícolas (fuerza de trabajo sin tierra) y semicampesinos, que combinaban la agricultura de subsistencia con el trabajo en la corta del café. La reducción del salario en las plantaciones de café puso en peligro la subsistencia de los grupos domésticos indígenas, debido a que sus parcelas ya eran muy reducidas y algunos ya no tenían tierras, lo que provocó el descontento de estas poblaciones.

La rebelión de 1932 se llevó a cabo como un enfrentamiento entre indígenas y ladinos precisamente en aquellos municipios del occidente y centro de El Salvador en donde existía una presencia importante de población náhuat-pipil y del grupo dominante ladino. No constituyó un movimiento articulado que integrara a todos los indígenas descontentos del occidente y centro de El Salvador, sino que se llevó a cabo como una serie de rebeliones locales que cuestionaban los abusos de poder en estos municipios. Un hecho que corrobora este carácter localista es que la población indígena del municipio de Santo Domingo de Guzmán, vecino de Nahuizalco e Izalco, no participó en esta contienda, debido a que en este período no había población ladina en este municipio y sus tierras no son aptas para el café.

Por otra parte, en la década de 1970 se desarrolló el movimiento revolucionario de los indígenas cacaoperas, el cual se integró al Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), una de las cinco organizaciones político-militares que conformaron el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. En este caso también observamos una articulación de causas globales con causas nacionales y locales, enfatizando, en el ámbito local, el acaparamiento de tierras por parte de los ladinos de los cantones (o comunidades rurales) y de personas de fuera del municipio pero del

departamento de Morazán. Los indígenas cacaoperas insisten en el origen autónomo de su organización revolucionaria, aunque reconocen la influencia de los sacerdotes que difundían la orientación de la *opción preferencial por los pobres*. Sin embargo, los ladinos que se incorporaron al movimiento revolucionario señalan la represión ejercida por los cuerpos de seguridad pública como una de las causas del movimiento así como la influencia de los líderes de la organización política nacional. Aunque el surgimiento y desarrollo de la organización revolucionaria indígena cacaopera entrelaza tendencias nacionales con locales, es interesante notar que los informantes indígenas enfatizan las dinámicas locales mientras que los ladinos ponen énfasis en las causas nacionales.

En los años 80 se produce un importante enfrentamiento en el municipio de Santo Domingo de Guzmán entre fuerzas revolucionarias indígenas y el ejército nacional. Los indígenas descontentos enfatizan las rígidas estructuras de dominación étnica como la causa principal del surgimiento del movimiento de cambio social. Estas estructuras de dominación étnica mantenían y aún mantienen a los indígenas náhuat-pipiles de Santo Domingo en los peldaños más bajos de la estructura socioeconómica del municipio.

Llama la atención de que en el occidente de El Salvador muy pocas poblaciones se involucran en el movimiento revolucionario que inicia en los años 70, incluso los municipios vecinos de Izalco y Nahuizalco no participaron en este movimiento, no obstante de que las organizaciones revolucionarias realizaron esfuerzos por incorporarlos. Esto se debe a la fuerza de la memoria colectiva, que mantiene en el recuerdo *la matanza* de enero de 1932, en la cual fueron masacrados entre 10,000 y 30,000 indígenas.

Es interesante hacer notar, como ya se ha señalado más arriba, de que la población indígena de Santo Domingo de Guzmán no participó en esta rebelión de 1932 pero sí se involucró en el movimiento revolucionario que inicia en 1970, en el casco urbano integrándose al Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) mientras que en las comunidades rurales se incorporaron a las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL). Esto puede entenderse porque la memoria colectiva hasta la década de 1970 mantiene un sentido localista, al grado de que los indígenas de Santo Domingo no se sintieron tan afectados por los acontecimientos de 1932, pues no experimentaron directamente las masacres perpetuadas por parte de los ladinos y del Estado nacional, por lo que la memoria de estos acontecimientos no impidió que se involucraran en el movimiento que inició en 1970. Esto documenta el carácter localista de las culturas de los pueblos indígenas.

Con base en estas reflexiones, procedo a dar cuenta de la situación de los indígenas de Santo Domingo de Guzmán en el año 2000 y de los indígenas cacaoperas en 1999, años en los que se llevaron a cabo las investigaciones de campo en estos municipios. Ambos casos han sido estudiados tomando como base el método etnográfico y el análisis comparativo de estos casos proporcionará una visión amplia de la situación de las poblaciones indígenas de El Salvador a finales del milenio, sobre todo porque Santo Domingo y Cacaopera pertenecen a dos regiones culturales diferentes y distantes de la nación: el primero forma parte del occidente de El Salvador, en donde predominan los indígenas náhuat-pipiles, mientras que Cacaopera forma parte del oriente del país.

los indígenas náhuat-pípiles de Santo Domingo de Guzmán

El municipio de Santo Domingo de Guzmán pertenece al departamento de Sonsonate, el cual es parte del occidente de El Salvador. Para el año 2000 contaba con 7444 habitantes, de acuerdo a la Unidad de Salud del municipio. El 24.27% habitaba en el área urbana, mientras que el 75.73% residía en las comunidades rurales.

La población indígena no es fácil de calcular debido a que a partir de la década de 1930 no se registra en los censos nacionales. Eric Ching y Virginia Tilly (1998) tomando como base los Libros de Nacimientos que se elaboran en las municipalidades calculan para 1935 una población indígena en Santo Domingo de 82%, mientras que para 1945 ya había descendido a 67.7%. Sin embargo, no queda claro cuál era el criterio de los que registraban la ascendencia étnica en los recién nacidos. Por mi parte, conviviendo directamente en este municipio en el año 2000, me di cuenta que la población que era tratada como indígena y considerada como tal (era identificada por los ladinos y los mestizos y se autoidentificaba) por la población del municipio eran todos los que ocupaban una posición socioeconómica baja, esto es, los pequeños agricultores (campesinos y semicampesino³) y las artesanas, mientras que los ladinos eran los que ocupaban una posición socioeconómica más alta: los ganaderos, los comerciantes y los empleados o dependientes.

Con base en este criterio, apoyado en el dato etnográfico, se puede establecer que la población indígena de Santo Domingo de Guzmán para el año 2000 era de 87.97% de la población total del municipio, esto es, 6548

3 Semicampesinos: que combinan la agricultura de subsistencia con la economía monetaria capitalista, contratándose como fuerza de trabajo en la agricultura o en las fábricas de la zona.

personas, las cuales en una pequeña proporción vivía en el área urbana mientras que la mayoría habitaba en las comunidades rurales. De esta población solo un 2% hablaba náhuatl, su lengua nativa, mientras que la gran mayoría hablaba español como lengua materna.

Es interesante hacer notar que el municipio de Santo Domingo hasta la primera mitad del siglo XX era totalmente indígena, la población ladina comenzó a crecer a mediados de este siglo. Con la consolidación de los ladinos como grupo étnico dominante, se establece la separación entre los cargos religiosos y los políticos, verificando un proceso de transformación sociocultural que los sujetos sociales viven como “modernización” de la administración pública.

En efecto, antes de que los ladinos tomaran el control del gobierno local, en Santo Domingo predominaba un sistema que entrelazaba los cargos religiosos con los cargos políticos, según el cual los hombres debían de asumir diversas cofradías, desde las menos importantes hasta las más importantes – como las cofradías de Santo Domingo, el santo patrón del municipio, el Niño Dios y las cofradías de Semana Santa – para luego acceder a los cargos políticos: regidores y alcalde municipal. Una persona que había asumido con éxito todos estos cargos, se volvía un consejero de los asuntos del municipio, tanto de las actividades rituales como de los problemas políticos, a quien había que tomar muy en serio.

Este sistema fue quebrado por el grupo ladino cuando este asumió el control del poder político local, pues estableció la separación del sistema político del sistema de cargos religiosos, de manera que este último adoptó un carácter puramente religioso y fue asumido totalmente por el grupo indígena, tomando un sentido étnico. El sistema de

cargos religiosos se convirtió en un componente clave de la identidad indígena en toda Mesoamérica⁴.

Este proceso va acompañado de la privatización de la tierra, derivado de las leyes liberales de finales del siglo XIX. En Santo Domingo de Guzmán no obstante que se impone la propiedad privada, se mantienen dos terrenos en calidad de propiedad comunal, El Barrial de 2 manzanas y La Sabana de 24 manzanas, estas propiedades son utilizadas para apoyar la producción de alfarería en el municipio. También las cofradías más importantes mantuvieron su propia casa, las casas de las cofradías, las cuales debían de ser mantenidas por los mayordomos.

A principios de la década de 1970 se organiza una base de la Unión Comunal Salvadoreña (UCS), la cual es una organización de carácter nacional que es apoyada por el Estado salvadoreño y algunas instituciones ligadas a los Estados Unidos de América, como la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID), el Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo Libre (IADSL) y otras más. La UCS impulsa luchas reivindicativas en favor de la clase campesina y los estratos sociales de los trabajadores pero sin que estos se salgan de la normatividad social dominante. No obstante, muchos indígenas sostienen que a través de la UCS obtuvieron sus primeras experiencias en la lucha social. Fueron a manifestaciones a las calles de San Salvador a exigir mejores precios para los insumos agrícolas, mejores salarios y mejores condiciones de trabajo. También a través

4 ver Villa Rojas, Alfonso: *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI, 1987; Cancian, Frank: *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI, 1976; Arizpe, Lourdes: *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, INI, 1973; Adams, Richard: *Cultural surveys of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Honduras*, Scientific Publications, No.33, Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of the World Health Organization, USA, 1957.

de la UCS se relacionaron con las clases y los estratos populares urbanos, por lo que adquirieron una visión más nacional de la lucha social.

A partir de la experiencia obtenida en la UCS, los indígenas de la región occidental (Izalco, Nahuizalco, Santo Domingo de Guzmán, y otros municipios) organizaron la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), la cual constituye la primera organización indígena de El Salvador. Dado de que esta organización surge a partir de la acción política generada por la UCS, ANIS lucha tanto por demandas culturales, como la exigencia de revitalizar las lenguas originarias – principalmente el náhuat, pero también el lenca y el cacaopera –, el apoyo a las danzas folclóricas y las festividades tradicionales, como por demandas sociales, como el acceso a la tierra, el derecho a una vivienda digna, acceso al agua potable, acceso a la salud y a la educación.

ANIS adquiere mucha fuerza en el gobierno del Partido Demócrata Cristiano (1984-89), ya que esta fuerza política apoya la causa indígena. De hecho, en este período el gobierno del Ingeniero Duarte les proporcionó un local en la ciudad de Sonsonate, sus dirigentes participaron en la directiva del Banco de Fomento Agropecuario y en la definición de la política del pacto social, una política central para este gobierno. En el marco de la reforma agraria, ANIS adquirió algunas tierras en San Ramón, en Las Hojas, en donde se había realizado una masacre de indígenas, y en Santa Marta, cerca de Cara Sucia. En todos estos terrenos crearon asociaciones cooperativas.

Con la llegada de la principal fuerza política de derecha al poder ejecutivo en 1989, el partido Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), ANIS comienza a

experimentar fuertes presiones, ya que algunos de sus dirigentes se habían acercado a las fuerzas revolucionarias del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), por lo cual el gobierno militariza el local de ANIS y los militantes indígenas son perseguidos. Además, ARENA impulsa un proyecto de privatización de la tierra, presionando a las cooperativas para que desistieran de sus acciones colectivas, ya sea porque mantenían tierras en calidad de propiedad colectiva o porque comercializaban sus productos colectivamente.

Las presiones fueron fuertes sobre todo porque los miembros de ANIS no habían pagado las cuotas de sus propiedades, ya que la mayoría de los indígenas son campesinos que producen bajo una lógica de subsistencia y no generan suficientes ganancias para pagar estas cuotas. Esto condicionó que perdieran sus tierras, primero las de Santa Marta, y luego entraron en conflicto entre los propios indígenas por las tierras de Las Hojas y San Ramón: en Las Hojas un grupo de indígenas de la propia Asociación se alió a ARENA para quedarse con las tierras de la cooperativa, mientras que en San Ramón se movilizaron indígenas que eran contrarios a ANIS. El hecho de que ANIS no pudiera defender sus tierras, minó la capacidad de movilización de esta Asociación. Además, se generaron fuertes contradicciones porque sus dirigentes no compartían los beneficios que generaba la Asociación, como los beneficios derivados de su participación en la directiva del Banco de Fomento Agropecuario, participación en eventos nacionales e internacionales, etc.

Dado que ANIS, al igual que el partido que los acobijó, el PDC, incorporaba muchas tendencias en su seno, las contradicciones que se produjeron en su interior dieron como resultado la creación de una gran diversidad de

asociaciones y organizaciones de diferentes orientaciones políticas. El Perfil de los Pueblos Indígenas de El Salvador, por ejemplo, elaborado por el Comité Técnico Multisectorial para los Pueblos Indígenas de El Salvador, con apoyo de UNICEF, el Banco Mundial y diversos Ministerios e instituciones nacionales e internacionales, registró para el año 2003 dieciocho organizaciones indígenas y 53 cofradías y hermandades (estas últimas funcionan en muchos casos como organizaciones étnicas), la mayoría de ellas del occidente y centro de El Salvador. Esto sin considerar muchas de las Asociaciones de Desarrollo Comunitario (ADESCO) que se organizan por caserío⁵. Esto muestra un panorama fuertemente fragmentado en la movilización indígena, sobre todo si se toma en cuenta la dimensión del país y de su población originaria.

Ahora bien, en el año 2000 los indígenas náhuat-pipiles de Santo Domingo de Guzmán eran campesinos que producían granos básicos bajo una lógica de subsistencia, esto es, producían para satisfacer las necesidades básicas de sus grupos domésticos, lo que no debe de interpretarse como que vivían únicamente satisfaciendo sus necesidades mínimas de alimentación, vivienda y vestido, sino que debe entenderse que las necesidades básicas son históricas, por lo que en el año 2000 también incluían la salud y la educación, entre otras. En este sentido, cuando se afirma que los indígenas náhuat-pipiles desarrollan sus actividades económicas con base en una lógica de subsistencia, se está estableciendo que estos indígenas orientan su economía a la satisfacción de las necesidades del grupo doméstico y no tanto al incremento constante de sus beneficios, como la economía capitalista lo demanda.

5 Caserío: comunidad rural menor, muchas veces constituida por una familia ampliada. Un conjunto de caseríos conforma un cantón o comunidad rural mayor.

Estas actividades económicas incluyen la producción de la milpa, un pluricultivo que asocia en la misma parcela el cultivo del maíz con el del frijol y diferentes tipos de calabaza: pipián o calabaza pequeña y ayote o calabaza grande y en ocasiones pepino. En Santo Domingo en la misma parcela se siembra maicillo o sorgo. Este pluricultivo ha constituido la base de la dieta indígena y campesina en toda Mesoamérica, no obstante que se consumen otros productos que complementan su alimentación.

Esta actividad agrícola es desarrollada principalmente por los hombres, las mujeres se dedican a las labores domésticas (limpieza de la casa, preparación de los alimentos, cuidado de los niños pequeños, etc.), a la crianza de animales domésticos y a la elaboración de objetos de barro, como ollas y comales, que hasta finales del siglo XX se realizaba con fines puramente utilitarios pero más recientemente se han incluido objetos ornamentales, como floreros, ceniceros y otros.

Estas actividades se realizaban con base en la fuerza de trabajo doméstica, por lo que la contratación de fuerza de trabajo para las labores de la milpa y de la producción de la alfarería es escasa. Este es un elemento importante en la economía campesina mesoamericana, el hecho de que se evita contratar fuerza de trabajo para las actividades de la economía de subsistencia, lo cual está basado en los lazos de solidaridad y ayuda mutua al interior del grupo doméstico.

Y en efecto, la economía de subsistencia, lo que algunos autores han denominado economía moral (ver Roseberry 2014), tiene una fuerte orientación hacia el fortalecimiento de las relaciones de solidaridad y ayuda mutua más que hacia el incremento constante del capital material, es decir, confía más en la fuerza de la cooperación

de sus parientes y amigos, sobre todo en los miembros de sus grupos domésticos y de sus familias ampliadas, que en la acumulación de bienes materiales, ya sea como capital financiero o como atesoramiento de objetos o recursos materiales. Esto queda aún más claro cuando observamos la inversión de energía y recursos económicos en las relaciones de solidaridad y ayuda mutua, a través de reuniones sociales en los propios grupos domésticos, la realización de eventos, festividades y proyectos sociales en las iglesias y las asociaciones de desarrollo y organizaciones no gubernamentales.

Sin embargo, considero inapropiado el uso del concepto de *economía moral* porque esto supone que la economía capitalista no es moral, lo cual es falso. Como lo demostró Max Weber (2003, 1981) hace ya más de cien años, la economía capitalista tiene una estructura de valores y normas sociales, la cual está asociada al protestantismo histórico, por tanto, no es una economía amoral o carente de ética, sino que tiene una estructura de valores y normas sociales que se orienta en una dirección diferente a la estructura de la *economía de subsistencia*, la cual se relaciona más fuertemente con la religión católica.

Pero en Santo Domingo no solo se cultiva la milpa, también observamos el cultivo de tomate y chile (14.55% de los agricultores) y varios de los campesinos combinan el cultivo de la milpa con el de hortalizas. También se han impulsado varios proyectos cooperativos, el más exitoso es el de la Asociación de Desarrollo Comunal El Progreso (ADECPRO), que cultiva pastos para ganado, flor de nardo, yuca, granos básicos y hortalizas.

La inserción en la sociedad capitalista nacional es baja, solo un 12.66% de los hogares cuenta con al menos un

miembro trabajando asalariadamente, ya sea en la región o en la ciudad capital, San Salvador. Además, el flujo de remesas es también bajo: si bien el 37.98% de los hogares tiene un familiar en los Estados Unidos, solo el 28.33% de estos recibe remesas, esto es, el 10.48% del total de los hogares en el año 2000. Es importante insistir que las remesas desde el punto de vista de la economía familiar son inestables, ya que los salvadoreños que mandan remesas en su mayoría son subempleados en los Estados Unidos, por lo que pueden mandar remesas tres o seis meses y luego dejar de mandar dinero por otro período similar y así sucesivamente, por lo cual no se puede tomar como un ingreso estable para los grupos domésticos indígenas.

Así, la población indígena de Santo Domingo de Guzmán es mayoritariamente campesina, vive principalmente de la producción de la milpa y, en el área urbana, también de la actividad alfarera de las mujeres. Algunos de los pequeños agricultores también producen hortalizas y un pequeño porcentaje de los hogares tiene un miembro que se contrata en la producción industrial de la nación. Asimismo observamos un pequeño sector que recibe remesas de los Estados Unidos de América.

La unidad de consumo la constituye el grupo doméstico, no el individuo, como en la sociedad capitalista, entendiéndose por grupo doméstico todos los que habitan bajo un mismo techo. Es al interior del grupo doméstico que se establece la división del trabajo para garantizar la subsistencia de todos sus miembros. En realidad, el grupo doméstico se constituye en la célula de la sociedad, pues en su interior se realizan diversas funciones: (1) se verifica la reproducción biológica del grupo, (2) constituye la unidad de consumo y, en el caso de la economía de subsistencia, también la unidad de producción, (3) es la unidad en donde

se lleva a cabo la transmisión de bienes materiales de generación en generación, (4) también la posición social está condicionada en parte por la pertenencia a un grupo doméstico y a una familia ampliada, (5) es la unidad que constituye la base para las relaciones de solidaridad y ayuda mutua y (6) representa la unidad en donde se transmiten los valores y normas más importantes de la sociedad.

En Mesoamérica, se verifica lo que Lourdes Arizpe (1973) ha denominado “el ciclo de desarrollo del grupo doméstico”, según el cual al interior de este se van constituyendo diferentes tipos de familia, como la familia nuclear y diversos tipos de familia ampliada, los cuales no son fijos sino que se van sucediendo a través del tiempo. En el caso de Santo Domingo de Guzmán, en el año 2000 se ha podido determinar diferentes tipos de familia y a través de una encuesta aplicada en ese año se pudo establecer el peso de cada uno de ellos:

CUADRO I

TIPOS DE FAMILIA EN SANTO DOMINGO DE GUZMAN EN EL AÑO 2000

Familia Nuclear	43.05%
Familia Nuclear Incompleta	16.56%
Dos familias Nucleares	1.98%
Una Familia Nuclear + Una Familia Nuclear Incompleta	23.84%
Fragmentos de Familias Nucleares	14.57%

El ciclo de desarrollo del grupo doméstico se verifica porque cuando un hombre y una mujer deciden establecer una relación estable, ya sea a través del acto formal del matrimonio o acompañándose, la joven pareja normalmente

decide irse a vivir a la casa del padre del hombre (viripatrilocidad) aunque puede decidir irse a vivir a la casa del padre de la mujer (uxoripatrilocidad), entonces comienza una situación de una familia nuclear + una familia nuclear incompleta (23.84% de las parejas). Luego, cuando la joven pareja tiene recursos económicos para poner su propia casa, se independiza, normalmente cuando ya tiene uno o dos hijos, estableciendo una familia nuclear (43.05%). Pero luego uno de los hijos se casa o se acompaña y establece su casa en el hogar o el terreno del padre o una de las hijas queda embarazada fuera del matrimonio o fracasa en su matrimonio y regresa con su hijo o hija a la casa paterna, entonces nuevamente se establece una familia del tipo una familia nuclear + una familia nuclear incompleta. Además, cuando los padres ya han llegado a una edad avanzada o uno de ellos queda solo, uno de los hijos con su familia se hace cargo de los padres o de uno de ellos. Así el ciclo se está renovando constantemente: se pasa de un tipo de familia ampliada a la familia nuclear y luego al mismo u otro tipo de familia ampliada, y así sucesivamente.

Si observamos los datos proporcionados más arriba, llegamos a la conclusión de que la familia ampliada se constituye al interior del grupo doméstico con el objeto de proteger a las familias nucleares incompletas – la asociación de familias nucleares completas es muy baja: 1.98% -, las cuales tienen problemas para satisfacer sus necesidades materiales y su universo de solidaridad es muy limitado.

En definitiva, es evidente que en Santo Domingo de Guzmán predomina el ciclo de desarrollo del grupo doméstico, con preferencia hacia la viripatrilocidad, lo cual representa la dinámica de la sociedad campesina mesoamericana, pero también observamos cierta tendencia hacia el neolocalismo, condicionado por la decisión de

algunos jóvenes de poner su propia casa desde el momento que deciden irse a vivir juntos, marcando su independencia con respecto a la casa paterna. El neolocalismo es la tendencia del capitalismo, lo cual rompe con el ciclo de desarrollo del grupo doméstico.

La trascendencia del grupo doméstico es que a partir de este se establecen las relaciones de solidaridad y ayuda mutua, lo cual es fundamental para la supervivencia del grupo – para enfrentar las adversidades de la vida –. La asociación de los grupos domésticos constituye la base para la configuración de las familias ampliadas más allá de los límites del grupo doméstico, las cuales conforman el universo de cooperación de ego. La asociación de grupos domésticos y las familias ampliadas también constituye la base para la construcción de grupos religiosos y de asociaciones y organizaciones étnicas.

En efecto, en Santo Domingo de Guzmán existen diversas iglesias: la Iglesia Católica (43.10% de la población del municipio) y diversas iglesias evangélicas y pentecostales (46.55%) y una población que no se adscribe a ninguna denominación (lo cual no quiere decir que no crea en Dios).

La iglesia más fuerte es la Católica, pues a pesar de que está por debajo en tres puntos porcentuales de las iglesias evangélicas y pentecostales, estas son diversas iglesias, algunas no tienen relación entre sí e incluso mantienen relaciones de conflicto entre ellas, mientras que la Católica es una iglesia, con un entramado organizativo que la unifica. Además, la Iglesia Católica tiene más de 500 años en el municipio, mientras que las iglesias evangélicas y pentecostales se han desarrollado a partir de mediados de la década de 1980.

En el año 2000, las iglesias evangélicas más fuertes

eran la Misión Centroamericana, de tipo Bautista, y la Príncipe de Paz. Los indígenas evangélicos invierten mucha energía y recursos económicos en el desarrollo de estas iglesias, al grado de que en buena medida el financiamiento de estas congregaciones y sus rituales religiosos corren por cuenta de la feligresía local.

Para Jean Pierre Bastian (1985), la presencia de estas iglesias representa un proceso de democratización del campo religioso, pues supone la posibilidad de que los sujetos sociales construyan nuevos símbolos de salvación que les permitan configurar nuevos sentidos de su identidad étnica. Estas iglesias constituyen microsociedades (D'Épinay 1968) dentro de una sociedad más amplia – la sociedad local de Santo Domingo de Guzmán –, ya que construyen universos de solidaridad y de significación que representan nuevas orientaciones en la vida social cotidiana.

En el marco de la religión católica, los indígenas náhuat-pipiles se han comprometido con las cofradías, las cuales, como se indicó anteriormente, a partir de mediados del siglo XX han adquirido un contenido étnico, constituyéndose en un componente clave para la configuración de la identidad india. Las cofradías son organizaciones que se crean para venerar un santo, asumiendo el financiamiento, organización y realización de las festividades de la deidad así como el cuidado de esta y de sus atuendos, la limpieza y el mantenimiento del templo y la administración de los bienes y las propiedades del santo.

Estas organizaciones religiosas fueron introducidas por los frailes en el siglo XVI pero rápidamente fueron adoptadas por la población nativa, generando un proceso de sincretismo o hibridación cultural en virtud del cual se han constituido en un componente fundamental para la

construcción de la identidad indígena en toda Mesoamérica. Actualmente, las cofradías son de gran trascendencia para la identidad y la movilización indígena en todos los países que conforman la región mesoamericana.

En Santo Domingo de Guzmán en el año 2000, se observaban doce cofradías, siendo las más importantes la de Santo Domingo, santo patrón del municipio, la del Niño Dios y las de la Semana Santa - Jesús Nazareno, Santo Entierro, Virgen María (que incluye a la de los Dolores) y Resurrección -. Los indígenas católicos y muchos de los que no se adscriben a ninguna denominación, reivindican su derecho a realizar estas fiestas y a realizarlas con colorido - en el año 2000 los mayordomos manifestaron su interés de que se les comprara tela nueva para elaborar los trajes de los historiantes, de los que bailan la danza de Moros y Cristianos, y las espadas, y en efecto Ayuda en Acción, una organización no gubernamental (ONG) de origen español, se las compró -.

Al igual que los indígenas evangélicos, los católicos también invierten mucha energía y recursos materiales en la realización de sus rituales religiosos, los cuales son de gran trascendencia para la construcción de su estructura de relaciones sociales y de su universo simbólico - su cosmovisión -, lo que impacta en la configuración de su identidad étnica y de sus demandas frente al Estado, pues como diría Abner Cohen (1976) los grupos étnicos son esencialmente grupos de interés.

A partir de la década de 1990, la Iglesia Católica experimenta un proceso de transformación, que los sujetos sociales viven como modernización de la iglesia, en virtud del cual se ha creado un Consejo Parroquial, en el que intervienen diversos grupos religiosos, como Adoración

Nocturna, la Guardia del Santísimo y otros más, que intentan acercarse a las enseñanzas bíblicas. Con este objetivo, presionan a las cofradías para que abandonen lo que ellos consideran *prácticas paganas o poco cristianas*. Sin embargo, en el año 2000 yo pude constatar que la cofradía de Santo Domingo y las de la Semana Santa mantenían una fuerte capacidad de movilización entre la población indígena.

Es en este marco que en el año 2000 se habían desarrollado tres organizaciones étnicas, las cuales defendían los intereses de la población indígena en el municipio: la Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Nahuatl (ADESCOIN), la Asociación de Desarrollo Comunal del Medio Ambiente Indígena (ADESCOMAI) y la Asociación Nacional Indígena Nahuatl (ANIN). Como se estableció más arriba, estas organizaciones han recibido la influencia de la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), por lo que sus demandas no son únicamente culturales, sino que también incorporan demandas sociales, como la demanda por la tierra, mejores condiciones de vida y de trabajo, y otras más.

La organización más antigua es ADESCOIN, la cual fue fundada oficialmente en 1995. De acuerdo a sus estatutos, esta asociación está comprometida con “fomentar un mejor desarrollo de la Comunidad integral en combinación con sectores como la Alcaldía Municipal, Iglesias, Escuelas, y otras instituciones de servicio social; incrementar el desarrollo económico social de la comunidad a través de la creación de “Talleres Artesanales”, “Talleres en el área agropecuaria”, o capacitaciones que lleven a un desarrollo de cultivos diversificados; Trabajar por el rescate de los valores culturales y tradicionales de la Comunidad como el Nahuatl, lengua que es un patrimonio de Santo Domingo, la danza de los historiantes, artesanías, etc.” (tomado

literalmente del Diario Oficial del 25 de enero de 1995, tomo N° 326, N° 17, pág. 33).

Como puede observarse, esta asociación tiene una importante orientación hacia el desarrollo económico y social, lo cual es producto de su experiencia en la UCS y en ANIS. Además, los dirigentes de ADESCOIN en el año 2000 eran también los representantes del FMLN en el municipio, por lo que mantenían una orientación política de izquierda. Pero ADESCOIN también está preocupada por las demandas culturales, como lo que ellos denominan el rescate de la lengua náhuat, el apoyo a las actividades de las cofradías, la realización de la danza de Moros y Cristianos y otras danzas tradicionales, la música de pito y tambor, las artesanías y el cultivo de la milpa.

Es interesante observar que en las demandas culturales se combinan productos de origen prehispánico con productos de carácter mestizo – las cofradías, la danza de Moros y Cristianos, la alfarería –, lo cual da cuenta de los procesos de hibridación sociocultural (entre lo prehispánico y lo español) que han experimentado los pueblos indígenas en Mesoamérica. Y en efecto, los dirigentes de ADESCOIN del año 2000 rechazaban las prácticas prehispanistas que algunos grupos indígenas estaban realizando en diversos municipios de El Salvador. Para ellos, en el origen de los pueblos indígenas estaba la Iglesia Católica, porque *“como antes no habían ni religiones, sectas religiosas, solamente lo que ya existía era la Iglesia Católica”*, sostenía un dirigente de ADESCOIN. Más recientemente, el Alcalde del Común de Izalco, una autoridad tradicional del pueblo indígena de este municipio (vecino de Santo Domingo), observando el ritual de los cuatro puntos cardinales que realizan los prehispanistas comentaba: *“eso no se hacía cuando yo*

estaba cipote⁶, estos lo que quieren es pisto⁷”, con lo cual manifestaba su desconfianza hacia este tipo de prácticas.

En realidad para estos indígenas, como para la gran mayoría de los pueblos originarios de Mesoamérica, la cultura indígena es ante todo un tipo de cultura católica. Esto es así también para los indígenas que no se adscriben a ninguna denominación e inclusive para los indígenas evangélicos y pentecostales. Los rituales de las cofradías en honor a los santos y vírgenes católicos y las danzas tradicionales que se presentan en estas ceremonias, son componentes de gran trascendencia para la definición de la identidad indígena.

Otra asociación indígena que opera en este municipio es ADESCOMAI, la cual fue creada unos meses después de haberse formado ADESCOIN. Los objetivos de esta nueva asociación son similares a los de la anterior pero ADESCOMAI se concentra más fuertemente en la defensa del medio ambiente. Además, esta asociación no pone tanto interés en lo cultural, sino que se inclina hacia el desarrollo social. Sin embargo, hasta el año 2000 ADESCOMAI no había funcionado, únicamente manejaba una ambulancia, que ponía a disposición de la población. Más recientemente se ha activado en la medida que ha recibido influencia de los prehispanistas.

La tercera asociación que operaba en el año 2000 era ANIN, la cual era mayoritariamente evangélica y se acercaba a los partidos políticos de derecha, se asociaba al Partido Popular Laborista (PPL), el cual era un partido que apoyaba la continuidad del sistema social dominante pero cuestionaba el accionar del principal partido político de derecha, ARENA. En realidad, los miembros de ANIN eran

6 Cipote: niño.

7 Pisto: dinero.

expatrulleros que habían asimilado la ideología del ejército nacional pero criticaban al gobierno central porque no les había cumplido, consideraban que los habían utilizado.

En síntesis, en el año 2000 los indígenas náhuatpipiles de Santo Domingo de Guzmán habían creado tres asociaciones étnicas que defendían los derechos del pueblo indígena, pero de estas tres solo funcionaban dos, las cuales tenían características opuestas: ADESCOIN era católica y de izquierda, mientras que ANIN era mayoritariamente evangélica y de derecha cuestionadora. Estas asociaciones operaban en el casco urbano del municipio.

los indígenas cacaoperas

Los indígenas cacaoperas se formaron a partir de una migración de la costa atlántica de Honduras o Nicaragua, están emparentados lingüísticamente con los matagalpas, por lo que forman parte de la familia MISUMALPA. Se encuentran ubicados en la región oriental de El Salvador, en la región lenca que entronca con el sur de Honduras. Estas poblaciones – tanto los lenca como los cacaoperas – experimentaron un proceso de mesoamericanización, por lo que se les puede considerar como parte de la frontera sur de Mesoamérica.

Actualmente los cacaoperas se asientan en el municipio que lleva el mismo nombre, habitan los cantones de La Estancia, Agua Blanca, Güachipilín y en menor proporción Calavera. También se reconoce presencia indígena en Sunsulaca y Ocotillo. En la ciudad de Cacaopera no se observa población indígena, desde mediados del siglo XX esta ciudad es totalmente ladina.

Como en el caso de Santo Domingo de Guzmán, calcular la población indígena del municipio no es fácil, pues

desde 1930 los censos nacionales no registran esta categoría étnica. Eric Ching y Virginia Tilley (1998) tomando como base los censos municipales, calculan para 1943 52.9% de población indígena en este municipio. Por su parte Richard Adams (1957) tomando como base su propia información etnográfica, establece que para 1955 la población indígena de Cacaopera puede fijarse en 6000 personas, esto es, 62.74% de la población del municipio, estableciendo que en esta época un 3.33% vivía en el área urbana, mientras que el resto residía en comunidades rurales.

Por su parte, los técnicos del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) de San Francisco Gotera, el centro urbano más importante del departamento de Morazán, quienes han realizado trabajo de campo en Cacaopera, consideran que los cantones con mayor población indígena son La Estancia, Gauchipilín y Agua Blanca, en donde la población indígena puede calcularse entre el 80% y más del 90% de la población total, Calavera por mantener un contacto directo con el municipio de Corinto tiene una fuerte influencia de la población ladina. Con base en estas consideraciones y en mi propia experiencia de campo, puede establecerse que para 1999 alrededor del 60% de la población era indígena – 74.34% de la población rural del municipio –, la cual residía en los cantones ya señalados.

Cacaopera se mantiene totalmente indígena hasta principios del siglo XX, a partir de esta fecha se comienza a desarrollar el grupo ladino y para 1936 ya el control del gobierno municipal está en manos ladinas, desplazando a la población indígena de la administración pública local. Como en el caso de Santo Domingo de Guzmán, el ascenso del grupo ladino al gobierno municipal supuso la separación de los cargos políticos de los religiosos, constituyéndose las mayordomías o cofradías en organizaciones totalmente

religiosas y con un fuerte carácter étnico.

Algo que impactó a las cofradías es el hecho de que en la segunda mitad del siglo XX la Iglesia Católica perdió sus propiedades, muchas de las cuales eran utilizadas para realizar sus rituales. Miguel Amaya Amaya, intelectual nativo de Cacaopera y dirigente del movimiento indígena prehispanista de este municipio (la llamada Comunidad de Indígenas Cacaoperas Guina Dabi Kakawera), en su libro HISTORIAS DE CACAOPERA (1985) contabiliza 15 predios urbanos y algunas propiedades rurales, como El Calihuate o Recibimiento y la Haciendona o Hacienda de Agua Blanca, que hasta mediados del siglo XX estaban bajo control de la Iglesia Católica y las mayordomías o cofradías pero que para 1999 ya estaban en manos de la Alcaldía Municipal o en manos privadas. Sin embargo, es un hecho trascendente que la Iglesia Católica y las mayordomías o cofradías hayan mantenido por tanto tiempo el control de estas propiedades, pues esto ha representado un importante soporte para la identidad india, sobre todo porque esta identidad étnica siempre ha mantenido un fuerte contenido religioso.

Para mediados del siglo XX la población indígena, la cual residía en determinados cantones o comunidades rurales de Cacaopera, era campesina pobre, poseía una pequeña parcela en donde producía henequén y entre mata y mata de henequén cultivaba maíz y frijol. Era una producción de subsistencia que estaba orientada a satisfacer las necesidades básicas del grupo doméstico. La producción de granos básicos se combinaba con la elaboración de artesanías de fibra de henequén o lo que los lugareños denominan jarcia. Mientras los hombres se dedicaban a la agricultura, las mujeres y los niños trabajaban en la elaboración de hamacas y matatas (bolsas de fibra de henequén).

En la década de 1960 comenzaron a llegar algunas familias ladinas, estas llegaron de los municipios vecinos de Corinto y Meanguera y se internaron en los cantones indios. Rápidamente se apropiaron de las tierras de los indígenas, reduciendo a estos a la condición de *mozos* o trabajadores asalariados de los terratenientes ladinos. Como lo señaló un indígena: “*se adueñaron de todo*”. Esto creó las condiciones socioeconómicas para la construcción del movimiento indígena revolucionario.

Los indígenas cacaoperas tuvieron sus primeras experiencias en la contienda política nacional con la UCS. Como en el caso de los indígenas náhuat de Santo Domingo, a través de la UCS ellos participaron en manifestaciones en San Salvador exigiendo mejores condiciones de vida y de trabajo, mejores precios para los insumos agrícolas, etc. También crearon una asociación cooperativa que apoyó el trabajo agrícola.

En 1973 se comienzan a organizar las Comunidades Eclesiales de Base (CEBES) en los cantones indígenas. Estas comunidades constituyeron una plataforma para la construcción de la conciencia revolucionaria, la cual fue fundamental en el desarrollo del movimiento político. Pues, como ya lo ha resaltado Antonio Gamsi (en Portelli 1973), las condiciones de explotación económica y de opresión política no son suficientes para desarrollar un movimiento de cambio social, sino que es necesario transformar la cultura, esto es, transformar la estructura de valores y normas sociales que orienta la vida diaria, ya que sin transformar la cultura no se puede provocar un movimiento de transformación social.

De acuerdo con Cabarrús (1983) las CEBES provocaron un *desbloqueo ideológico*, en el sentido de que a

través de la reflexión colectiva de la Biblia elaboraron una interpretación novedosa de la palabra divina. Organizaron estudios bíblicos en los que los indígenas participaron activamente en la construcción del nuevo simbolismo religioso, el cual se constituía en guía de la acción social. Esta nueva interpretación de la palabra de Dios proporcionó nociones y planteamientos teóricos que facilitaron que campesinos e indígenas entendieran que su situación de pobreza no era producto del orden creado por los seres celestiales – por Dios o por los santos y las vírgenes – sino por la estructura de opresión y explotación construida por los propios seres humanos.

Por tanto, el cristiano debía de luchar por construir una sociedad más justa y equitativa, no orientar sus acciones solo para alcanzar el reino de Dios en el cielo, sino más bien trabajar por construir el reino de Dios en la tierra, que es un reino de justicia, equidad y solidaridad. Estas comunidades no se limitaron a estudiar la Biblia, sino que también generaron una acción de transformación social, al constituirse en grupos solidarios que apoyaban actividades económicas y sociales cotidianas, como la actividad agrícola y artesanal, la construcción de viviendas, el hecho de atender a un enfermo o de acompañar a una familia por la muerte de un pariente cercano, etc.

Estas comunidades se integraron al movimiento revolucionario que ya se estaba desarrollando a nivel nacional, generando un discurso que entrelazaba el simbolismo religioso con el simbolismo político, lo cual le proporcionó mucha vitalidad al movimiento de cambio social. Las CEBES siguieron operando a lo largo del conflicto armado y llegan hasta nuestros días, incidiendo en la construcción de comunidades más unidas y solidarias, no obstante de que en todas estas comunidades observamos

desigualdades sociales y conflictos.

Sin embargo, un hecho significativo del conflicto político-militar es que la población indígena se dividió: alrededor del 50% se incorporó a las filas revolucionarias – esta población en parte se mantuvo viviendo en los cantones indios, pero otros se unieron directamente a las filas guerrilleras y un tercer grupo huyó a los campos de refugiados –; un segundo sector apoyó al Ejército nacional mientras que otro sector se negó a colaborar directamente con uno de los dos bandos. Esta división de la población indígena condicionó la división actual de este grupo étnico.

Después de los Acuerdos de Paz, los cantones indios promueven su propia organización sociopolítica basada en las Directivas de Comunidad que en pocos años se convierten en Asociaciones de Desarrollo Comunitario (ADESCO), con el objeto de adquirir personería jurídica. Muy importante es la participación de las mujeres, quienes desde la época del conflicto armado lideraron la organización de las comunidades rurales, debido a que muchos de los hombres se involucraron directamente en el conflicto armado y además eran el blanco de las fuerzas armadas y de los cuerpos de seguridad pública. Entonces, cuando llegaba el ejército a las comunidades los hombres huían, porque los capturaban o los mataban, y solo las mujeres y los niños se quedaban,

“...ya las primeras veces que venía el Ejército sólo las mujeres esperaban en las casas, incluso familias se unían, va ... y lo único que no estaban eran los hombres, entonces, ya vimos que sí se podía enfrentar y después se fueron quedando los hombres en las casas. Entonces, eso se vio la necesidad de organizarse, empezaron a hacer lo que eran las directivas comunales, donde realmente ahí

ya participaban hombres y mujeres, y hasta ahorita eso se mantiene, esa es una experiencia buena, un resultado de la guerra” (ladina revolucionaria del cantón La Estancia).

La organización de la comunidad ha sido uno de los grandes logros de la participación de estos indígenas en el movimiento revolucionario. A partir de los Acuerdos de Paz los indígenas rebeldes repoblaron sus comunidades – cantones y caseríos – y establecieron una organización sociopolítica que les garantizó una importante autonomía de la sociedad nacional y global así como capacidad de autodeterminación. ADESCOS por caserío, comités de salud, educación, pastoral, comités de mujeres, y otros, garantizan que los indígenas orienten su vida cotidiana de acuerdo a sus propios valores y normas sociales.

Muy importante en este proceso ha sido la participación de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), tanto nacionales como internacionales, las cuales han apoyado a los indígenas en la organización de sus comunidades así como en el impulso de proyectos de desarrollo. FUNDAMUNI-PROCAP, Proyecto Morazán, Médicos del Mundo, Ayuda en Acción, REDES y otras, han promovido proyectos agrícolas, han apoyado la producción de artesanías (la jarcia), han trabajado en las áreas de la salud y la educación y han apoyado la organización comunitaria. También estas ONGs han incorporado a su personal individuos de las comunidades indígenas, elevando la calidad profesional de los miembros de estas poblaciones.

También a partir del conflicto político-militar se registra un importante flujo de migrantes hacia los Estados Unidos, principalmente a las ciudades de Los Angeles, Nueva Jersey, New York y el Estado de Texas. Estos migrantes no

cortan lazos con sus comunidades de origen, por lo que provocan cambios importantes tanto por el dinero que mandan a sus grupos domésticos de origen como por el intercambio de ideas que generan.

En las décadas de 1980 y 1990 también se observa el crecimiento de las iglesias evangélicas y pentecostales: iglesias como la Misión Centroamericana, las Asambleas de Dios y la iglesia ELIM, le disputan la hegemonía en el campo religioso a la Iglesia Católica. En los cantones indios, en particular en la Estancia, numerosas personas se incorporan a estas iglesias, provocando una ruptura tanto en el sistema de relaciones sociales como en el sistema simbólico de estas comunidades.

Ahora bien, en 1999 estos indígenas eran campesinos que producían la milpa – pluricultivo que asocia maíz, frijol y calabazas en una misma parcela – y maicillo o sorgo bajo una lógica de subsistencia, esto es, orientando su actividad agrícola a la satisfacción de las necesidades básicas del grupo doméstico. Con el proceso revolucionario estos indígenas obtuvieron tierras, pasaron de ser trabajadores agrícolas sin tierra a ser campesinos pobres con parcelas de entre ½ a 3 manzanas, pero sin superar el nivel de subsistencia. Estas parcelas las compraron al Banco de Tierras pero a precios muy favorables. *“En este sentido, la guerra fue buena”*, comentaba un informante indígena, *“porque dio espacio para que nosotros los indígenas pudiéramos haber comprado aunque sea alguna tierra”*. No obstante, las desigualdades en la tenencia de la tierra se mantuvieron, pero los indígenas han mejorado sus condiciones de vida.

Como en los años 60, la producción de artesanías la llevan a cabo las mujeres y los niños, pero como durante el conflicto armado los soldados quemaron gran parte de

los campos de henequén de los indígenas revolucionarios, como una medida de hostigamiento a estos, entonces se introdujo el hilo de nylon y las indígenas comenzaron a elaborar hamacas, matatas y otros productos de hilo con el nylon que les llegaba de Japón y Corea del Sur.

Ya en 1999 los indígenas ya no querían trabajar con fibra de henequén pues la planta de henequén tarda cinco años en producir una fibra *útil para la elaboración de matatas y hamacas* y el costo para los indígenas es muy alto. Además, el nylon reduce el tiempo de trabajo mientras que la artesanía con fibra de henequén supone la elaboración del hilo lo cual consume mucho tiempo. A pesar de que algunas ONGs, como Ayuda en Acción, impulsaron proyectos para promover la artesanía con fibra natural de henequén (regalaban el retoño o hijillo sin costo alguno) los campesinos indígenas ya no quisieron retornar al cultivo de esta planta, sino que prefirieron combinar el cultivo de la milpa con la elaboración de artesanías con hilo de nylon.

Esta actividad económica era complementada en 1999 con la migración transnacional, la cual ayudaba a satisfacer las necesidades básicas del grupo doméstico. Es importante insistir en este punto, las remesas son ingresos complementarios para el grupo doméstico, no sustituyen la actividad económica local sino que más bien la complementa, pues la remesa no representa un ingreso permanente seguro para el grupo doméstico, ya que muchos de los migrantes remeseros son trabajadores eventuales o subempleados en los Estados Unidos que por diversas razones – perdieron su trabajo, adquieren compromisos familiares en los Estados Unidos, etc. – suspenden la ayuda económica aunque sea temporalmente.

En definitiva, los indígenas cacaoperas viven de la

producción de la milpa y de la elaboración de artesanías de hilo nylon, lo cual es complementado por las remesas que llegan de los Estados Unidos de América y de trabajos en otras áreas de la economía, como la reparación o construcción de caminos.

Estas actividades, como en el caso de los indígenas náhuat-pipiles de Santo Domingo de Guzmán, se llevan a cabo con base en la división social del trabajo al interior del grupo doméstico: la agricultura, como en toda Mesoamérica, constituye una actividad masculina, mientras que la producción de artesanías es una actividad femenina y que utiliza la fuerza de trabajo infantil. Gran parte de los grupos domésticos de los indígenas cacaoperas tienen un pariente en los Estados Unidos, quien se compromete a mandar una cantidad mensual – algunos \$50.00 mensuales pero hay quienes reciben hasta \$300.00 al mes –, lo cual es parte de la división social del trabajo al interior del grupo doméstico. Asimismo, los miembros del grupo doméstico desarrollan otras actividades que complementan su economía, como contratarse como fuerza de trabajo en las labores agrícolas o desarrollar trabajos de albañilería.

El grupo doméstico, como en toda Mesoamérica, constituye la célula de la estructura social: representa el espacio en el cual se garantiza la subsistencia de los individuos, también se lleva a cabo la reproducción biológica del grupo, se desarrollan las relaciones de solidaridad y ayuda mutua y se construye el sistema de valores y normas sociales. Al igual que en Santo Domingo, al interior del grupo doméstico de los indígenas cacaoperas se desarrollan diversos tipos de familia: la familia nuclear y diversos tipos de familia ampliada, lo cual constituye la base del universo de solidaridad de ego.

Este universo de solidaridad también se ve potenciado a través de las iglesias, las cuales no solo desarrollan el universo simbólico, esto es, el sistema de valores y normas sociales que orienta la vida cotidiana, sino también el sistema de relaciones sociales de solidaridad y ayuda mutua. En Cacaopera hay diversas iglesias, siendo la Iglesia Católica la más fuerte pero también observamos varias iglesias evangélicas y pentecostales.

En el marco de la Iglesia Católica, se desenvuelven las cofradías, las cuales a partir de mediados del siglo XX adquieren un carácter fuertemente *étnico*, en el sentido de que son los líderes religiosos indígenas los que se hacen cargo de las festividades de los santos y las vírgenes – en Cacaopera son muy importantes los rituales en honor a la Virgen del Tránsito, santa patrona del municipio, y el Señor Misericordia, una representación del Cristo Negro de Esquipulas – *así como del cuidado de los atuendos y pertenencias de estas deidades y del cuidado y limpieza del templo*. Una actividad muy importante es la presentación de las danzas indígenas: Los Emplumados, Los Negritos y Los Tapojiados, las cuales se presentan en las ceremonias católicas. Estas actividades son de gran trascendencia para la definición de la identidad india.

Pero a partir de 1986, se llevó a cabo un proceso de reorganización de la Iglesia Católica, el cual afectó a los mayordomos. El sacerdote que atendió Cacaopera en el período 1986-92 creó un Consejo Pastoral y un Consejo de Asuntos Económicos, los cuales establecieron una dirección colectiva más amplia en la Parroquia. Los mayordomos formaban parte de ambos consejos pero ahora tenían que compartir sus decisiones con otros grupos de la Iglesia, quienes no siempre aceptaban sus orientaciones. Por ejemplo, en el Consejo Pastoral estaba el grupo de catequistas,

la pastoral juvenil, la pastoral familiar y la pastoral de salud, formados por personas mayoritariamente ladinas: algunas de ellas profesaban la orientación de la teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres, la orientación teológica que mantenía el párroco encargado de Cacaoopera, mientras que otros se adscribían a la doctrina oficial de la Iglesia Católica de ese período (1999). Todos ellos, sin embargo, se unían con el objeto de reorientar las acciones de los mayordomos, pues consideraban que estos llevaban a cabo prácticas paganas o poco cristianas. Sobre todo el grupo de catequistas intervenía directamente en las actividades de la Iglesia, pues consideraba que debía garantizar el predominio de las enseñanzas bíblicas por encima de la tradición local. Esto afectó el desarrollo de las cofradías, pues si antes las decisiones para la realización de los rituales religiosos o para el arreglo del templo se tomaban entre el sacerdote y los mayordomos, ahora se incorporaban nuevos sujetos, los cuales no compartían las decisiones del grupo de mayordomos.

Asimismo, los mayordomos no estaban acostumbrados a darle cuentas a nadie de sus finanzas y de las donaciones que recibían, si sobraba algo de la Fiesta Patronal, por ejemplo, el mayordomo encargado lo tomaba y si habían sobrantes de las donaciones generales que recibían se las repartían entre los mayordomos. El Consejo de Asuntos Económicos pretendía regular esta situación, pero yo pude observar en la fiesta patronal de 1999 que los mayordomos continuaban manejando sus propias finanzas y no reportaban todas las donaciones que recibían.

De hecho, en el año de 1999 pude observar de que a pesar del asedio al grupo de mayordomos por parte de los grupos menos tradicionalistas de la Iglesia Católica, los mayordomos mantenían su autonomía y su capacidad

de decisión propia y en la fiesta patronal de ese año demostraron una gran capacidad de movilización entre la población indígena. Los mayordomos siguen siendo verdaderos líderes del pueblo indígena de Cacaopera y esto es así en toda Mesoamérica.

Pero en el asedio a los mayordomos, estos encontraron apoyo en el Estado nacional, la Casa de la Cultura, una dependencia del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA)⁸, que apoyó la realización de sus rituales religiosos y la presentación de sus danzas folclóricas. Incluso organizó festivales microrregionales, como el Festival Indigenista de los Pueblos Lencas, que en 1999 se realizó en el vecino municipio de Guatajiagua y al cual asistieron representaciones de los pueblos de Moncagua, Guatajiagua, Cacaopera, Sensembra, Delicias de Concepción, San Simón y Jocoro.

Este apoyo por parte de la Casa de la Cultura ha generado relaciones de tipo clientelistas, en el sentido de que si bien el Estado nacional ha apoyado a los indígenas, proporcionándoles un espacio para ensayar sus danzas folclóricas, consiguiéndoles recursos para la realización de sus rituales religiosos y abriéndoles canales para dar a conocer sus expresiones culturales, esto el Estado lo realiza para obtener beneficios políticos y económicos: beneficios políticos, porque de esta manera crea una apariencia de democracia pluriétnica y pluricultural – incluso algunos indígenas cacaoperas salieron por televisión con sus danzas folclóricas haciendo el símbolo de ARENA (el partido oficial de 1989-2009) en la campaña de 1994 –, lo cual es muy importante en el ambiente de las relaciones

8 El Consejo Nacional para la Cultura y el Arte en 2009 se convirtió en la Secretaría de Cultura de la Presidencia y en 2018 en el Ministerio de Cultura.

internacionales; y beneficios económicos, porque el Estado y la burguesía salvadoreña le han apostado a la industria del turismo. Así, los indígenas cacaoperas establecen relaciones de dependencia con el Estado nacional.

Pero a partir de los Acuerdos de Paz, se desarrolla un nuevo tipo de organización indígena, se trata de la organización prehispanista Guina Dabi Kakawera, la cual pretende, en palabras de sus fundadores, llevar a cabo un trabajo “más puro”, entendiendo por esto un retorno a las tradiciones prehispánicas, dejando de lado o poniendo en un segundo plano las tradiciones mestizas híbridas, como las cofradías, las danzas folclóricas y en general las tradiciones católicas. Sin embargo, sostengo que es una organización de carácter prehispanista porque no existe la documentación suficiente para establecer que los rituales que realizan son de origen prehispánicos, más parece que muchos de estos rituales representan construcciones contemporáneas o interpretaciones contemporáneas del pasado prehispánico. Esto, por supuesto, no desvaloriza a esta organización, sino únicamente la ubica en la dinámica sociocultural contemporánea.

Desde el punto de vista organizativo, se aprovechan las nuevas estructuras sociales que se están creando a partir de los Acuerdos de Paz, las cuales, sobre todo en los cantones y caseríos indios, son producto de la tradición campesina y semicampesina que ya existía antes del conflicto político-militar, las nuevas estructuras sociales y simbólicas que se crearon durante el conflicto y las nuevas condiciones del capitalismo nacional y global. Esto creó las condiciones sociales a partir de las cuales se construye la nueva organización indígena.

Esta nueva organización étnica, surge en un primer

momento como iniciativa de un grupo de ladinos que identificados con lo que ellos conciben la cultura ancestral mesoamericana, promueven un trabajo que de acuerdo a su interpretación cultural toma como punto de partida las raíces prehispánicas de la identidad indígena. No obstante, la organización Guina Dabi Kakawera logra movilizar a un grupo importante de indígenas de los cantones, desarrollando una dinámica sociocultural que reinterpreta la identidad indígena cacaopera. En realidad, gran parte de los indígenas que apoyan a esta nueva organización son los miembros de las CEBES.

Como en el caso de los mayordomos, los líderes de la Comunidad Indígena (como se le conoce localmente a esta organización) concentran su acción social en la actividad ritual, posiblemente porque la cultura mesoamericana ha sido una cultura que transmite sus valores y normas sociales a través de la actividad ritual. Además, los indígenas cacaoperas (y los indígenas salvadoreños en general) ya no hablan su lengua y tampoco utilizan sus trajes típicos para vestirse cotidianamente, por lo que la actividad ritual se constituye en una acción simbólica clave para mostrar su identidad.

Los rituales que realizan son:

- Ceremonia del año nuevo
- Fiesta del cacao
- Fechas iniciáticas:
 - Equinoccio de primavera
 - Equinoccio de otoño
 - Solsticio de invierno

- Solsticio de verano
- Fiesta del fuego sagrado
- Fiesta del maíz
- Fiesta de los difuntos

A partir de la observación de estas ceremonias, se pueden determinar las orientaciones teóricas de esta organización:

1. Mantiene una concepción cosmogónica, en el sentido de que se concibe a los pueblos mesoamericanos como “*viajeros del espacio*” y regidos por los astros.
2. Se reivindica la vida rural y sencilla, basada en la lógica campesina de subsistencia, viviendo de la producción de la milpa, comiendo los frijolitos en “*ollas de barro*”.
3. Se desarrolla un discurso anticristiano, resaltando de que el cristianismo se impuso subyugando a los pueblos indígenas y adora santos de palo, que son falsas deidades. En este punto se puede observar una contradicción entre la dirigencia y la base, pues mientras la dirigencia desarrolla un discurso anticristiano, la base es mayoritariamente de las CEBES, es decir, católicos activos. Además, este discurso anticristiano los aleja de los mayordomos, quienes son profundamente cristianos y muy respetuosos de la jerarquía católica.
4. Existe una actitud de rechazo a los extranjeros, sean estos ladinos de la ciudad, mestizos de otros puntos de la nación o personas no indígenas nacidas en otro país. Aquí también observamos otra contradicción, pues la organización Guina Dabi Kakawera hasta 1999

estaba siendo dirigida por un ladino, y el sacerdote maya de Guatemala, el maestro Cirilo, que había llegado a dirigir los rituales del fuego sagrado y del maíz se hacía acompañar por ladinas de Guatemala que su misma organización había ordenado como sacerdotisas mayas.

Es interesante hacer notar que en los rituales del fuego sagrado y del maíz en un momento dado se expresó el descontento por la construcción de una represa en el cantón La Estancia. Se manifestó la necesidad de unirse para impedir que este proyecto se lleve a cabo, pues va a inundar las tierras de muchos agricultores. Es interesante como estos rituales sirven de foro para expresar demandas políticas, lo cual es así precisamente porque la base de esta organización son las CEBES, esto es, los indígenas revolucionarios. Esto nuevamente entra en contradicción con los dirigentes ladinos y con la orientación de los sacerdotes mayas de Guatemala, quienes han expresado en repetidas ocasiones su desconfianza a la política y a la religión porque *“siempre perjudican al pueblo”*.

En síntesis, podemos afirmar que la base de apoyo de Guina Dabi Kakawera son los indígenas católicos revolucionarios y algunos evangélicos, mientras que la base de apoyo de las cofradías son los indígenas apolíticos o que no se adscriben a ninguna tendencia política y los que apoyaron al Ejército nacional. Además, mientras Guina Dabi Kakawera está siendo apoyada por los ladinos de la ciudad de Cacaopera y por los organismos internacionales, las cofradías encuentran su mayor apoyo en el Estado nacional y con los ladinos involucrados con las instituciones del Estado. En este sentido, la mayor debilidad del proyecto indígena es su división interna, lo cual los vuelve dependientes de agentes externos.

náhuat y kakawiras: proyectos indígenas en los extremos de El Salvador

De esta breve síntesis se desprende que los pueblos náhuat de Santo Domingo de Guzmán y kakawiras en el oriente de El Salvador a finales del siglo XX estaban experimentando un proceso de redefinición de sus identidades étnicas, en virtud de la transformación sociocultural que vivía la nación entera. Este proceso de redefinición de la identidad indígena tiene que ver con el surgimiento de organizaciones étnicas que defendían los derechos de estos pueblos.

A nivel económico, ambas poblaciones tienen como base la economía campesina, los náhuat de Santo Domingo pueden considerarse campesinos en el estricto sentido de la palabra, combinando la agricultura de subsistencia con la producción de artesanías de barro, mientras que entre los Cacaopera muchos grupos domésticos pueden definirse como semicampesinos, quienes combinan la producción de la milpa con las artesanías de fibra de henequén o hilo de nylon y con la migración transnacional. Es por ello que la reivindicación de la tierra es tan importante entre los pueblos indígenas, pues la base de su economía es la agricultura de subsistencia. Como decía el dirigente de la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), *“nuestra vida, nuestro patrimonio, es la tierra. Teniendo la tierra para nosotros, tenemos nuestra casa, tenemos la educación, tenemos la sabiduría, tenemos nuestro alimento, tenemos todo...”*

Este nivel de subsistencia se garantiza al interior del grupo doméstico, el cual se constituye en la célula de la estructura social de estas poblaciones, en donde se define el consumo del grupo, el universo de solidaridad y de alianzas y la transmisión de los valores y las normas más importantes

de la sociedad. Precisamente porque a partir del grupo doméstico se construyen las relaciones de solidaridad y de alianzas, estos constituyen la base para las organizaciones sociales y políticas.

Tanto entre los náhuat de Santo Domingo como entre los cacaoperas, las organizaciones religiosas son muy importantes: la Iglesia Católica proporciona gran parte de los símbolos de identidad de estas poblaciones: *“la cultura indígena es ante todo una cultura católica”*, sostienen mis informantes. Es por ello, que la demanda de apoyar las danzas folclóricas, las cuales se presentan en las fiestas de los santos y las vírgenes católicos, es de gran trascendencia para un amplio sector de la población indígena.

En este sentido, tanto en Santo Domingo como en Cacaopera los indígenas se han dividido en virtud de sus afiliaciones religiosas y políticas: en Santo Domingo en el año 2000 observamos dos Asociaciones de Desarrollo Comunitario (ADESCO) con orientaciones diferentes: ADESCOIN, que es una asociación de orientación católica y políticamente de izquierda, y ANIN, que es una asociación mayoritariamente evangélica y de derecha. Más recientemente los prehispanistas están penetrando en este municipio a través de ADESCOMAI, la cual se ha activado en los últimos años.

En Cacaopera, la confrontación es entre los católicos tradicionales y los prehispanistas. Los primeros mantienen una orientación de derecha, mientras que los segundos se relacionan más fuertemente con los indígenas revolucionarios, quienes, dicho sea de paso, no renuncian a su credo católico.

NUEVAS TENDENCIAS EN EL SIGLO XXI

En el nuevo milenio se activa la movilización indígena en El Salvador y sobre todo se desarrolla una movilización de carácter nacional, que presiona al Estado para que reconozca los derechos de los pueblos originarios.

Es de tomar en cuenta que ya a principios de los años noventa el Consejo Nacional para la Cultura y el Arte creó la Secretaría de Asuntos Indígenas, la cual velaría por los derechos sociales y culturales de estas poblaciones, sin embargo su accionar fue demasiado limitado. También en el 2003 se elabora “*el perfil de los pueblos indígenas de El Salvador*”, con la participación de diversas organizaciones indígenas y el apoyo de instituciones nacionales e internacionales. Este perfil da cuenta del marco histórico, la ubicación geográfica, la situación socioeconómica y la situación legal. La publicación de este perfil representa un avance en el reconocimiento de los pueblos indígenas, pues hasta principios del siglo XXI no había un reconocimiento por parte de la sociedad nacional de la existencia de estos pueblos. No obstante hasta esta fecha los esfuerzos siguen siendo muy limitados.

Es a partir de la llegada del FMLN al poder ejecutivo, en el año 2009, que se activa la movilización de los pueblos indígenas, obteniendo estos un mayor reconocimiento de sus derechos sociales y culturales. Esta movilización se produce en parte por el interés de este partido político de activar la lucha de los pueblos indígenas pero en parte también por el interés de las asociaciones y organizaciones indias de colocar sus demandas en la agenda nacional.

Una primera acción fue la tomada por el gobierno municipal de Nahuizalco, cuyo Consejo Municipal

constituido por la coalición FMLN-CD⁹ emitió una ordenanza municipal sobre “*derechos de las comunidades indígenas asentadas en el municipio de Nahuizalco*”. Esta ordenanza, basada en el principio de autonomía de los municipios y en la resolución número XXIII del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, creado a partir de la Convención Internacional para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, promovida por Naciones Unidas, estableció como objetivo “*promover el desarrollo integral en lo económico, social, cultural y participación efectiva en el ejercicio de los derechos civiles y políticos de las comunidades indígenas del municipio de Nahuizalco, lo que incluye la protección y preservación de su propia cultura, de su tierra y territorio, y especialmente de los recursos naturales renovables y no renovables, que constituyen el entorno ecológico de dichas comunidades*”¹⁰.

Esta ordenanza establece los siguientes derechos: (1) *reconocimiento de los pueblos indígenas de Nahuizalco*, lo cual es de gran trascendencia, pues a mediados del siglo XX se da un proceso de negación o invisibilización de las poblaciones indígenas de El Salvador, por lo que reconocer la existencia de estas poblaciones y reconocer sus derechos sociales y culturales es de gran trascendencia; (2) bajo el rubro “*derechos de los pueblos indígenas de Nahuizalco*” se establece el derecho a que sean protegidos contra la discriminación, sea esta por “*motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico*”¹¹. También establece la necesidad de reconocer la igualdad de condiciones en la esfera pública, tanto en la vida política como en la económica, social y cultural; (3) se establece la necesidad de que los pueblos indígenas de Nahuizalco

9 Coalición del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional con Cambio Democrático.

10 Diario Oficial Tomo N° 392, número 126, San Salvador, 6 de julio de 2011, página 12.

11 Diario Oficial Tomo N° 392... pág. 13

vivan en paz y que en ningún caso puedan ser trasladados forzosamente de sus tierras y territorios; (4) se reconocen los derechos culturales, entendiéndose por esto el derecho de los pueblos originarios “a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales”¹². De acuerdo a esta ordenanza, este derecho incluye la acción de “mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de su cultura, como el idioma náhuatl, lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas”¹³. También se indica que la municipalidad promoverá “el rescate” de la cultura indígena en todas sus manifestaciones, incluyendo las actividades espirituales o religiosas propias de estas poblaciones, especialmente las que se consideran prácticas ancestrales, pero también toma en cuenta los cultos sincréticos o autóctonos; (5) se establecen los derechos laborales y de la niñez, con lo cual se pretende proteger el derecho al acceso al trabajo y a condiciones laborales dignas y apegadas a la legislación laboral vigente en El Salvador. Asimismo, se busca proteger a la niñez y a la adolescencia indígena contra todo tipo de abuso y explotación laboral; (6) bajo el rubro “derechos de nuestras abuelas y abuelos”, se protege a la tercera edad la cual es considerada “el Corazón de la comunidad”¹⁴, pues transmite los conocimientos tradicionales del pueblos indígena; (7) también se consideran los derechos de las personas indígenas con discapacidades; (8) se consideran los derechos de la mujer indígena y de las mujeres parteras; (9) se establece el derecho a un medio ambiente sano; (10) el derecho a la propiedad de la tierra; (11) derecho a la salud y al desarrollo social; (12) por último se establece el derecho a promover las relaciones locales, nacionales e internacionales para el desarrollo integral de las comunidades indígenas.

12 Diario Oficial Tomo N° 392... pág. 13

13 Diario Oficial Tomo N° 392... pág. 13

14 Diario Oficial Tomo N° 392... pág. 14

Esta ordenanza, representa un nuevo avance en el reconocimiento de los derechos sociales y culturales de los pueblos indígenas de El Salvador. Nahuizalco, municipio vecino de Santo Domingo de Guzmán, alberga una importante población indígena de origen náhuat-pipil y el reconocimiento de la trascendencia de esta población y de la necesidad de respetar sus derechos sociales y culturales impacta en toda la nación. En efecto, después de que fue emitida esta ordenanza, se han elaborado nueve ordenanzas más, siendo la última la de San Antonio del Monte, en el Departamento de Sonsonate, la cual ha sido publicada en el Diario Oficial el 14 de julio de 2022. Especialmente trascendente fue la ordenanza del municipio de Cacaopera en 2019, ya que esta localidad estaba gobernada por el partido de derecha ARENA.

En el año 2013 el expresidente Salvador Sánchez Cerén¹⁵ publicó un pequeño libro sobre “*el buen vivir en El Salvador*”, en el cual plasmó la filosofía que orientaría su acción política. Inspirado en los indígenas de Ecuador y Bolivia, el buen vivir tiene que ver con la construcción de una sociedad basada en la satisfacción de las necesidades humanas más que en la maximización de beneficios o la acumulación incesante de capital – como es el caso del capitalismo (Wolf 1994: 103) –. Se trata de una sociedad que confía en las relaciones sociales de solidaridad y ayuda mutua como un medio para enfrentar las adversidades de la vida diaria más que en la acumulación de capital y bienes materiales. En este sentido, la cultura indígena latinoamericana proporciona la base filosófica para la construcción de una sociedad alternativa a la sociedad capitalista. Esto pone a los pueblos originarios en el centro del proyecto político de la izquierda salvadoreña.

15 Salvador Sánchez Cerén presidente de El Salvador de 2014 a 2019.

Este reconocimiento de la trascendencia de la cultura indígena y del papel de los pueblos originarios en la construcción de un nuevo tipo de sociedad y de cultura, ha favorecido para que el partido de izquierda haya presionado para lograr que el Estado nacional reconozca oficialmente la existencia de los pueblos indígenas en El Salvador y la necesidad de trabajar en favor de sus derechos sociales y culturales. Es así como en 2012 la Asamblea Legislativa aprueba la reforma al artículo 63 de la Constitución de la República, lo cual es ratificado en 2014, en donde se reconoce oficialmente la existencia de pueblos indígenas en el territorio nacional y la urgencia de atender a sus necesidades económicas, sociales y culturales. La reforma al artículo 63 dice: *“El Salvador reconoce a los pueblos indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad”*.

En 2017 la Secretaría de Cultura de la Presidencia presenta su Política Pública para los Pueblos Indígenas de El Salvador, en donde establece sus estrategias para el desarrollo de estos pueblos: (i) desarrollo social: en las áreas de la educación, salud, desarrollo del hábitat, vivienda y vías de comunicación, y acceso al agua potable, saneamiento y servicio de electricidad; (ii) desarrollo económico: trabajo, acceso a la tierra, soberanía y autonomía alimentaria, desarrollo económico local; (iii) desarrollo cultural; (iv) sostenibilidad medioambiental; (v) estrategia de gestión gubernamental.

Asimismo, el Equipo Nacional de Conducción Indígena y el Gobierno de El Salvador, con el acompañamiento de la Organización de las Naciones Unidas, elaboraron el Plan de Acción Nacional de Pueblos Indígenas de El Salvador (PLANPIES), con el objeto de generar un desarrollo integral de los pueblos originarios, que mejore sus condiciones

materiales de vida así como su capacidad de orientar su vida social con base en sus valores y normas culturales.

Todos estos logros han sido en parte gracias a la movilización de los pueblos indígenas, los cuales han presionado por obtener un mayor reconocimiento como sujetos de derechos, ya que como decía una manta en el día internacional de los pueblos indígenas en 2019: *“no somos objetos folclóricos, somos sujetos con derechos”*.

No obstante, el reconocimiento que el Estado y la sociedad nacional mantienen de estos sujetos sociales y de sus derechos sigue siendo limitado. Esto es claro cuando observamos los avances en el proyecto de revitalización de la lengua náhuatl, un proyecto de gran trascendencia para los pueblos originarios. En efecto, desde principios del nuevo milenio, la Universidad Don Bosco ha venido desarrollando escuelas de enseñanza de esta lengua nativa. Estas escuelas han sido ubicadas en los municipios de Nahuizalco, Izalco y Santo Domingo de Guzmán, sin embargo, a pesar de los esfuerzos de esta universidad con la colaboración de otras universidades extranjeras y con un tímido apoyo por parte del Estado, el proyecto ha tenido frutos muy limitados.

Asimismo, las condiciones económicas y sociales de las poblaciones indígenas solo han mejorado en un nivel muy limitado. En general, los indígenas siguen ocupando los peldaños más bajos de las estructuras socioeconómicas de los municipios en donde habitan. También el poder político que mantienen es limitado, en general los ladinos conservan el control de los gobiernos locales.

Esto es así en parte porque la movilización indígena en las últimas décadas se ha dado de manera muy fragmentada. En efecto, a partir del desplome de ANIS a finales de la década de 1980, las poblaciones indígenas se han dividido en una

amplia gama de organizaciones y asociaciones étnicas que responden más a sus intereses locales que a la constitución de un movimiento orgánicamente estructurado.

Como hemos visto a lo largo de este artículo, las organizaciones y asociaciones étnicas responden a la dinámica de las sociedades locales, los municipios y las comunidades rurales, más que a una problemática de carácter nacional. Aunque la dinámica de la nación y de la sociedad global les afecta, estas organizaciones y asociaciones están más condicionadas por los intereses locales que por la sociedad más amplia. Por otra parte, las organizaciones y asociaciones indígenas se dividen por su afiliación política y religiosa – católicos, evangélicos y prehispanistas –.

Estas fragmentaciones también producen una división entre dirigencia y base, pues mientras la dirigencia tiene intereses más nacionales, se inserta en la contienda política nacional, la base mantiene intereses más locales. Y de la misma manera, mientras la dirigencia resalta la unidad del pueblo indígena, adoptando un credo prehispanista, que favorece la realización de rituales que suponen de origen ancestral, la base presenta una importante fragmentación, dividida en diversas iglesias cristianas, católica y evangélicas.

PALABRAS FINALES

El estudio de la movilización indígena nos ha llevado a determinar dos elementos esenciales de este fenómeno: (i) la construcción de una identidad política; (ii) la totalidad social en la cual se enmarca la movilización política. La totalidad social nos lleva a estudiar: (i) la sociedad en la cual se genera la movilización política; (ii) el grupo que la genera; y (iii) la acción política en sí misma.

La sociedad en la cual se genera la movilización política condiciona el tipo de movilización o la constitución de un movimiento político. Reservo el concepto de movimiento político a aquel tipo de movilización o protesta social que se construye con base en un entramado organizativo que unifica al grupo frente al Estado, como en el caso del movimiento revolucionario que se constituyó en el marco del conflicto político-militar que inició en la década de 1970 en El Salvador, mientras que el concepto de movilización política es más amplio, se refiere a un proceso de protesta social y formulación de demandas pero que no implica la construcción de un entramado organizativo unificado.

En el caso de los grupos indígenas de El Salvador, estos generan una movilización política, la cual se configura de manera fragmentada, debido: (i) a las sociedades en donde se genera dicha movilización, que son las sociedades locales, municipios y comunidades rurales; y (ii) las divisiones políticas y religiosas.

Esta movilización genera una identidad política, la cual se construye con base en las identidades étnicas que ya existían antes de que se generara la movilización política. Estas identidades proporcionaban un marco de unidad en la diversidad y diversidad en la unidad, pues si bien los grupos indígenas se unifican por su oposición a los ladinos y los mestizos, quienes manejan los aparatos del Estado, internamente los indígenas se dividen en función de sus sociedades locales y de sus adscripciones políticas y religiosas, manejar esta dialéctica es fundamental para el futuro de los grupos indígenas en El Salvador y en toda la región mesoamericana.

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard (1957) *Cultural surveys of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Honduras*, Scientific Publications, No.33, Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of the World Health Organization, USA.

Adams, Richard (1994) “Etnias y sociedades (1930-1979)”, en H. Pérez Brignoli: *De la posguerra a la crisis. Historia general de Centroamérica*, tomo V, San José, Flacso.

Adams, Richard (1995) *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, México, UAM.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992) *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, *Obra Antropológica VI*, México, FCE.

Alvarenga, Patricia (1996) *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*, San José, EDUCA.

Alvarenga, Patricia (2004) “Los indígenas y el Estado: alianzas y estrategias políticas en la construcción del poder local (1920-1944)”, en Darío Euraque, J. Gould y Ch. Hale: *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIRMA.

Arizpe, Lourdes (1973) *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, INI.

Arizpe, Lourdes (1985) *Campesinado y migración*, México, SEP.

Barth, Fredrik (1966) *Models of social organisation*, London, Royal Anthropological Institute.

Barth, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

Bastian, Jean P. (1985) “Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América Central”, *Cristianismo y Sociedad* No. 85, México.

Bastide, Roger (1970) *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Argentina.

Bonfil Batalla, Guillermo (1981) *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, NUEVA IMAGEN.

Bonfil Batalla, Guillermo (1981) “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1986) *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, México, mimeógrafo.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987) *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.

Cabarrús, Carlos Rafael (1983) *Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de organización campesina en El Salvador*,

Cabarrús, Carlos Rafael (1998) *En la conquista del ser. Un estudio de identidad étnica*, Guatemala, CEDIM-FAFO.

Cancian, Frank (1976) *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI.

Cardenal, Rodolfo (1980) *El poder eclesiástico en El Salvador*, San Salvador, UCA.

Cardenal, Rodolfo (2002) *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande*, San Salvador, UCA.

CEPAL-FAO-OIT (1973) *Tenencia de la tierra y desarrollo rural en Centroamérica*, San José, EDUCA.

Comité Técnico Multisectorial para los Pueblos Indígenas de El Salvador (2003) *Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador*, San Salvador, MINED/CONCULTURA/Pueblos Indígenas/Banco Mundial/RUTA.

Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS) (1999) *Pueblos indígenas, salud y condiciones de vida en El Salvador*, San Salvador, CCNIS/CONCULTURA/OPS/OMS.

Cohen, Abner (1976) *Two dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex societies*, USA, University Of California Press.

Chapin, Mac (1990) *La población indígena de El Salvador*, San Salvador, Dirección General del Patrimonio Cultural.

Ching, Eric (s.f.) *Patronage, politics and power in El Salvador, 1840-1940*, basado en la tesis doctoral de Historia: *From clientelism to militarism: State, politics and authoritarianism in El Salvador, 1840-1940*, Santa Bárbara, University of California.

Ching, Eric, y Tilley, V. (1998) "Indians, the military and the rebellion of 1932 in El Salvador", *Journal of Latin American Studies*, vol. 30, part I, February.

De la Cadena y Starn (2010) *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, IFEA-IEP, Lima.

De La Peña, Guillermo (1986) "Poder local, poder regional:

perspectivas socioantropológicas”, en *Poder local, poder regional*, México, Colegio de México-CEMCA.

De Burgos, Hugo (2001) *Sonsonate. Historia urbana*, San Salvador, CONCULTURA-AECI.

D’Epinay, Christian (1968) *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Ed. del Pacífico.

Díaz-Polanco, Héctor (1995) “Etnia, clase y cuestión nacional”, en H. Díaz-Polanco (comp.): *Etnia y nación en América Latina*, México, CONACULTA.

Documento (s.f.) Plan de Acción Nacional de Pueblos Indígenas (PLANPIES).

Falla, Ricardo (1995) *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*, Guatemala, Ed. Universitaria.

Fowler, William (1995) *El Salvador, antiguas civilizaciones*, San Salvador, BAC.

García Canclini, Néstor (1986) *Las culturas populares en el capitalismo*, México, NUEVA IMAGEN

García Canclini, Néstor (1990) “Introducción: la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en P. Bourdieu: *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.

García Canclini, Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

Geertz, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*, México, GEDISA.

Geertz, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, PAIDOS.

Kearney, Michael (1996) *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in global perspective*, USA, University of California-Riverside, Westview Press.

Lara Martínez, Carlos B. (1990) “Iglesias evangélicas y conflicto político en El Salvador”, *Cristianismo y Sociedad* # 103, México, 107-121.

Lara Martínez, Carlos B. (1993) *Consideraciones sobre la problemática indígena en El Salvador*, San Salvador, Dirección General del Patrimonio Cultural.

Lara Martínez, Carlos B. (2006) *La población indígena de Santo Domingo de Guzmán. Cambio y continuidad sociocultural*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, CONCULTURA.

Lara Martínez, Carlos B. (2013) *Joya de Cerén. La dinámica sociocultural de una comunidad semi-campesina de El Salvador*, San Salvador, SECULTURA (2ª Edición).

Lara Martínez, Carlos B. (2013) *Conflicto por la identidad: nuevas y viejas identidades entre los indígenas cacaoperas de El Salvador*, San Salvador, Pueblos Indígenas, Sistema de Información Cultural, SECULTURA, <https://docs.google.com/file/d/0BxEObLt0vNKDRDBNSWZTNUNUUnM/preview>.

Lara Martínez, Carlos B. y Rodríguez Herrera, América (2018) “Identidad étnica y globalización: las identidades indígenas de Izalco y Cacaopera”, en Loida Mariela Castro y Roberto O. López Salazar: *antología del pensamiento crítico*

salvadoreño contemporáneo, Buenos Aires, CLACSO.

Lévi-Strauss, Claude (1977) *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.

Lévi-Strauss, Claude (1984) *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

López Bernal, Carlos G. (2015) *El Salvador. Historia Contemporánea*, San Salvador, MAPFRE/UES.

Llobera, Josep R. (1980) *Hacia una historia de las Ciencias Sociales*, Barcelona, ANAGRAMA.

Marroquín, Alejandro D. (1975) “El problema indígena en El Salvador”, *América Indígena* XXXV-4, México.

Mauss, Marcel (1971) “Ensayo sobre los dones, razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, M. Mauss: *Sociología y Antropología*, Madrid, TECNOS.

Mires, Fernando (1991) *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina*, San José, DEI.

Montes, Santiago (1977) *Etnohistoria de El Salvador. El guachival centroamericano*, 2 tomos, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.

Montes, Segundo (1986) *El agro salvadoreño (1973-1980)*, San Salvador, UCA.

Moreno, Isidoro (1985) *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

Palerm, Angel (1980) *Antropología y marxismo*, México,

NUEVA IMAGEN. _

Pineda, Gustavo (2021) El reconocimiento legal a los pueblos indígenas de El Salvador, San Salvador, UDB.

Pozas, Ricardo e Isabel (1971) *Los indios en las clases sociales en México*, México, S.XXI.

Rivas, Ramón D. (1993) *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras*, Tegucigalpa, Guaymuras.

Rodríguez H., América, y Lara M., Carlos Benjamín (1999) *Las poblaciones indígenas de Izalco y Cacaoopera*, Guatemala, CIRMA.

Roseberry, William (2014) *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*, México, El Colegio de Michoacán.

Sheets, Payson (1992) *The Ceren Site. A prehistoric village buried by volcanic ash in Central America*, Orlando, Harcourt Brace Javanovich Publishers.

Sperber, Dan (1982) *On anthropological knowledge: three essays*, USA, Cambridge University Press.

Stavenhagen, Rodolfo (1969) *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, S.XXI

Villa Rojas, Alfonso (1987) *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI.

Warman, Arturo (1972) *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo.

Warman, Arturo (1976) *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, SEP/CIESAS.

Wolf, Eric (1967) *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, ERA.

Wolf, Eric (1971) *Los campesinos*, Barcelona, Ed. Labor.

Wolf, Eric (1972) *Las luchas campesinas del siglo XX*, Madrid, S.XXI.

Wolf, Eric (1994) *Europa y la gente sin historia*, México, FCE.