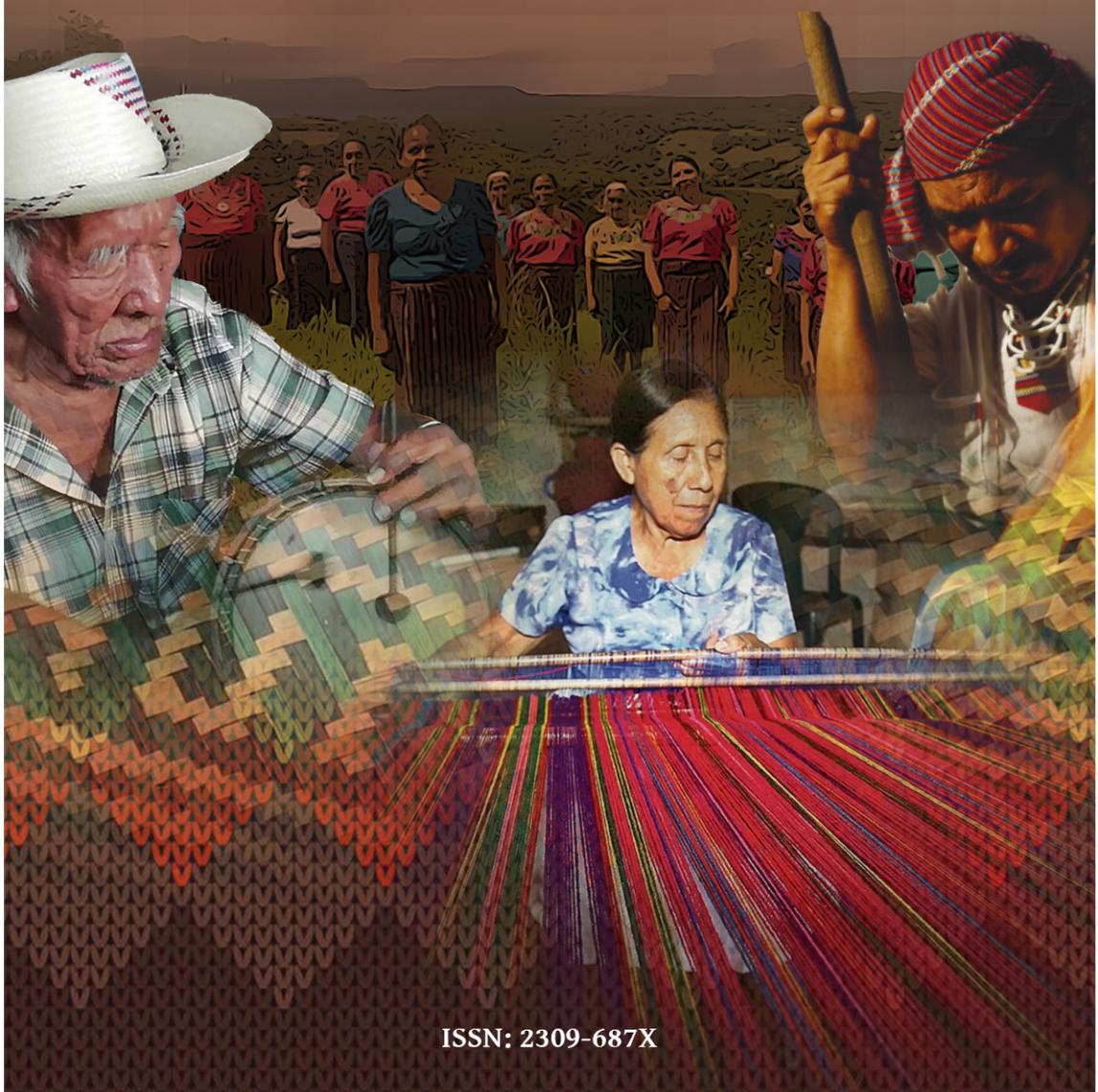




Revista Humanidades

V Época - No. 7, enero-diciembre 2023

Pueblos Indígenas de El Salvador



ISSN: 2309-687X

Gestión

2019-2023

Decano

Oscar Wuilman Herrera

Vicedecano

Sandra Lorena Benavides

Secretario

Yupilsinca Rosales

Consejo Editorial

Mtro. José Israel Oliva

Mtro. Carlos Mauricio Melgar de León

Dr. Oscar Ponce

Mtro. Javier Vladimir Quintanilla

Mtro. Vladimir Ernesto Flamenco Córdova

Lic. Israel Rivas

Director-Editor

Dr. Carlos Benjamín Lara Martínez

Diseño de portada y diagramación

Gerardo Ernesto Sánchez Menjívar

Los artículos publicados son de exclusiva responsabilidad de quien los presenta. Toda cita que se realice de los trabajos aquí publicados deberá señalarse su respectiva fuente.

Reservados todos los derechos de autor, no se permite la publicación de ningún artículo sin previa autorización.

Final 25ª norte, Ciudad Universitaria, San Salvador,
Facultad de Ciencias y Humanidades

ISSN 2309-687X

Correo electrónico: revista.humanidades@ues.edu.sv

Página web: <http://www.humanidades.ues.edu.sv/>

Tel. (503) 2225-2999

Índice

PRESENTACIÓN

Consejo Editorial 5

RREFLEXIÓN CIENTÍFICA

- Movilización Indígena en El Salvador: Diversidad de Derechos en la Construcción de la Ciudadanía
Por Carlos Benjamín Lara Martínez 11

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

- Cultura Material y Arqueología de Género: Aproximación Conceptual desde la Aldea Prehispánica Joya de Cerén.
Por José Vicente Genovez Castaneda 77
- Levantamientos Indígenas y Campesinos en El Salvador (PRIMERA PARTE)
Por Raymundo Calderón Morán 129
- Entrevista a José Marcelo Galicia Escobar Director de la radio comunitaria indígena “La Voz De Mi Gente”. Tacuba, Ahuachapán.
Por José Roberto Pérez 173
- La fuerza mesiánica en el indígena: Soteriología latinoamericana en Martí y Vasconcelos
Por José Oscar Benjamín Ponce Pérez 191
- La Tultekáyut y las Humanidades en El Salvador Bicentenario. 190 aniversario de la Rebelión Nonualca: 1833 – 2023.
Por Luis Melgar Brizuela 229

- (De)Construyendo la Identidad Cultural a Través del Lenguaje: El Caso de los Pueblos Indígenas de El Salvador. 247

Por Jorge E. Lemus

FUENTES

- Breve bosquejo histórico de la Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador (ACCIES) 279

Por Fidel Flores Hernández

LIBROS RECOMENDADOS

- Mauricio Aguilar Ciciliano “Literatura y pensamiento crítico en la escuela salvadoreña”. San Salvador, 2020. 287

Por Luis Antonio Tobar Quintero

- Reseña: (Des)iguales y (des)conectados en América Latina 295

Por Moisés Guillermo Mejía Domínguez

PRESENTACIÓN

El estudio de las poblaciones indígenas de El Salvador es de gran trascendencia, pues da a conocer la existencia y la influencia de estas poblaciones en la vida política y social de la nación. La sociedad salvadoreña ha subestimado la presencia de estos grupos étnicos, llegando incluso a negar su existencia, no obstante que han tenido una acción política constante a lo largo de la historia de El Salvador.

En este número de la revista Humanidades damos a conocer la incidencia que los pueblos indígenas han tenido en el desarrollo social de lo que hoy llamamos El Salvador. El artículo del arqueólogo José Vicente Genovez resalta la trascendencia de la aldea prehispánica de Joya de Cerén, cuya dinámica económica y social tiene incidencia incluso en las sociedades campesinas, semicampesinas y urbanas populares contemporáneas. Los grupos domésticos, células de la estructura social de la aldea prehispánica del período clásico, continúan hoy en día constituyendo las células de la estructura social de las sociedades, rurales y urbanas, basadas en una lógica económica de subsistencia, razón por la cual el antropólogo estadounidense Marshal Sahlins (1968, 1977) caracterizó a estas sociedades bajo el concepto de modo de producción doméstico.

La dinámica de los grupos domésticos y las familias ampliadas también repercuten en la constitución de los grupos de interés que compiten por el poder político así como en la configuración de los grupos religiosos. La incidencia de estas estructuras de parentesco impacta en la vida social en general, incluyendo la migración campocidad así como la migración transnacional, que tanta influencia tiene en la sociedad contemporánea.

El sociólogo Raymundo Calderón Morán examina

el conflicto político de principios del siglo XIX en la región nonualca. En palabras del propio autor, lo que las comunidades indígenas buscaban “era conservar lo poco que se había ganado después de tres largos siglos de dominio español”. La resistencia de las poblaciones indígenas al dominio mestizo y ladino¹ en la sociedad nacional y local ha sido constante desde la constitución de la República.

En 1932 se lleva a cabo un levantamiento indígena-campesino, que si bien pueden observarse causas globales y nacionales, adquiere un fuerte carácter localista con un sello étnico. No fue un movimiento social, en el estricto sentido de la palabra, pues no se construyó una estructura orgánica que unificara a los insurrectos, sino que constituyó un levantamiento en cadena que alzó a los indígenas descontentos en contra de los ladinos dominantes en sus propias localidades. Tampoco fue el liderazgo del recién fundado Partido Comunista Salvadoreño el que dirigió esta insurrección, sino que fueron los propios líderes locales indígenas los que encabezaron la sublevación.

El fracaso de esta insurrección representó la consolidación del poder mestizo y ladino sobre los pueblos originarios. Estos continuaron desarrollando sus identidades pero más en el marco de sus sociedades locales que en el ámbito de la sociedad nacional. El trabajo del antropólogo Lara Martínez documenta el proceso a través del cual los pueblos originarios de Santo Domingo de Guzmán y Cacaopera construyeron sus identidades étnicas a finales del siglo XX. Este proceso, de acuerdo con el autor, es conflictivo, implica no solo el conflicto de los grupos

1 Mestizo: etnia dominante a nivel nacional; ladino: mestizo local que habita en los municipios y las comunidades rurales en donde se asienta la población indígena, como Santo Domingo de Guzmán, Izalco y Cacaopera, y que a partir de mediados del siglo XX ha tomado el poder político y económico local.

étnicos subalternos con los grupos dominantes de sus sociedades locales y de la sociedad nacional, sino también el conflicto al interior del propio grupo étnico subalterno.

Es hasta el año 2009 que los grupos indígenas de El Salvador irrumpen en la arena nacional, exigiendo sus derechos ante el Estado. Sin embargo, tampoco en esta fecha construyen un movimiento unificado, sino que se movilizan como asociaciones y organizaciones independientes, que responden más a sus intereses locales que a un interés nacional.

La investigación del Doctor José Roberto Pérez resalta la importancia de los medios de comunicación comunitarios en la construcción de la identidad indígena. En la sociedad contemporánea, los medios de comunicación son fundamentales en la construcción de las identidades colectivas, pues inciden en la creación de la autoimagen del grupo y la imagen que los otros tienen de este. La utilización de una radio comunitaria puede fortalecer la identidad sociocultural de un pueblo.

De gran trascendencia es la reflexión filosófica sobre el papel del indio en la configuración de las sociedades y las culturas latinoamericanas, en particular sobre la construcción de sociedades libres, autónomas, que emancipen al hombre y la mujer latinoamericanos del yugo imperialista. En este sentido entendemos “la fuerza mesiánica” que desata la tradición indígena, por lo cual es de gran trascendencia reconocer la sabiduría tolteca, como lo subraya Melgar Brizuela, que iluminará el camino hacia la liberación de nuestros pueblos.

Por último, es importante reconocer la importancia de las lenguas indígenas en el proceso de potenciación de estas identidades étnicas. En efecto, las lenguas dominantes,

como el español y el inglés, se han convertido en lo que el Doctor Lemus denomina lenguas verdugo, las cuales han desplazado a las lenguas originarias, constituyendo este un factor fundamental en la dominación étnica. La revitalización de las lenguas indígenas, como el náhuatl, el lenca y el cacaopera, es un elemento de gran importancia para la potenciación de las identidades de los pueblos originarios.

Con esta revista, la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador proporciona una visión integral de la problemática de los pueblos indígenas de El Salvador, la cual debe de ser abordada porque constituye un componente fundamental de nuestra sociedad y cultura.

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 intragrupales 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 prehispánico 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-pipiles 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, entendiendo 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 (viripatrilocalidad) aunque puede decidir irse a vivir a la casa del padre de la mujer (uxoripatrilocalidad), 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 viripatrilocalidad, 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, entendiendo 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.

ARTÍCULOS
ACADÉMICOS

Cultura Material y Arqueología de Género: Aproximación Conceptual desde la Aldea Prehispánica Joya de Cerén¹

José Vicente Genovez Castaneda²

Universidad de El Salvador

*A la memoria de Petrona Méndez, Nana Tona,
por ofrendarnos tantos años de su larga vida.*

RESUMEN

Las circunstancias ventajosas de Joya de Cerén como una antigua aldea prehispánica “detenida en el tiempo” por condiciones geológicamente violentas, aportan o sugieren muchos más datos que los obtenidos en otros sitios mesoamericanos sobre las relaciones internas entre los miembros de las familias de su tiempo, así como entre éstas y sus vecinas locales, en el valle o a un nivel regional.

La idea es que sus diferentes espacios como unidades de análisis científico permiten una mejor identificación de actividades productivas, de consumo e intercambio - entre otras - generadas por sus habitantes en algún momento del período Clásico (200/300-850/900 d.C.); esto es,

1 Una versión corta de este artículo fue presentada en el MUNA por el autor durante la jornada de ponencias conmemorativas de los 25 años de Joya de Cerén como Patrimonio Mundial de la UNESCO, llevada a cabo en 2018 en la ciudad de San Salvador.

2 El Lic. José Vicente Genovez Castaneda es arqueólogo por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Ha participado en diversos proyectos de la Costa Sur, el oriente y El Petén guatemaltecos, así como en territorio salvadoreño desde hace más de 30 años. Ha sido docente en la carrera de Arqueología de la USAC y Coordinador del Depto. de Arqueología de la desaparecida CONCULTURA en nuestro país. Su trabajo aparece principalmente en artículos de autoría compartida en publicaciones de Guatemala, El Salvador, Estados Unidos, México y Francia. Actualmente es Profesor a tiempo completo en la carrera de Antropología Sociocultural de la Universidad de El Salvador.

comportamiento humano concreto que, manifiesto como un conjunto de indicadores arqueológicos, responde a una determinada formación económico-social de su tiempo.

A pesar de ello, todavía es impreciso el conocimiento que todos estos elementos ofrecen en torno a las relaciones de género entre los antiguos habitantes del sitio. Existen, sin embargo, importantes esfuerzos en Mesoamérica para inferir, desde la arqueología y la antropología, muchos más datos sobre la diferenciación de funciones o actividades de mujeres y hombres, observables en los contextos excavados.

Este breve artículo de revisión bibliográfica debe ser considerado como un ejercicio de aproximación al tema de género en la arqueología de Joya de Cerén.

PALABRAS CLAVES

Joya de Cerén, cultura material, arqueología de género, unidad doméstica, estructura de barro, aldea prehispánica, área de actividad, hombres y mujeres, indicadores arqueológicos, caldera Ilopango, etnoarqueología.

ABSTRACT

The advantageous circumstances of Joya de Cerén as an ancient pre-hispanic village “stopped in time” by geologically violent conditions, provide or suggest much more data than those obtained in other Mesoamerican sites on the internal relations between the members of the families of their time, as well as between them and their local neighbors, in the valley or at a regional level.

The idea is that its different spaces as units of scientific analysis allow a better identification of productive,

consumption and exchange activities - among others - generated by its inhabitants at some point in the Classic period (200/300-850/900 AD); that is, concrete human behavior that manifest as a set of archaeological indicators, responds to a certain socio-economic formation of its time.

Despite this, the knowledge that all these elements offer about gender relations among the ancient inhabitants of the site is still imprecise. There are, however, important efforts in Mesoamerica to infer, from archeology and anthropology, much more data on the differentiation of functions or activities of women and men, observable in the excavated contexts.

This brief bibliographic review article should be considered as an exercise to approach the issue of gender in the archeology of Joya de Cerén.

KEYWORDS

Joya de Cerén, material culture, gender archaeology, domestic unit, clay structure, pre-hispanic village, activity area, men and women, archaeological indicators, Ilopango caldera, ethnoarchaeology.

Chilamates y guarumos señorean entre los pliegues oscuros de los cerros dormidos en las márgenes de Zapotitán. Corren los días de agosto a septiembre; el invierno, copioso y constante, ha bañado con insistencia el joven paisaje, bajo la mirada engañosamente apacible de los grandes macizos volcánicos Quezaltepeque y Lamatepec.

El viento murmulla, sutil a su paso, entre los

maizales doblados y las plantaciones de yuca en las parcelas marginales, tímidamente delineadas por guayabos, pitos y capulines. Los magueyales custodian, casi inmóviles y en silencio, los claros aterciopelados por el vaivén de la varaboja y el zacate.

Entre los ríos Sucio y Agua Caliente, semejando un inmenso hormiguero, el centro urbano prehispánico San Andrés se muestra dinámico entre decenas de comunidades dispersas en la llanura. Redes de caminos húmedos y blanquecinos unen el corazón del valle con poblados secundarios y numerosos caseríos, escenarios todos de bullicio humano en esta parte del sureste de Mesoamérica. La vida de grupos mayas tardíos, repoblando este territorio, acontece sin mayores sobresaltos, quizá unos 100 o 150 años después del desastre causado por la erupción de la caldera volcánica del Ilopango, el evento que cambió para siempre la vida de miles de personas en la zona norte de América Central. Todo ocurre en algún momento del siglo VII después de Cristo.

Grandes plataformas de tierra y arcilla sostienen los edificios mayores en la ciudadela, rodeando las plazas y definiendo los espacios públicos. Los templos y palacetes de la élite, algunos en construcción, dominan el núcleo monumental en el paisaje. Muy próximas, cientos de humildes moradas se yerguen en áreas de sostén, donde mujer y hombre comunes se vuelven sabios de la siembra y hábiles con el plantador de palo; expertos en los ciclos del sol y la luna; practicantes del gesto rogatorio frente al fuego, el humo del incienso y la terracota divina transformada en caprichosas figuras humanas.

En el mercado, grupos de hombres y mujeres

permanecen al aire libre, comerciando el grano, la jícara y el petate, mientras sus niños duermen o juegan entre canastos, varas y velachos. En las viviendas, algunas féminas tuercen hilo de algodón, haciendo girar con sus dedos finas varillas de madera, bailando menudos malacates decorados al interior de guacales de morro. En las cocinas, otras deslizan sus manos en la piedra quejumbrosa sobre la horqueta chillona, moliendo maíz cocido en agua cenicienta o quebrando la sustancia del atol. No falta la anciana alfarera, modelando el barro caprichoso con arrugados dedos bajo la endeble chinama doméstica; ni la virtuosa tejedora, sentada sobre sus pies desnudos en el porche de la casa, tirando la lanzadera y tensando la manta que un día ceñirá su piel morena. Escurre el agua por el cuerpo redondo de la tinaja descantillada y el pelo lacio de la moza erguida que le carga, con paso lento y vigoroso, por la senda zigzagueante desde el río hasta su hogar.

Hombres «caminantes», entrando o saliendo en la distancia, recorren largas rutas para traer la obsidiana y el jade, la concha y el pedernal; para llevar el cacao y la sal, la olla monocroma y el cuenco multicolor. Muchachos imberbes cuidan los tiernos frijolares en las milpas sagradas, mientras los viejos sembradores espulgan las mazorcas agachadas y ocultas en la tuza pálida, vislumbrando en sus mentes la tapizca.³ Bajo la sombra de techos entramados, otros varones ajustan los espacios para las trojes donde apiñarán las panojas de la próxima cosecha. En algún rincón del poblado, un hábil artesano pule el hueso del venado convertido en aguja o tuerce la fibra áspera del maguey haciendo pita. Voces de niñas y niños, en urdimbre sonora, fluyen entre el canto burlón del pájaro escondido y su eco

3 Recolección de las mazorcas secas de maíz.

destemplado en las lomas lejanas.

No muy lejos de aquella metrópoli en ciernes, a una legua sobre el rumbo donde nace el sol, habrá de suceder pronto un acontecimiento de antigua y repetida presencia en territorio salvadoreño. En una de tantas aldeas cercanas, decenas de personas deberán trasladarse a otro lugar para sobrevivir a una erupción volcánica local que les tomará por sorpresa y destruirá sus viviendas; que les alejará de la tierra que les ha dado el sustento durante muchos años.

El suelo tiembla. La gente de Joya de Cerén escucha los retumbos que salen de las entrañas de la tierra. Está naciendo un volcán o algo semejante. Ruidos estruendosos llegan desde una hendidura en el campo, al norte, a menos de un kilómetro de distancia. En poco tiempo, las primeras columnas de ceniza infernal han salido de Loma Caldera. Hombres y mujeres toman sus familias y huyen apuradamente de sus hogares por los senderos, dejando atrás el dantesco lugar del suceso.

Mientras tanto, lentas corrientes de lava han iniciado el camino hacia el sur, llegando hasta el Nexapan⁴, que circunda la aldea por su borde noreste. Muy pronto, y al contacto con el agua del río y del subsuelo, las lenguas de magma generan violentas explosiones, produciendo densas olas de gas y oscuro vapor, moviéndose a velocidades que superan fácilmente los cincuenta kilómetros por hora sobre la superficie del terreno. Los flujos calientes de ceniza volcánica queman todo a su paso, matando y carbonizando por las altas temperaturas a cada ser vivo en el paisaje del desastre.

4 Antiguo nombre del río Sucio en el valle de Zapotitán.

Las viviendas y otras construcciones son sepultadas lentamente por alternantes capas de lodo gris y piedras menudas. Paredes de tapia y bahareque, armazones de palos y techos de zacate han colapsado por el fuego, el peso mismo de los depósitos de polvo húmedo y el impacto de bombas ígneas de hasta un metro de diámetro.

En varias horas o pocos días, el conjunto de estructuras de la antigua aldea prehispánica ha sido cubierto por unos seis metros de materiales volcánicos. El tiempo y la vida en cada domicilio, bodega o cocina, en cada espacio construido o cultivado en sus alrededores, se han detenido momentáneamente, letargo que durará muchos años en el subsuelo: el colorido paisaje ha quedado bajo ásperas sábanas de arena oscura; es sólo un recuerdo en la mente de sus moradores.

Ese largo sueño de Joya de Cerén, sin embargo, será interrumpido trece siglos después por la fuerza de tractores y los nuevos propósitos de uso para el valle. Aquellas horas infelices de diáspora y ruina, manifiestas en la evidencia fría y oculta dentro del suelo protector, saldrán fortuitamente a luz como consecuencia de estrategias alimentarias de la nación; de la búsqueda impaciente del arqueólogo; de la gestión de personas comprometidas con el patrimonio cultural del país. El afán de conocer la vida secreta de los antiguos seres humanos en este lado del mundo obligará, de allí en adelante, a entender mejor la relación entre nuestros antepasados y los volcanes a lo largo de su historia.

El Salvador es un territorio esencialmente volcánico, ubicado dentro de la gran franja tropical del planeta. La

ubicación específica en el joven istmo centroamericano, que separa a los océanos Pacífico y Atlántico, le permite poseer un clima cálido y húmedo. Los cambios que la alternación de las estaciones lluviosa y seca generan entre mayo y octubre, son los dominantes; aquellos que podemos percibir fácilmente (Browning 1982: 25-26). Como ha sucedido desde tiempos prehispánicos, ese ciclo transicional de invierno-verano-invierno rige todavía la vida normal de la población salvadoreña. Aunque ahora las condiciones socioeconómicas y políticas sean diferentes, la dinámica histórico-económica de los últimos 500 años está marcada por esa incidencia.

El territorio salvadoreño contiene cierta variedad de pequeños ambientes en sus apenas 21,000 km². Estos medios, sin embargo, permitieron el surgimiento y desarrollo de varias sociedades altamente organizadas, como sucedió en otras partes de Mesoamérica. El clima, la lluvia, considerables zonas de suelos fértiles, así como importantes recursos minerales, de flora y fauna determinaron dicho crecimiento (Fowler, Jr. 1995: 30).

Casi todo El Salvador es considerado como tierra caliente, debido a que un buen porcentaje de su territorio no alcanza los 1,000 metros sobre el nivel del mar. Las pocas tierras templadas, entre los 1,000 y los 2,000 metros, representan espacios muy quebrados, aunque de agradable temperatura. Solamente unas cuantas cimas sobrepasan los 2,000 metros en las sierras costera y del norte (frontera con Honduras), elementos geográficos estos últimos que dividen al país en dos explanadas levemente irregulares: la planicie costera (al sur) y la gran fosa central; ambos se extienden en una dirección aproximada este-oeste (Fowler, Jr. 31).

Todas estas zonas han sido ocupadas desde la antigüedad hasta nuestros días, aunque las tierras costeras o franja del Pacífico, así como los ricos valles centrales (Chalchuapa-Santa Ana, Zapotitán, San Miguel, Jiboa, cuenca media del Lempa y otros) siempre han albergado más población. Esto se debe a razones económicas, puesto que son tierras fértiles, importantes para los cultivos de cacao, maíz, caña de azúcar, jiquilite y algodón, algunos de ellos básicos para la economía de los pueblos nativos desde hace 4,000 años y la consiguiente evolución social que su manejo representa.

Aunque sigue siendo muy limitada, la historia del poblamiento humano, del desarrollo y la consolidación de diversas sociedades dentro del territorio salvadoreño en tiempos prehispánicos (es decir, antes de la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI), permanece en construcción continua. Los argumentos sustentantes en la proposición de ideas, la explicación y la difusión de lo que se conoce al respecto, son el producto de numerosos trabajos efectuados dentro del marco de múltiples disciplinas como la arqueología, antropología, historia, etnohistoria, geología y paleobiología, entre otras.

De todos ellos, los estudios de carácter arqueológico son, sin duda, los que más aportan en el ejercicio, fortaleciendo sus avances con el apoyo de las disciplinas ya mencionadas. Esto se debe al carácter particular de sus métodos y técnicas mediante los cuales aborda su objeto de estudio directo: la *cultura material* como muestra concreta de las actividades realizadas por los antiguos miembros de una comunidad y la potencial interacción que se habría

dado entre ellos, hombres y mujeres, al efectuarlas. Casi todos los objetos obtenidos a partir de excavaciones, reconocimientos y colecciones en el terreno, así como las diversas manifestaciones económicas, sociales, políticas y culturales (arquitectura, escultura, entierros, fogones, etc.), que representan el modo de vida de aquellos pueblos antiguos, son formalmente analizados en ese tipo de estudios.

La arqueología es una disciplina histórico-antropológica que tiene como intención principal comprender el comportamiento humano en las sociedades del pasado, valiéndose del estudio de cada objeto o artefacto que los miembros de dichas sociedades crearon, produjeron, usaron y desearon. Le sirve, igualmente a la arqueóloga y al arqueólogo, toda manifestación material o espiritual, reflejada en cualquier elemento de la naturaleza y su espacio, que puede ser observada y registrada para su análisis; esto es, el paisaje modificado por los individuos en adaptación al medio como respuesta a sus propias necesidades, así como por la interacción entre ellos dentro de dicho contexto.

Todo este esfuerzo debe ser conducido hacia la explicación de ese comportamiento, así como de las razones socioculturales, políticas y económicas que lo motivaron; encaminado hacia la dilucidación del por qué los grupos humanos que habitaron estos territorios antes que nosotros, tuvieron ciertas formas de vida y cómo ello ha sido determinante en nuestra dinámica vital a través de los siglos; de cómo sigue siéndolo en el complejo presente que vivimos. Es decir, para escribir nuestra propia «biografía» como salvadoreñas y salvadoreños, es necesario ilustrarla

con una línea vinculante entre el pasado y el presente, siendo ahí donde la arqueología, antropología e historia juegan un destacado papel.

De ahí la importancia de manifestar que, en el transcurso del último siglo, un buen número de arqueólogos nacionales y extranjeros ha presentado alguna vez un panorama general de la historia prehispánica, colonial o republicana inicial de El Salvador; un sumario de los estudios realizados en el país o significativas interpretaciones sobre importantes sitios o zonas arqueológicas del territorio salvadoreño. Las publicaciones o los informes inéditos de estos investigadores y quienes colaboraron con ellos son referentes obligados para cualquiera que desee hacer arqueología en esta franja de tierra (Longyear, III 1944; Sheets 1984; Cobos 1994; Fowler, Jr. 1995; Albarracín-Jordan y Valdivieso 2013; Rivas 2015; Amaroli 2015; Valdivieso 2016; entre otros).

Una nueva generación de arqueólogos ha contribuido recientemente con nuevas y numerosas intervenciones, dirigiendo y apoyando el trabajo institucional del Estado en ese rubro, efectuando estudios particulares o realizando labores docentes en universidades locales. Cabe mencionar la importancia superlativa que ha significado la incorporación de estudiantes y profesionales de formación local a los esfuerzos en el quehacer arqueológico, antropológico e histórico de la nación, recurso humano entrenado en ámbitos autónomo-estatales y privados (Valdivieso 2010; Paredes y Erquicia 2013: 26-29; Escamilla 2015: 62-65). La consideración de nuevas tendencias en aquellas disciplinas, como el caso de los abordajes temáticos de género (que definiré en

párrafos más adelante), puede ofrecer mejores horizontes interpretativos.

Parece lejana aquella etapa (inicios del siglo XX) en la que se crearon las más elementales secuencias estratigráficas y culturales, basadas en el análisis de pocas excavaciones controladas y artefactos de colecciones particulares, recursos muy útiles para ofrecer —en aquellos momentos— las primeras explicaciones serias sobre antiguas ocupaciones humanas en el país. Poco después, entre los años cuarenta y setenta del siglo pasado, los extensos trabajos de descombramiento, excavación controlada, restauración y reconstrucción en los grupos monumentales de Tazumal (Santa Ana), San Andrés (La Libertad) y Cihuatán (San Salvador) pusieron la arqueología de El Salvador en la conciencia del gran público nacional, condición que se fortaleció con la apertura de museos locales y el reacomodamiento del Museo Nacional de aquella época en San Salvador.

Proyectos como los de Chalchuapa (Santa Ana) y Quelepa (San Miguel), dirigidos por estadounidenses en los años sesenta del siglo pasado, establecieron algunas de las más importantes secuencias cronológicas (evolución cultural a través del tiempo) conocidas en territorio salvadoreño y que, poco tiempo después, servirían para sustentar análisis de materiales como parte de nuevas investigaciones en el occidente y el oriente del país (Sharer 1978; Andrews, V. 1986); una especie de “biblias” de consulta para el quehacer arqueológico en estas zonas.

Los fenómenos sociales, económicos y políticos ocurridos en los años siguientes, durante los cuales se gestó, nació y desarrolló el conflicto armado interno, generaron

un ambiente con grandes dificultades para el crecimiento de la arqueología en El Salvador. En términos muy generales, Tazumal y San Andrés fueron algunos de los pocos espacios de acción sostenida en el plano arqueológico nacional durante ese período, debiendo agregarse a esta lista las depresiones media y oriental del Río Lempa (debido a la construcción de presas hidroeléctricas), el sitio Cara Sucia en occidente y los valles de San Salvador (que se exploró en la búsqueda de un antiguo señorío pipil), Zapotitán (para establecer patrones de asentamiento en la zona) y Sonsonate (con la identificación de numerosos sitios posclásicos de presencia previa inmediata a la conquista) (Cobos 1994: 31-46; Fowler, Jr. 1995: 19-29; Escamilla 2015: 62; entre otros).

Mención especial merece el descubrimiento de Joya de Cerén en la zona central del país, así como la serie de posteriores investigaciones llevadas a cabo en este poblado antiguo, cuyos aportes a la arqueología del sur de Mesoamérica han sido valiosos, considerando el contexto vital parcialmente conservado de dicha comunidad del período Clásico (segmento temporal entre los años 600 y 900 después de Cristo). Se trata de un escenario de vida aldeana de hace poco más de 1,300 años, cubierta por cenizas volcánicas en el transcurso de una erupción local de la época, evento hipotéticamente descrito al inicio del presente artículo.

Con el esfuerzo de científicos extranjeros y nacionales, así como de muchas personas vinculadas en la gestión de dicho trabajo, el producto de las investigaciones en Joya de Cerén ha permitido a mujeres y hombres especialistas —así como al público que hoy visita el sitio— acercarnos mucho al comportamiento cotidiano de los

antiguos pobladores de El Salvador. Ese comportamiento humano o comportamiento socializado se ve reflejado en el diseño y la disposición espacial de las viviendas, en la variedad de vasijas cerámicas y otros objetos destinados al almacenaje, la preparación y el servicio de los alimentos, así como en sorprendentes evidencias de sus cultivos agrícolas. La singularidad de este lugar fue considerada para nominación como Patrimonio de la Humanidad en 1993, por lo que ahora es el único sitio arqueológico del país en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO.

Después de los Acuerdos de Paz en El Salvador se incrementaron los estudios cortos y de bajo presupuesto, aunque no de menor importancia, motivados en gran medida por el crecimiento urbano y la construcción asociada que supuso la coyuntura socioeconómica del momento. Sin embargo, varios proyectos en temporadas sostenidas han alimentado el conocimiento sobre el pasado prehispánico del país, particularmente las continuas intervenciones (incluso de conservación y protección) en Joya de Cerén, Tazumal, Casa Blanca, Ciudad Vieja, Cihuatán y San Andrés. Instituciones cooperantes de Europa, Japón, México y EE. UU. han sido importantes en dichas acciones, las que también se han visto realizadas en contextos urbanos, principalmente en centros históricos, abordando edificios o espacios de origen colonial y republicano.

En toda esta dinámica conservacionista y de investigación diversa, Joya de Cerén ha ocupado un lugar privilegiado dentro de la arqueología nacional, debido a los valores y recursos que el sitio ofrece para la ciencia y la educación, convencidos de que representa, además de un inmenso inventario de contextos únicos

«capturando» la vida cotidiana prehispánica, también un soporte importante en el fortalecimiento de la identidad sociocultural de los salvadoreños. El lugar en sí mismo, tanto sus sectores excavados como aquellos que permanecen bajo la superficie del terreno asociado (hay muchas otras estructuras identificadas mediante recursos tecnológicos de prospección remota), nos permite hacer sorprendentes aproximaciones a una realidad suspendida en el tiempo y el espacio, en tanto los componentes sujetos a investigación y análisis se observan mucho mejor conservados que en otros espacios.

La aldea prehispánica Joya de Cerén se ubica a 36 kms de San Salvador, en el sector norte del Valle de Zapotitán, sobre el costado poniente de la carretera que desde la capital conduce a San Juan Opico por la Ruta Panamericana (véase Ilustración 1). Fue descubierto por operadores de motoniveladoras en 1976, preparando el terreno para la colocación de silos o graneros administrados por el Estado. Pero no fue si no hasta 1978 que especialistas en arqueología se percataron del mismo, revisando los restos de una vivienda (ahora conocida como estructura 1) y una pequeña chinama (estructura 2 en ese entonces y estructura 5 en el actual registro), entre los que destacaban plataformas y columnas de barro, así como restos abundantes del techo de zacate carbonizado. Fueron precisamente los fragmentos de vasijas y otros materiales, en asociación a los componentes arquitectónicos de dichas estructuras, los que dieron la pauta para pensar en un espacio humano prehispánico enterrado bajo la superficie (Zier 1983: 119; Sheets, et.al. 1991: 10-11; Sheets 1997: 105-108; Sheets 2013: 37; Sheets 2018: 25-28).

Aunque se tuvo certeza de que había sido identificado un sitio de importantes valores científicos, históricos y culturales, no pudo ser intensivamente excavado sino hasta finales de la década de los años ochenta. Desde 1989, las temporadas de campo han sido numerosas y de variada magnitud, pues todavía se realizan pequeñas operaciones de sondeo en los antiguos sectores de sembradío, diversas ampliaciones en los taludes de excavaciones iniciales e intervenciones de conservación en las mismas estructuras (Sheets 2013: 39, 41; Sheets 2018: 28-30).

Cientos de vasijas y otros objetos de barro cocido, artefactos de piedra, restos de plantas y animales, entre otras cosas, fueron levantados de su posición original, tras registrar su ubicación exacta. Esos datos de oficio han ayudado a inferir una potencial vinculación de dichos objetos entre sí y de estos con los espacios que les contuvieron, en el supuesto de que muestran cuadros de la vida cotidiana de aquella época. Pero por si tal circunstancia no fuera ya sorprendente, los «mapas» con radar de penetración y otros recursos tecnológicos, elaborados para los terrenos aledaños al sitio, sugieren la existencia de muchas más edificaciones en el área como parte de la aldea prehispánica (Sheets 1997: 107-109; Sheets 2013: 54-57). Tales elementos convierten a Joya de Cerén en un escenario privilegiado para investigaciones temáticas de larga duración.

Once construcciones fueron excavadas durante las primeras temporadas de trabajo de campo por Sheets y colaboradores (véase plano del sitio o Ilustración 2), entre las que se tienen viviendas (estructuras 1 y 2), bodegas (estructuras 4, 6 y 7), una pequeña chinama (estructura 5, que no se observa en el plano mostrado, pero se ubica a pocos

metros hacia el poniente de la estructura 1), una cocina (estructura 11) y una serie de edificios “especiales”, con diseños muy distintos del resto de estructuras descubiertas hasta la fecha en el sitio: una “casa de consejo” (estructura 3, que podría haber tenido otra función y no la señalada), un edificio para baños de vapor (estructura 9), una casa de cofradía (estructura 10) y una construcción singular para actividades rituales (estructura 12). Grupos de estos edificios (véase la serie de fotografías o ilustraciones 3 a 6) han sido interpretados como moradas o unidades habitacionales, vinculando su cercanía y los objetos encontrados en cada uno, tanto dentro como inmediatamente fuera de ellos (McKee 1995: 69-71; Sheets 2013: 72-172).

Las estructuras 1, 5, 6 y 11 habrían constituido probablemente el conjunto doméstico para un grupo familiar (unidad habitacional 1, formando parte del Complejo 1 en las Ilustraciones 2 y 3), pues estaría integrado por una casa, una bodega, una pequeña chinama para usos varios y una cocina. Las estructuras 10 y 12 (Ilustración 4), apenas unos pocos metros al oriente de las antes descritas, podrían haber tenido otros usos, quizá rituales; pero realmente se desconoce su vinculación real con las primeras. Las estructuras 2 y 7 (unidad habitacional 2, formando parte del Complejo 2, ilustraciones 2 y 5) estarían en similares condiciones que aquellas de la unidad habitacional 1, pues corresponden a una casa y una bodega. Tampoco se han establecido bien las relaciones entre ellas y su cercana estructura 9, que pudo ser de uso comunitario y no necesariamente para una sola morada (McKee 1995: 69-71; Sheets 1997: 108-110; Sheets 2013: 72-163).

En más de una fuente bibliográfica se ha publicado

que la estructura 10 se habría usado para preparar comida que se consumiría en rituales o celebraciones realizadas por las personas de toda la aldea (v.g. Sheets 2013: 160). Aunque hay varios trabajos etnográficos en el área maya que describen la preparación de alimentos en cocinas comunales, donde varias mujeres dinamizan sus roles en espacios relativamente grandes y con decenas de artefactos relacionados (Gutiérrez 1989: 38-48), la vinculación de las estructuras 10 y 12 en Joya de Cerén, integradas a la unidad doméstica del Complejo 1, todavía debe ser cuestionada mediante el ejercicio de análisis que supondría encontrar más estructuras espacialmente asociadas al sector.

Hacia el poniente, las estructuras 3 (Ilustración 6) y 4 tampoco parecen integrar una misma unidad habitacional, pues a la primera se le asignan funciones comunitarias, mientras la estructura 4 es indiscutiblemente una bodega. Vale la pena mencionar, sin embargo, que la estructura 3 podría corresponder a otro concepto funcional (por ejemplo, una vivienda elitista) y estar de alguna manera asociada a la estructura 4 como parte de un mismo hogar (Amaroli 2015: 224). Existen referencias sobre viviendas de élite en las tierras bajas mayas que hacen pensar inevitablemente en la estructura 3 de Joya de Cerén, en tanto muestran dimensiones similares, amplias bancas dentro de habitaciones espaciosas y bien acabadas, así como sistemas constructivos diferentes a las viviendas dispersas del área de sostén (Santillán 1986); además, la estructura 3 de Joya de Cerén podría haber delimitado, sobre el borde poniente, una plazuela (otro rasgo de los grupos elitistas) del sector central del sitio excavado, al norte de la unidad habitacional 2 y al poniente de la 1.

Otras edificaciones han sido ubicadas mediante excavaciones de verificación, entre ellas la 8 (al sur de la 2), 13 (al norponiente de la 2), 14 (al sur de la 4), 15 (al norte de la 3), 16 (al norte de la 4 y quizá otra cocina, constituyendo la morada o unidad habitacional 3), 17 (unos veinte metros al sur de las estructuras 10 y 12) y 18 (probablemente otra cocina, cerca de la 9 o temazcal). Como áreas de sembradío se tienen parcelas de maíz en prácticamente alrededor de todos los grupos conocidos, un magueyal tras la estructura 4 y yucales en toda el área sur del sitio, con árboles frutales dispersos (Sheets 1997: 107; Sheets 2011: 211-213; Dixon 2011: 216-217; Sheets 2013: 72-163). Algunas especies de esos restos paleobotánicos han sido debidamente identificadas y clasificadas, ofreciendo un importante inventario comparativo con las encontradas en otros sitios mayas (Trabanino 2013: 168-170).

Con el apoyo de técnicos institucionales de MICULTURA (Ministerio de Cultura de El Salvador) y estudiantes universitarios de la especialidad, una bodega (estructura 19) contemporánea al resto de edificios ha sido descubierta y excavada recientemente por la arqueóloga nacional Michelle Toledo, como resultado de los trabajos de acondicionamiento de nuevos techos protectores para las edificaciones antes mencionadas (La Prensa Gráfica 2019). El hallazgo supondría la presencia de otra unidad habitacional en las proximidades de esta estructura, bajo la premisa de que dicha unidad respondería al patrón de asentamiento que integra, junto a la bodega, una casa y una cocina.

Se sabe que las construcciones fueron hechas de barro sólido en sus plataformas y paredes o columnas de un solo bloque (monolíticas); pero se aplicó barro también en

celosías (estructura 12) y varas para conformar unidades de bahareque en algunas estructuras (la estructura 9 tiene un domo en este material). Varas amarradas se han identificado como pared semiabierta en la estructura 11 y algunos adobes (con funciones no establecidas) se observaron en un costado de la estructura 7. Los techos tuvieron armazones de madera y zacate (Sheets 1997: 109; Alas, Schönfeld de Reyes y Sandoval 1999).

Sería largo mencionar los objetos encontrados en cada una de las edificaciones referidas, pero por las implicaciones que tienen en el tema de género puede apuntarse que decenas de vasijas cerámicas fueron levantadas de los cuartos en casi todas ellas, mayoritariamente de las bodegas; también piedras de moler y sus “manos” elaboradas a partir de roca volcánica, navajas completas o fragmentadas de obsidiana, figurillas antropomorfas, contrapesos de huso para embobinar hilo de algodón o fibra de maguey (referidos como “malacates” en la bibliografía arqueológica), roscas talladas en basalto (algunas fuentes refieren el término “piedras dona”), fragmentos de concha y hachuelas de piedra verduzca. Restos óseos animales o improntas de objetos elaborados en materiales orgánicos abundaron: un cráneo de venado a manera de máscara, esqueletos de ratones y un pato, jícaras pintadas, agujas de hueso, yaguales⁵, tabancos⁶, horquetas

5 Se conoce con este nombre a una especie de red de pita sujeta a un aro de palo, que se cuelga generalmente en las armazones de los techos de las viviendas rústicas. En ellas se colocan diversos objetos o alimentos, para resguardarlos de los roedores u otros animales (Ministerio de Cultura y Comunicaciones 1985: 33-34; Hartman 2001: 167-168). En varios lugares de El Salvador se les llama así también a las roscas de bejuco u hojas de guineo o banano, sobre las que se asientan —colocadas en el suelo— vasijas de fondo globular o convexo.

6 En algunos lugares del país, también se les conoce como «tapanco». El

para asentar las piedras de moler, petates, pitas y varas de pared (bahareque); también semillas de frijol, achiote, algodón, cacao y chile, algunas de ellas dentro de vasijas en las bodegas o en la cocina de la unidad doméstica 1 (Sheets, et.al. 1991; Simmons 1996; Sheets 1997; Schöenfeld de Reyes 1999; Sheets 2013; entre otros).

Todos estos elementos, muchos de ellos agrupados en la categoría de *cultura material* (en tanto productos del trabajo o modificados por el uso humano), han servido para romper esquemas explicativos en la arqueología tradicional del sur de Mesoamérica. Con el adecuado sustento teórico, el análisis puede ayudar a complementar importante información sobre la sociedad objeto de estudio.

Se ha dicho que la *cultura* lo abarca todo; que incluye todas las actividades de los seres humanos atendiendo una serie de normas sociales, las que suelen ser transmitidas a través de generaciones por medio del aprendizaje. Es decir, la *cultura* es una distinción humana (Kottak, 2006, p. 65). No puede haber *cultura* fuera de nuestra condición como seres formados dentro de una sociedad, cualquiera que esta sea y en cualquier lugar del mundo.

La *cultura* comprende las diversas expresiones materiales y espirituales de un grupo social o de cualquiera de sus miembros, incluyendo su modo de vida, sus derechos fundamentales, valores, tradiciones y creencias (UNESCO, 1982). Tiene que ver, entonces, no solamente con las letras y las artes, la educación formal (escolar o universitaria) o el «buen gusto» por ciertas cosas, sino

término se refiere a un pequeño desván al interior de las viviendas de tradición prehispánica (Hartman, 2001, p. 167).

también con la extensa gama de acciones y razones (en lo económico, social e ideológico) que determinan y definen nuestro comportamiento cotidiano, estemos conscientes o no de ello.

Expresiones concretas o tangibles de la *cultura* (pero que pueden contener una fuerte «carga» espiritual, ideológica o simbólica) son las series de artefactos u objetos usados para realizar un trabajo o cualquiera otra actividad vinculada al desarrollo de la existencia o supervivencia de los individuos — mujeres y hombres, niñas y niños — en una sociedad determinada. La elaboración de objetos de barro, piedra, madera, metal, fibras vegetales, concha y hueso, entre otros, para satisfacer ciertas necesidades materiales y estratégicas en general (almacenar, acarrear, cocinar, preparar hilo de algodón, pescar, etc.), biológicas (comer, beber, protegerse del frío, reproducirse, etc.) y espirituales (jugar, decorar, quemar incienso, ofrecer cosas en sacrificio a los dioses, enterrar o acompañar a los muertos, ¡crear música!...), fue una de las actividades más importantes y cotidianas de los antiguos pueblos que habitaron el territorio salvadoreño antes del proceso de conquista y colonización que los españoles iniciaron en el siglo XVI (1500 a 1600 después de Cristo o de nuestra era).

Esa tradición artesanal (algunos también nos referimos a ello como industrias domésticas), si bien con cambios significativos, aún permanece entre algunos pobladores del territorio nacional y ciertas regiones de México y Centroamérica como parte del área mesoamericana. La manufactura contemporánea de objetos de barro, piedra, madera y otros materiales ya indicados ha sido considerada *cultura popular tradicional*, debido a sus cualidades de

anonimato y transmisión generacional; son producidas por la gente de los pueblos o las clases populares de cada país, con aportes de las culturas precolombinas (cuyos hábitos, lenguas e ideologías aún persisten en estos territorios) y la herencia europea. Se trata de una expresión de vigencia colectiva (pues está socializada), empírica (debido a que no existen teorías para su aprendizaje, el cual se desarrolla directamente, por experiencia) y funcional, satisfaciendo necesidades biológicas, espirituales y materiales primarias (Cortázar 1974, citado por Déleon Meléndez 1987: 11-12).

Como parte de la vida de mujeres y hombres de muchos pueblos en el mundo, las artes de tradición popular siguen siendo objeto de estudio para comprender algunos aspectos de identidad sociocultural o reforzar la idea que se tiene acerca de este rasgo o fenómeno de la sociedad a la que pertenecemos⁷. Además, en el marco de la etnoarqueología, el estudio de la producción, la distribución, el uso en todas circunstancias y el desecho de estos objetos por los grupos humanos en el presente ofrece potenciales cuadros analógicos de tales actividades con las mismas en la antigüedad: *cultura material* del presente contrastada con *cultura material* del pasado, sin olvidar la motivación sociocultural del artesano en ambas circunstancias, incluyendo ensayos de aproximación a las relaciones entre mujeres y hombres usando tales objetos.

Anderson y Zinsser (2009: 36), aludiendo variadas opiniones profesionales, mencionan que la antropología estudia pueblos contemporáneos, haciendo comparaciones

7 Para ampliar el tema de identidad sociocultural de los salvadoreños, consúltese Carlos Benjamín Lara Martínez 1993, 1994 y 2005, entre otras publicaciones suyas; Gregorio Bello-Suazo 1999.

entre culturas en un intento por identificar patrones de comportamiento; pero que puede ser peligroso extrapolar hacia el pasado dichos patrones para deducir el comportamiento de grupos humanos antiguos. Los modos de vida modernos no son necesariamente los mismos que aquellos de la antigüedad. A pesar de estas posiciones, hay autores que explican cómo a lo largo de los años, las nuevas tendencias de investigación cooperativa entre la antropología y la arqueología han ido superando esquemas tradicionales de análisis a la conducta humana, a partir de la *cultura material*, tratando aspectos como estudios simbólicos y las dimensiones no utilitarias de ésta.

Sin embargo, aunque se considera básico en la etnoarqueología obtener datos por medio de trabajo de campo, con observación participante y haciendo énfasis en los derivados materiales de las conductas (producir, distribuir, consumir, desechar), las sociedades tradicionales como objeto de estudio están disminuyendo aceleradamente. La etnoarqueología, pues, tiene utilidad en la interpretación arqueológica cuando se intenta identificar las relaciones recurrentes entre *cultura material* y conducta humana; cuando se generan modelos para vincular derivados materiales con orden social y cuando se exploran formas de pensamiento distintas a las occidentales (Politis, 2002, pp. 69-70).

En la aldea prehispánica Joya de Cerén, muchas de las inferencias generadas a partir de los materiales y contextos excavados están fundamentadas en reportes etnográficos o etnoarqueológicos mesoamericanos, principalmente en estudios que abordan la especialización artesanal y la arqueología doméstica en el área maya (Sheets, 1997, pp.

110, 113). Los registros en comunidades contemporáneas y el apoyo de las aproximaciones etnohistóricas han permitido proponer funciones para objetos y espacios en el sitio. Todavía no se ha agotado, de manera sistemática y sostenida, el recurso similar que las fuentes salvadoreñas representan en el oficio y valdría la pena sensibilizar a mujeres y hombres profesionales al respecto para su investigación.

Aunque en arqueología existe conciencia de que factores naturales y androgénicos (generados por seres humanos) producen alteraciones en los contextos objeto de estudio (incluyendo los mismos investigadores), también se tiene la convicción de que estas circunstancias pueden ser superadas con la adecuada aplicación de métodos y técnicas soportadas por teorías observacionales y de interpretación. Con estas consideraciones, la etnoarqueología puede aportar valiosos recursos en ese sentido. El objetivo es entender las motivaciones detrás de cada artefacto y de las relaciones con otros en el espacio por determinación humana, comprender el comportamiento humano que generó su creación, uso y descarte.

La inesperada catástrofe obligó a los antiguos “joyanos” a abandonar sus hogares de manera repentina, dejando tras de sí sus apreciadas pertenencias y venerados espacios vitales. Es por ello que las especialistas y los peritos allí (a diferencia de aquellos sitios con abandonos lentos, graduados o planificados) pueden estudiar las condiciones de vida cotidiana de la gente que vivió en ese lugar. Arqueólogas y arqueólogos pueden, en Joya de Cerén, aproximarse a la cultura material de aquella época, con

sorprendentes resultados e insospechados detalles, quizá varias décadas más allá del 600 después de Cristo.

Debido al rápido abandono de la aldea, casi todos los objetos utilizados por sus antiguos pobladores fueron encontrados en las posiciones de uso, consumo o almacenaje. La presencia de artefactos orgánicos o de plantas diversas ha podido ser establecida por la impronta de estos, así como por su vaciado de yeso o “volumen virtual” manifiesto como resultado de la desintegración en la ceniza volcánica, la carbonización o la mineralización de aquellos elementos (McKee, 1995, p. 80; Sheets, 1997, p. 106). Por lo demás, la cerámica y los artefactos de otros materiales (piedra, concha, hueso, etc.), descubiertos dentro o fuera de las construcciones mediante una serie de métodos y técnicas particulares de la arqueología o de otras disciplinas en su apoyo, se encontraron en buenas condiciones para su análisis e interpretación.

Estas circunstancias ventajosas aportan o sugieren muchos más datos que las observadas en otros sitios mesoamericanos sobre las relaciones internas entre los miembros de las familias prehispánicas, así como entre éstas y sus vecinas locales, en el valle o a un nivel regional. La premisa es que una morada o cualquiera otra unidad de análisis científico, como representación segmentada de una cultura en el pasado, permite la identificación de actividades productivas, de consumo e intercambio — entre otras— generadas por los miembros de esa sociedad a la que pertenece: comportamiento humano concreto que responde a una determinada formación económico-social.

A pesar de ello, todavía es impreciso el conocimiento que todos estos elementos ofrecen en torno a las relaciones de

género en Joya de Cerén. Existen importantes esfuerzos, no solamente en Mesoamérica como generalidad, sino también de manera particular en El Salvador, para inferir desde la arqueología y la antropología sobre la diferenciación de funciones o actividades de mujeres y hombres observables en los contextos excavados. Pero se ha hecho muy poco para establecer las relaciones que por género tienen las mujeres con los hombres en esos contextos.

Las teorías que se refieren a las diferencias biológicas entre hombres y mujeres y de cómo dichas teorías determinan o sirven de criterios impositivos para construir estructuras sociales, culturales y psicológicas en la antigüedad (Déleon Meléndez 1998: 2), han sido todavía poco desarrolladas y aplicadas en la arqueología centroamericana, una circunstancia todavía más acentuada en nuestro país.

No es la intención de este artículo ampliar estas teorías y tampoco aplicarlas ahora a los objetos de estudio materiales o contextuales (rasgos) registrados en Joya de Cerén; el resultado sería significativamente extenso, además de atrevido por el hecho de que el autor del presente trabajo no ha explorado todavía con éxito varias de esas teorías. Pero es una oportunidad para llamar la atención de colegas en la disciplina sobre algunos de esos materiales y contextos como potenciales indicadores arqueológicos de oficios femeninos y probables recursos para conceptualizar sobre arqueología de género.

En cuanto a este concepto, Déleon Meléndez (1998: 2), antropóloga guatemalteca, explica que la “teoría sexo-género se refiere al sistema institucionalizado que asigna o distribuye los recursos, las propiedades o privilegios

a las personas según los roles de género, culturalmente definidos”. Indica que el “término sexo se refiere a las diferencias biológicas entre hombres y mujeres. En cambio, género se utiliza para hacer referencia a las estructuras sociales, culturales y psicológicas que se imponen a estas diferencias biológicas” (Ibid.). Y continúa aseverando que “el concepto de género surge y se expande como categoría que en lo social corresponde al sexo anatómico y fisiológico. El género es el sexo socialmente construido” (Ibid.).

En ese sentido, vale la pena mencionar también una afirmación de Teresita De Barbieri en su trabajo *Sobre la categoría de género: una introducción teórico-metodológica*:

“...los sistemas de sexo-género son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferenciación sexual anatomofisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general al relacionamiento entre personas. En términos durkheimianos son las tramas de relaciones sociales que determinan las relaciones de los seres humanos en tanto personas sexuadas (en Déleon Meléndez 1998: 3)”.

Los sistemas de género son sistemas de poder, resultantes del conflicto social y que incluyen también la cooperación entre personas de sexos distintos, relaciones de afecto y el reconocimiento personal en la práctica social, hasta asuntos “tan fundamentales como la trascendencia de la muerte” (Ibid.).

El *género* es una parte crítica del cuerpo teórico-metodológico con el que puede estudiarse la situación de la

mujer en relación con la del hombre. Se trata de “un enfoque que busca conocer y entender las identidades personales y sociales que han sido atribuidas a los individuos mediante construcciones culturales que van más allá de las diferencias biológicas”. La arqueología de género intenta evaluar, de manera crítica, las relaciones que se establecieron entre mujeres y hombres en antiguas sociedades, entendiendo esto como algo fundamental para comprender la dinámica social (López y Rodríguez-Shadow 2011: 7).

Sin embargo, el carácter frecuentemente positivista de la arqueología y la concepción común entre muchos de sus profesionales de que el *género* es biológico y no cultural, han determinado que la disciplina no haya avanzado mucho en esta especialidad. Hay que entender que los objetos arqueológicos pueden ser expresiones de la negociación de relaciones de género, pues las relaciones en este sentido son construcciones culturales. Si se estudian las actividades femeninas y los símbolos asociados a ellas, se puede conocer la participación que las mujeres habrían tenido en los procesos de producción y reproducción de sus sociedades (Ibid.).

Walburga Wiesheu (2006: 142-147), en alusión a varios trabajos sobre el tema, menciona que el *género* puede ser la categoría social primaria para determinar asignación de tareas. Hay una conexión estrecha entre *género* y división del trabajo. Por ejemplo, ciertos rubros artesanales han figurado como claros marcadores de identidad de *género*; tal es el caso de la textilería, que en Mesoamérica ha sido comparada metonímicamente -de manera figurada - con los roles reproductivos de las mujeres. Advierte la autora, sin embargo, que debemos de tener mucho cuidado con nuestras atribuciones de *género* cuando estudiamos

contextos de producción; que debemos ser más flexibles con dichas atribuciones. Hay que darle énfasis a la presencia posible de esquemas particulares de trabajo cooperativo hombre-mujer en varios rubros artesanales dentro de las unidades domésticas, tanto de élite como de gente común. Debe haber más puntualidad en la detección de dichas unidades o moradas, así como de las áreas de actividad dentro de ellas.

En relación a la producción de tejidos y de cerámica, Wiesheu (Ibid.) acota sobre la suposición frecuentemente aceptada de que las mujeres intervienen en la producción de bienes utilitarios, mientras los hombres lo hacen en la producción de bienes suntuarios; pero observa que existen reportes en el mundo donde se menciona a los hombres participando de actividades de tejido y elaboración de cerámica, aunque sus instrumentos de trabajo, al igual que los productos, están diferenciados. Cuando se identifica patrones de producción numerosa (industria) o de carácter dependiente, se piensa en hombres; pero desde la arqueología se tiene dudas sobre talleres de producción específica, pues, en unidades domésticas mesoamericanas, hay evidencias de la simultaneidad de logros de altos volúmenes de producción especializada de tiempo completo y variedad en los productos.

Nos damos cuenta de cómo la arqueología, buscando explicar actividades y relaciones humanas básicas, recurre con frecuencia a la *unidad doméstica* (o unidad habitacional), la que puede definirse como la residencia de la unidad básica de producción, o sea de la familia. Puede estar compuesta por varios espacios, entre los que se incluye la casa-habitación o estructura de vivienda, agrupando

diversas áreas de actividad. Este último es el concepto que se refiere a la unidad mínima con contenido social en el registro arqueológico e implica una o varias actividades ligadas a procesos de trabajo o funciones específicas. Un *área de actividad*, pensándola en la dimensión de *cultura material*, es la «concentración y asociación de materias primas, instrumentos o desechos en superficies o volúmenes específicos, que reflejen actividades particulares» y suelen encontrarse delimitadas espacialmente por elementos constructivos. Es la unidad básica de análisis del registro arqueológico, pues se asume como reflejo de acciones particulares repetidas con carácter social y trasfondo funcional específico (Manzanilla 1986: 9-11).

Los conceptos anteriores son importantes para su consideración en estudios de género, porque permiten abordar el tema del grupo doméstico; esto es, el grupo de individuos que comparten el mismo espacio físico para comer, descansar, crecer, dormir, procrear, producir, entre otros (Manzanilla 1986: 14). Sweely (2003: 156) efectuó un trabajo en Joya de Cerén donde se aproxima a las actividades sugeridas por el conjunto de materiales en asociación a espacios dentro de las unidades habitacionales del sitio o en su exterior inmediato. Luego de revisar informes presentados por los proyectos hasta el año 1996, y en estrecha comunicación con Sheets (director de los mismos), la autora menciona que la investigación de relaciones interpersonales requiere del conocimiento del nivel de los hogares (casas de familia) como parte del análisis arqueológico; con ello, también de los valores de la sociedad para marcar las distinciones entre sus miembros.

Las unidades domésticas son espacios críticos para

el estudio de género; junto a la edad de los moradores (como dato posible de establecer), sus diversos elementos determinan las actividades y las relaciones entre los miembros de la familia que allí conviven; las experiencias de estos, en grupo familiar, conforman sus identidades. Por otro lado, existe en arqueología la frecuente consideración de que la unidad doméstica es unitaria; esto es, sus miembros buscan las mismas metas bajo las mismas estrategias, incluso compartiendo una sola cosmovisión. Nuevos trabajos desde la perspectiva de género, sin embargo, han sugerido desigualdades en la unidad doméstica, las que sesgan la distribución del trabajo y de la riqueza, de la autoridad para tomar decisiones, lo que da ventaja a unos miembros sobre otros. En tal dirección, la unidad habitacional o doméstica puede orientar estudios para entender las políticas dentro de ella, pero suele haber problemas metodológicos para abordar el tema: se toca más lo vinculante a los procesos de producción, que aquellos aspectos relacionados con el poder y la negociación de funciones y carga domésticas (Brumfiel 2011: 175-192, integrando la opinión de varios autores).

Sheets (1997: 110; 2000: 218-219; 2013: 45-53) ha presentado varios planteamientos al respecto desde las orientaciones teóricas de la arqueología familiar y la especialización artesanal, aplicados también a Joya de Cerén. La primera, que tiene antecedentes en la arqueología de patrones de asentamiento y la etnoarqueología, enfatiza aspectos rituales y cotidianos del grupo residente de una unidad doméstica, usualmente familias, para reconstruir funciones de producción, transmisión, redistribución, etc. Sheets (en Wilk y Rathje 1982) también menciona que los hogares (unidades habitacionales) en las sociedades sedentarias se reflejan profundamente en la *cultura material*,

facilitando la identificación de actividades familiares. Se define al hogar como la unidad intermedia entre el individuo y el vecindario, con el comportamiento enfocado dentro del espacio de estructuras de casa y sus alrededores.

La especialización artesanal, como la segunda orientación teórica arriba indicada (Ibid.), se refiere a los mecanismos de producción para el intercambio y tiene que ver estrechamente con la producción en el hogar; ha sido contrastada en Joya de Cerén, en tanto que algunas estructuras y espacios exteriores asociados sugieren que sus moradores estaban cosechando u obteniendo materia prima excedente para sus propias necesidades, por lo que habrían producido artefactos o alimentos para el intercambio local (dentro de la aldea misma) o regional (con San Andrés u otros centros mayores a través de éste).

Sweely (2003: 165-166) explica varios “cuadros” de interpretación en dicha aldea prehispánica, en los que las unidades domésticas pudieron ser escenarios de especialización artesanal. Por ejemplo, se refiere a los moradores de la unidad habitacional 1 como productores de masa de maíz (o quizá de alimentos preparados) para la persona (o las personas) que habría(n) ocupado la estructura 10, pues en aquella unidad se identificaron varias piedras de moler en posición de funcionamiento y es difícil pensar que se requiriera tanta piedra de moler de uso simultáneo en una sola morada para las necesidades familiares. En tal caso, se especula que la estructura 10 podría haber sido la sede para una cofradía.

La misma unidad habitacional 1 arrojó la mayoría de los malacates registrados hasta ahora en el sitio (cinco de ocho ejemplares); se trata de contrapesos de huso para torcer hilo

de algodón, elaborados en barro cocido, por lo que se especula que las mujeres residentes (se piensa siempre en féminas para el oficio) habrían producido mantas para el consumo o el intercambio local (Sheets 2013: 76-79). La sola presencia de estos artefactos ha sido considerada por arqueólogas y arqueólogos como un indicador de actividad textil en las unidades domésticas; pero también como evidencia material para asignar función doméstica a una estructura.

Una limitación en el caso, para sustentar definitivamente tal función textil en la unidad habitacional 1 de Joya de Cerén, está dada por la ausencia de otros objetos utilizados en el proceso del tejido (por ejemplo, lanzaderas, los tensores de la urdimbre o los mismos husos o varitas para colocar el malacate), teniendo en cuenta las características de conservación de rasgos culturales en el sitio. Como Sweely indica (Ibid.), quizá por tratarse tradicionalmente de objetos elaborados en madera, estos se habrían desintegrado con el calor o el fuego y no fueron identificados durante las excavaciones, aunque también existe la posibilidad de que estos instrumentos de trabajo hayan sido transportados con otros de gran valor utilitario o espiritual durante la huida del lugar.

Por su pequeño número, los malacates de Joya de Cerén no pueden ser, por ahora, objeto de estudio cuantitativo en cuanto a formas y diseños, buscando patrones decorativos vinculados a clase social o aspectos políticos, ideas de cosmovisión o carácter unitario de la unidad doméstica. Pero hay trabajos en otros lugares de Mesoamérica que intentan probar la utilidad de estos artefactos, relacionándolos con vajillas cerámicas y ciertas actividades en las que todos estos objetos se usan, para

establecer aquellos aspectos (Parsons 1972; Amaroli 1987; Ponciano 1988; Arroyo 1993; Cossich 2008; Brumfiel 2011, entre otros).

Las condiciones examinadas en la estructura 4, vinculada composicionalmente a la unidad habitacional 3 (que poseería la cocina parcialmente identificada como estructura 16), sugieren que perteneció a una familia “más rica” que la residente en la unidad habitacional 1. Aquella estructura, una bodega, almacenó gran cantidad de semillas de cacao y algodón; además, tuvo una parcela cultivada de maguey en su sector sur, por lo que investigadores y especialistas en el sitio aducen que miembros de dicha familia (¿mujeres, hombres o ambos?) habrían procesado intensivamente la fibra de las plantas en un sector del edificio y elaborado pita para el uso doméstico propio o para el intercambio (Sheets 1997: 110). Sweely (2003: 163) agrega que esa capacidad de producir excedentes destinados al intercambio pudo haber dado poder como “comerciantes” a los miembros de la unidad habitacional 3.

Las diferencias existentes entre estructuras y sus contenidos se relacionan de manera íntima con la especialización artesanal. Por los artefactos encontrados en la unidad habitacional 1 de Joya de Cerén se dice que sus moradores privilegiaron las actividades agrícolas y la producción de instrumentos de piedra, particularmente andesita. Se afirma tal cosa por el hallazgo de una “coa” (bastón plantador) en la casa (estructura 1), teniendo en cuenta igualmente que había una milpa junto al jardín de la cocina (estructura 11); y que se registró, además, un número importante de piedras de moler (Sheets 1997: 109).

En cuanto a la unidad habitacional 2 es probable que sus habitantes también estuviesen dedicados a actividades agrícolas y domésticas, pues allí se tienen malacates, vasijas de varias dimensiones con granos dentro y pintura en tinajas miniatura, además de cuentas de jade y hueso (Ibid.).

Sin embargo, todavía hace falta establecer el papel por género en todas estas actividades sugeridas en Joya de Cerén. Serra Puche (1996: 209-214) menciona que existe una considerable cantidad de fuentes bibliográficas sobre los problemas de identificación de género en arqueología, algunas de las cuales privilegian el análisis de entierros en tanto se tiene restos óseos de mujeres y hombres (especialistas en antropología física deberán establecer el sexo de los individuos) asociados a diversos artefactos.

En Joya de Cerén, lastimosamente, no han sido encontrados entierros humanos mediante excavaciones controladas en las construcciones del período Clásico desde que se iniciaron las investigaciones sostenidas en 1989, como para hacer comparaciones de aproximación y confirmar género a ciertos espacios. Ello se debe, en parte, a que no ha sido conveniente romper los pisos de las estructuras en su búsqueda, atendiendo el patrón de entierros para las áreas domésticas en Mesoamérica. En otras palabras, existe la posibilidad de que haya restos de individuos enterrados bajo las plataformas de las casas en la aldea prehispánica, lo que los fecharía preliminarmente en aquel período (Amaroli 2015: 195), pero habría que alterar la integridad de las estructuras para saberlo, algo que en Joya de Cerén es por ahora inconcebible.

Para el sitio Xochitécatl, excavado en la zona central mexicana, Serra Puche (1996: 215) menciona varios

indicadores arqueológicos —directos o indirectos— de un carácter femenino: figurillas femeninas (en ofrendas), malacates, entierros de mujeres y la integración de todo ello al entorno. Recuerda la autora (Ibid.) que el malacate es un elemento vinculante de la actividad femenina con la fertilidad y el agua. Los dioses en Mesoamérica habrían otorgado el don de hilar y tejer a la mujer, actividades exclusivamente femeninas que redundaron en beneficio de la familia y la comunidad, siendo una actividad muypreciada.

Malacates se encuentran por montones en los campos donde yacen extensos sitios arqueológicos en El Salvador y Mesoamérica, pero solo una pequeña parte de ellos son registrados por arqueólogas y arqueólogos en excavaciones controladas. En Joya de Cerén, como se mencionó en párrafos anteriores, se reportaron al menos ocho ejemplares, vinculados aparentemente a espacios domésticos.⁸ Todavía siguen usándose en muchos pueblos mesoamericanos, pero en territorio salvadoreño parece que dejaron de utilizarse hace más de dos décadas (Amaroli 1987; Mena 2008; Villatoro y Rodríguez 2012).

El *malacate* es un “instrumento de barro que consiste en un contrapeso que se coloca en la punta de una varilla larga hecha de madera, la cual sirve para enrollar la fibra y de tal manera hacer el hilo” (Arroyo 1993: 138). El término se origina de la palabra náhuatl “malacatl” (México), que significa caña para retorcer, lo que incluye el contrapeso y la varilla juntos, constituyendo la bobina, y no solamente

8 Estos datos corresponden a etapas previas de investigación al período de excavaciones esarrollado por MICULTURA entre 2018 y 2019, cuando —incluso— fue descubierta otra estructura (la No. 19) al sur del complejo doméstico 1. Los informes científicos de esa temporada todavía no han sido revisados por el autor y el inventario de artefactos mencionados en el presente artículo podría ser mayor.

el artefacto de barro, hueso o madera que se coloca en un extremo. Suele ser nombrado de otras maneras en varios lugares de Mesoamérica, pero en contextos arqueológicos de Guatemala y El Salvador es comúnmente registrado con el término arriba indicado (Cossich, 2008, p. 33).

Se estima, además, que la diferencia de peso y forma en estos artefactos sugiere diferencia en las fibras a torcer o embobinar, aduciendo que los malacates más pequeños o finos se usan en el proceso de fibras finas (generalmente algodón), mientras que los malacates más pesados o burdos son usados para hacer cordel de agave. El huso, manipulado con movimientos giratorios por la artesana, debe girar a cierta velocidad sobre una base generalmente cóncava, la que suele ser un cuenco cerámico (escudilla o tazón) o de jícara o morro; en ocasiones se ha encontrado tiestos (fragmento de vasija rota) sirviendo como dichas bases. Aunque la mayoría de los malacates son hechos en barro, los puede haber de madera, hueso y piedra caliza. También hay varias formas de emplear los husos: movido sobre el muslo (quizá el método más primitivo), con el huso empuñado o con el huso suspendido (Mirambell y Sánchez 1986: 52, 54; Cossich 2008: 34).

Las crónicas de españoles y criollos en Mesoamérica permiten conocer, con ciertos detalles, la importancia de la artesanía textil entre los pueblos originarios al momento de la conquista en el siglo XVI. Algunos de ellos se refieren explícitamente a los artefactos para tejer como del género femenino: “...y si eran hembras las que se bautizaba, aparejábanla todas las alhajas mujeriles, que eran aderezos para tejer y para hilar, como era huso y rueca y lanzadera, y su petaquilla, y vaso para hilar, etc., y también su huipilejo y sus naguas pequeñas”

(Sahagún en Cossich 2008: 56).⁹

Estas menciones y muchas otras sobre malacates y la parafernalia que hilar y tejer en algodón o maguey encontramos, se constituyen como argumentos de apoyo desde la etnohistoria, la etnografía y la etnoarqueología para vincular dichos objetos con los oficios de mujeres en el registro arqueológico. La identificación de los artefactos (cultura material) y su posterior análisis sustentan los intentos de aproximación a dichos oficios y las probables relaciones de estos con esquemas de organización del trabajo por género entre los pueblos originarios.

Como vemos, un punto de partida para discutir sobre arqueología de género sigue siendo el concepto de *cultura material*. Para López Hernández (2011: 43-44), es el recurso básico cuando queremos entender que los objetos están involucrados en el establecimiento de las diferencias de género. Los objetos son los “compañeros en la cosmovisión del *género* y proveen mensajes primordiales sobre la construcción, el rol y el efecto del género. De esta manera, la cultura material es un componente integral de la vida social. En los materiales pueden observarse contenidos en donde se muestra al género y es necesario entender que los pensamientos están detrás de la cultura material. De modo que es importante analizar cómo el mundo material determina, en alguna medida, la estructuración y constitución del pensamiento. La cultura material tiene una naturaleza activa.

Cuando se hace arqueología de género se puede ver la

9 El trabajo de Cossich presenta una amplia compilación de referencias en crónicas coloniales sobre oficios femeninos observados entre los grupos originarios de México, principalmente de naturaleza textil.

cadena que forman los objetos: de éstos se va a los símbolos y de los símbolos a los valores. Revisando estas cadenas se sabe «que los restos materiales están cargados de ideología que puede conocerse». Por medio de la *cultura material*, los arqueólogos pueden examinar la carga significativa que portan los objetos. De modo que a partir de ellos se puede dilucidar sobre: a) factores influyentes en la naturaleza de las relaciones entre hombres y mujeres; b) circunstancias en que mujeres y hombres practican influencias y poder; y c) maneras en que arreglos de género estructuran o afectan las respuestas del grupo ante ciertas condiciones sociales y ambientales. Por ello, cuando se excava debe ponerse especial atención en la distribución espacial de los artefactos, estructura y restos materiales, pues proveen información sobre el diario vivir y las prácticas rituales de los individuos (Ibid.).

Este enfoque nos ayudará a acercarnos a los espacios femeninos en las sociedades del pasado. Pero aplicar llanamente la perspectiva de género al objeto de estudio, sin considerar el contexto religioso, histórico y social en que vivieron los individuos que se desea estudiar, conduce a una construcción artificial; descontextualizar los datos, y aplicar esta visión sin atender la cosmovisión y la ideología de los pueblos, no produciría información fiable para entender adecuadamente las culturas (Ibid.).

Joya de Cerén nos ofrece extraordinarios contextos para hacer múltiples esfuerzos en la plataforma temática de la arqueología de género. Sabemos que, con esta visión, oficios masculinos también podrán ser mejor identificados y, en consecuencia, los correspondientes a mujeres serían mejor comprendidos en su relación con aquellos. Una

limitante para esos intentos en la antigua aldea prehispánica sigue siendo el todavía muy poco conocimiento sobre la comunidad entera. Se dice y se escribe mucho con lo visto hasta ahora en tan restringida área del sitio; pero, con toda seguridad, nuestras ideas del mismo basadas en una pequeña parcialidad, podrían cambiar drásticamente en unos años, cuando más estructuras vean nuevamente la luz del sol... y la de nuestros ojos sorprendidos.

Referencias

- Alas, R., Shönfeld de Reyes, D. y Sandoval, O.** (1999). *Síntesis de Técnicas Constructivas empleadas en la arquitectura prehispánica del Sitio Joya de Cerén. Joya de Cerén, El Salvador: Proyecto Iniciativa Maya.* Presentado a la Dirección de Patrimonio Cultural de El Salvador, San Salvador: mecanoscrito no publicado.
- Albarracín-Jordan, J. y Valdivieso, F.** (2013). *Pasado, presente y futuro de la arqueología en El Salvador. Identidades, Año 4, No. 6, 59-93.*
- Amaroli, P.** (1987). *Informe preliminar de las excavaciones arqueológicas en Cara Sucia. Departamento de Ahuachapán, El Salvador. Capítulo VII.* Presentado a la Dirección de Patrimonio Cultural de El Salvador, San Salvador: mecanoscrito no publicado.
- Amaroli, P.** (2015). *Arqueología de El Salvador.* San Salvador: FUNDAR.
- Anderson, B., y Zinsser, J.** (2009). *Historia de las Mujeres. Una historia propia.* Barcelona: Crítica.

- Andrews, V., W.** (1986). *La arqueología de Quelepa*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Arroyo, B.** (1993). “Malacates de Balberta”, en Frederick Bove, et. al. (Eds.). *El Proyecto Balberta. La transición entre el Formativo Terminal y el Clásico temprano en la Costa Pacífica de Guatemala*. (Pp. 137-143). Pittsburgh, EUA: University of Pittsburgh.
- Bello Suazo, G.** (1999). “Identidad nacional y memoria colectiva: elementos para su discusión”. En Óscar Martínez Peñate (Ed.), *El Salvador. Sociología general* (pp. 55-66). San Salvador: Editorial Nuevo Enfoque.
- Browning, D.** (1982). *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: Dirección de Publicaciones.
- Brumfiel, E. M.** (2011). “Política doméstica en el México posclásico: variabilidad y estandarización en los motivos decorativos”, en M. López Hernández y M. J. Rodríguez-Shadow (Eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, (pp. 175-192). Puebla, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Cobos, R.** (1994). *Síntesis de la arqueología de El Salvador (1850-1991)*. San Salvador: Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Dirección General de Publicaciones e Impresos.
- CONCULTURA / The Getty Conservation Institute** (2000). *Iniciativa Maya, Joya de Cerén, El Salvador, campaña de marzo-abril. Analysis of the Structures and Preliminary Assessment*. San Salvador: Presentado a la Dirección de Patrimonio Cultural; mecanoscrito no publicado.
- Cossich, M.** (2008). *Malacates. Análisis del material de la Costa Sur y del Atlas Arqueológico de Guatemala*. Tesis de

Licenciatura en Arqueología, Escuela de Historia, USAC, Guatemala.

Déleon Meléndez, O. (1987). “Criterios fundamentales para la comprensión y valoración de la cultura popular o culturas populares”. *Tradiciones de Guatemala*, 27, 9-18.

Déleon Meléndez, O. (1998). “Mujer indígena y cultura popular tradicional: Protagonista en la conservación y transmisión. (Un planteamiento teórico y una propuesta de investigación desde una perspectiva de género)”. *Tradiciones de Guatemala*, 49, 1-14.

Dixon, C. (2011). Rethinking southeast Maya agricultura: A view from the manioc fields of Joya de Cerén, El Salvador. *La Universidad*, No. 14-15, 215-227.

Escamilla, M. (2015). ¿Arqueología Salvadoreña? Una utopía en construcción. *Entorno*, No. 58, 61-67.

Fowler, Jr., W. (1995). *El Salvador. Antiguas civilizaciones*. San Salvador: Banco Agrícola Comercial de El Salvador.

Gutiérrez, E. S. (1989). *Cocinas comunales asociadas con agricultura intensiva (sistema de irrigación) en el sitio arqueológico Kaminaljuyú/San Jorge, Guatemala*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela de Historia, USAC, Guatemala.

Hartman, C. V. (2001). Reconocimiento etnográfico de los Aztecas de El Salvador. *Mesoamérica*, 21, 146-191.

Kottak, C. P. (2006). *Antropología Cultural*. Madrid: McGraw Hill.

La Prensa Gráfica (2019). <https://www.laprensagrafica.com/cultura/Estos-son-los-nuevos-hallazgos-encontrados-en-Joya-de-Ceren-20190524-0387.html>

- Lara Martínez, C. B.** (1993). Consideraciones sobre la problemática indígena en El Salvador. *Boletín del Departamento de Antropología*, año V, n.º 6. San Salvador: Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Dirección General del Patrimonio Cultural.
- Lara Martínez, C. B.** (1994). *Salvadoreños en Calgary: El proceso de configuración de un nuevo grupo étnico*. San Salvador, El Salvador: Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Dirección General del Patrimonio Cultural.
- Lara Martínez, C. B.** (2005). La dinámica de las identidades en El Salvador. *ECA*, mayo-junio, 1-20.
- Longyear, III, J.** (1944). Archaeological Investigations in El Salvador. *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, vol. 9, No. 2. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University.
- López Hernández, M.** (2011). La perspectiva de género en arqueología. En M. López Hernández y M. J. Rodríguez-Shadow (Eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp. 35-48). Puebla, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- López Hernández, M. y Rodríguez-Shadow, M. J.** (2011). Presentación. En M. López Hernández y M. J. Rodríguez-Shadow (Eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp. 7-14). Puebla, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Manzanilla, L.** (1986). Introducción. En L. Manzanilla (Ed.), *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*, (pp. 9-18). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Serie Antropológica, 76.

- McKee, B.** (1995). La reutilización de materiales arqueológicos en el sitio Cerén, El Salvador. En J.P. Laporte y H. Escobedo (Eds.), *VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1994*, (pp. 79-90). Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Ministerio de Cultura y Deportes, IDAEH, Asociación Tikal.
- Mena, G.** (2008). *Presencia del malacate en la producción textil artesanal salvadoreña*. Tesis de licenciatura no publicada, Arqueología, UTEC, San Salvador.
- Ministerio de Cultura y Comunicaciones** (1985). *Etnografía de El Salvador*. San Salvador: Departamento de Etnografía, Departamento de Investigaciones, Dirección de Patrimonio Cultural, Dirección de Publicaciones.
- Mirambell, L. y Sánchez, F.** (1986). *Materiales arqueológicos de origen orgánico: textiles*. México, D.F.: INAH, Cuaderno de Trabajo 30.
- Paredes, F. y Erquicia, H.** (2013). Los conceptos de pasado histórico, Estado y patrimonio como elementos indispensables para la elaboración de una biografía crítica de la arqueología salvadoreña. *Identidades*, Año 4, No. 6, 9-31.
- Parsons, M.** (1972). Spindle Whorls from the Teotihuacan Valley, Mexico. *Miscellaneous Studies in Mexican Prehistory*, No. 45, 45-79.
- Politis, G.** (2002). Acerca de la etnoarqueología en América del Sur. *Horizontes Antropológicos*, año 8, No. 18, pp. 61-91.
- Ponciano, E.** (1988). *Un sector habitacional Clásico Tardío, Sitio Arqueológico Flamenco, Retalhuleu, Guatemala*. Tesis

de licenciatura no publicada, Arqueología, USAC, Guatemala.

Rivas, R. (2015). *Antropología en El Salvador. Un recorrido histórico y descriptivo*. San Salvador: Editorial Universitaria.

Santillán, P. (1986). La Vivienda en las Tierras Bajas Mayas. En L. Manzanilla (Ed.), *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad* (pp. 399-423). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Serie Antropológica, 76.

Serra Puche, M.C. (1996). Evidencias e indicadores arqueológicos de la presencia femenina en Xochitécatl, Tlaxcala, México. *Anales de Antropología*, vol. 33, (pp. 207-236). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Sharer, R. (1978). *The Prehistory of Chalchuapa, El Salvador*. Philadelphia, USA: University of Pennsylvania Press.

Sheets, P. (1984). The Prehistory of El Salvador: An Interpretative Summary. En F. Lange y D. Stone (Eds.), *The Archaeology of Lower Central América* (pp. 275-294). Albuquerque: University of New México Press.

Sheets, P. (1997). Educación, conservación de arquitectura y artefactos e investigaciones multidisciplinarias en Joya de Cerén, El Salvador. En J. A. Valdés (Ed.), *Criterios de Intervención Arqueológica en Ciudades Mayas* (pp. 103-116). Guatemala: IDAEH, Ministerio de Cultura y Deportes.

Sheets, P. (2000). Provisioning the Ceren Household. *Ancient Mesoamerica*, 11, 217-230.

- Sheets, P.** (2011). Resumen de las investigaciones geofísicas y arqueológicas al sur de Joya de Cerén, 2007. *La Universidad*, No. 14-15. San Salvador: Editorial Universitaria.
- Sheets, P.** (2013). *Joya de Cerén. Patrimonio Cultural de la Humanidad. 1993-2013*. San Salvador: Editorial Universitaria.
- Sheets, P.** (2018). Cuatro Décadas de Investigaciones en Joya de Cerén. En *Patrimonio, Cultura e Identidad: 1978 a 2018*, pp. 23-43. San Salvador: UTEC.
- Sheets, P., et. al.** (1991). *Arqueología Doméstica en Joya de Cerén*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, Ministerio de Educación.
- Schönfeld de Reyes, D.** (1999). *Historia de las Excavaciones (Joya de Cerén)*. El Salvador: Coordinación de Arqueología, Dirección de Investigaciones, Dirección de Patrimonio Cultural, CONCULTURA. Mecanoscrito inédito.
- Simmons, S. E.** (1996). *The households of Cerén: Form and function in Middle Classic period El Salvador*. Tesis doctoral, University of Colorado, USA .
- Sweely, T. L.** (2003). Gender, space, people and power at Ceren, El Salvador. En T. Sweely (Ed.), *Manifesting Power. Gender and the interpretation of power in archaeology*. Third edition (first at 1999), (pp. 155-171). New York, USA: Routledge.
- UNESCO.** (1982). *Declaración de México sobre las Políticas Culturales. Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales*. México.

- Valdivieso, F.** (2010). Remembranzas de un departamento de Arqueología con los primeros arqueólogos formados en El Salvador. *Kóot*, Año 1, No. 2, 77-99.
- Valdivieso, F.** (2016). Lo urbano y lo rural: dos realidades distintas para la interpretación del pasado reciente en El Salvador desde la perspectiva arqueológica. *Revista de Humanidades*, 49-84.
- Villatoro, I. y Rodríguez, M.** (2012). *El telar de cintura de Panchimalco: Reducto de la producción textil tradicional de El Salvador*. Informe de investigación para el curso Centroamérica Precolombina, Antropología Sociocultural, Universidad de El Salvador, San Salvador.
- Wiesheu, W.** (2006). Arqueología de género y patrones de especialización artesanal. *Cuiculco*, año/vol. 13, n.º 036, 139-149.
- Zier, C.** (1983). The Cerén Site: A Classic Period Maya Residence and Agricultural Field in the Zapotitán Valley. En P. Sheets (Ed.), *Archeology and Volcanism in Central America* (pp. 119-143). Austin, Tex., USA: University of Texas Press.

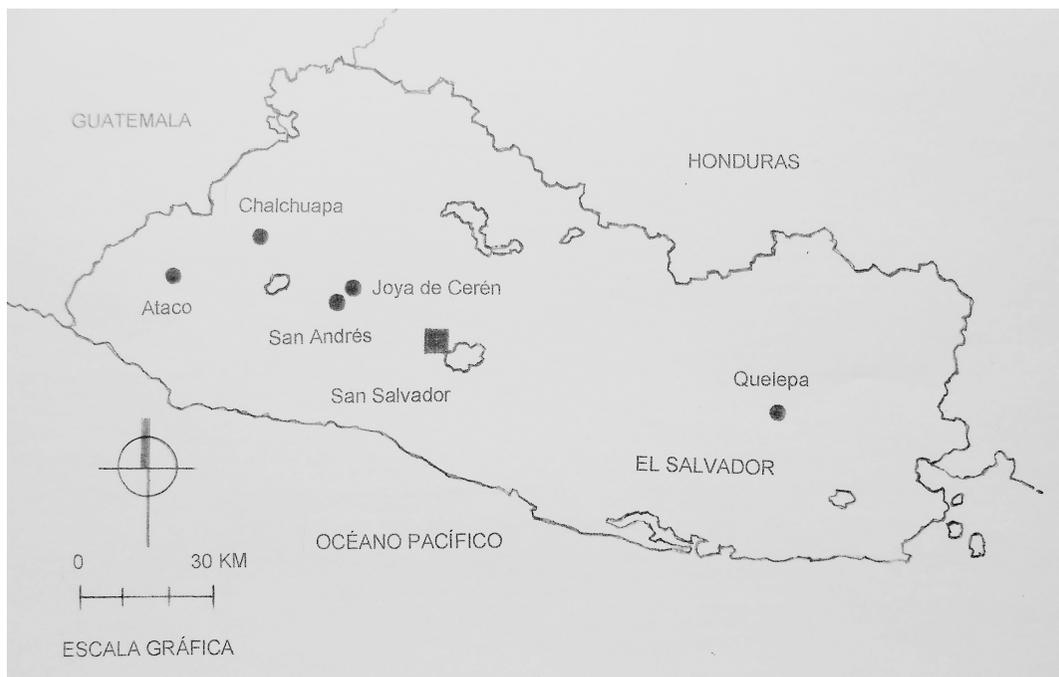


Ilustración 7. Joya de Cerén, ubicación de la aldea arqueológica en territorio salvadoreño.

Véase la cercanía con San Andrés, el sitio mayor en el valle de Zapotitán.

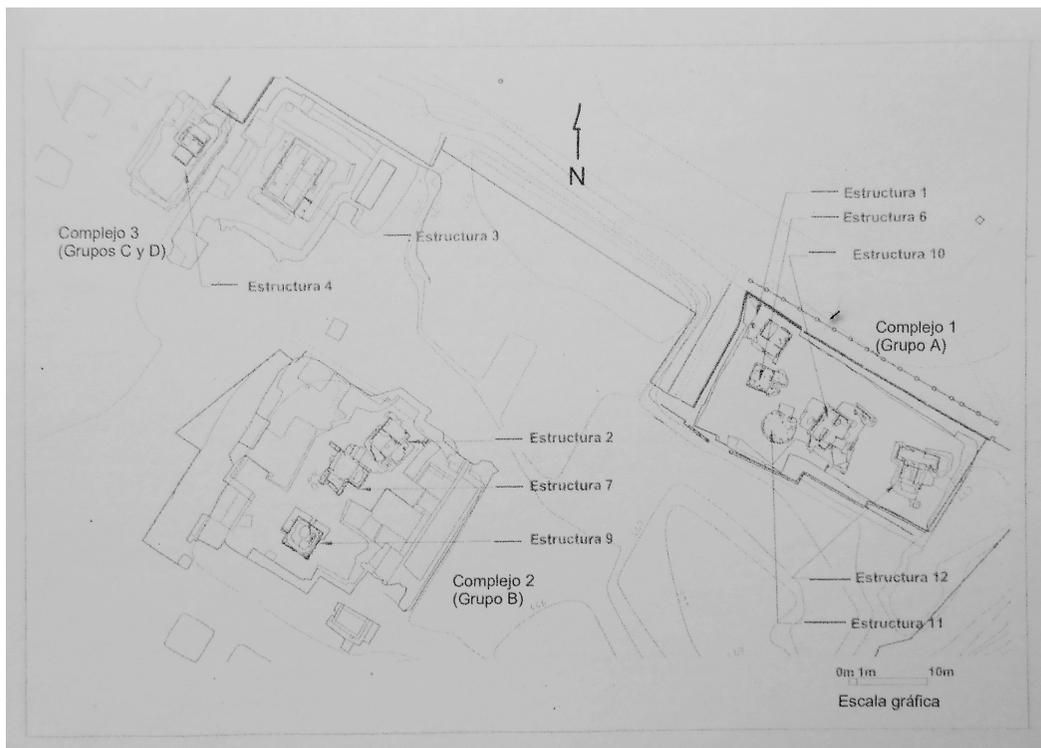


Ilustración 8. Joya de Cerén, plano de complejos de estructuras (Adaptado de CONCULTURA / The Getty Conservation Institute, 2000)



Ilustración 3. Estructura 1 (casa de habitación, al fondo de la imagen); estructura 6 (al centro) y estructura 11 (de planta circular, en primer plano). La primera de ellas habría sido usada como casa de habitación; la segunda, como bodega; la última mencionada era cocina (se observan las piedras que sostenían vasijas para preparar alimentos). Los surcos al lado izquierdo de la imagen, obtenida desde el lado sur del conjunto, muestran la ubicación de la milpa en el sector (foto del autor).



Ilustración 4. Estructura 12 (en primer plano, vista desde el nororiente), posiblemente de uso ritual; la estructura 10, al fondo, habría sido un espacio de preparación de alimentos durante actividades rituales; una especie de “casa de cofradía” (foto del autor).



Ilustración 5. Complejo 2 de Joya de Cerén, visto desde el norte. En primer plano, a la izquierda, se observa la estructura 2; a la derecha y al centro, con las paredes colapsadas, la estructura 7; al fondo y derecha, la estructura 9 (baño de vapor). Bajo los bloques cuadrangulares de ceniza, a la izquierda, hay restos de una milpa (foto del autor).



Ilustración 6. Estructura 3, vista desde el nororiente. Véase la robustez de sus paredes y la presencia de pequeños nichos interiores en la del costado poniente. La puerta de ingreso está sellada por ceniza y arena volcánicas lanzadas por Loma Caldera, posiblemente en el siglo VII después de Cristo (foto del autor).

Levantamientos Indígenas y Campesinos en El Salvador

PRIMERA PARTE

Raymundo Calderón Morán

Resumen

El propósito del presente trabajo es mostrar en términos generales el trasfondo o lo que en palabras del historiador guatemalteco Severo Martínez Peláez conformó las causas profundas de un conflicto que se tradujo en un amplio levantamiento indígena entre fines de 1832 y principios de 1833 en la región de los nonualcos. Este trasfondo que se alimentó desde los viejos tiempos del régimen colonial estalló apenas transcurrido un poco más de una década de haberse producido la separación del Reino de Guatemala con España y generarse un profundo vacío de poder. Las comunidades indígenas se encontraron ante una nueva situación en tanto que lo que a ellas les importaba era conservar lo poco que se había ganado después de tres largos siglos de dominio español. Atentar contra esto implicó desencadenar un conflicto pero las nuevas elites no pararon en mientes, pues además de amenazar el statu quo de estas comunidades implementaron medidas que tocaron directamente su ya maltrecha economía (ley de contribución directa) y las levas o reclutamiento forzoso, que actuaron como causas desencadenantes de la sublevación.

Si bien el levantamiento liderado por Anastasio Aquino fracasó la problemática no concluyó con la ejecución del caudillo nonualco y el malestar indígena continuó reflejándose en diversos levantamientos a lo largo del

siglo XIX, aunque ciertamente no con la misma intensidad, pero es un indicativo de que a las nuevas elites nunca les interesó resolver el asunto indígena, lo que generó que las comunidades buscaran establecer diversas alianzas políticas y participativas como un mecanismo de supervivencia y de lograr beneficios.

En general este es el panorama del siglo XIX que se vio envuelto en diversas luchas de grupos de interés que buscaban el poder y donde tanto indígenas como ladinos fueron partícipes y protagonistas de la vida política.

Abstract

The purpose of this paper is to show in general terms the background or what, in the words of the Guatemalan historian Severo Martínez Peláez, formed the root causes of a conflict that resulted in a broad indigenous uprising between the end of 1832 and the beginning of 1833 in the region of the nonualcos. This background that was fed from the old days of the colonial regime exploded just a little over a decade after the separation of the Kingdom of Guatemala with Spain and generated a deep power vacuum. The indigenous communities found themselves faced with a new situation as what mattered to them was conserving the little that had been gained after three long centuries of Spanish rule. Attempting against this implied unleashing a conflict, but the new elites did not stop at it, because in addition to threatening the status quo of these communities, they implemented measures that directly affected their already battered economy (direct contribution law) and conscriptions or forced recruitment, which acted as triggering causes of the uprising.

Although the uprising led by Anastasio Aquino failed, the problem did not end with the execution of the nonualco caudillo and the indigenous discontent continued to be reflected in various uprisings throughout the 19th century, although certainly not with the same intensity, but it is an indication that the new elites were never interested in resolving the indigenous issue, which led the communities to seek to establish various political and participatory alliances as a survival mechanism and to achieve benefits.

In general, this is the panorama of the 19th century, which was involved in various struggles between interest groups seeking power and where both indigenous people and ladinos were participants and protagonists of political life.

Introducción

El asunto de los levantamientos indígenas y campesinos en El Salvador en los siglos XIX y XX tiene su primera expresión a fines de 1832 y principios de 1833 con la rebelión de los nonualcos y su figura principal, Anastasio Mártir Aquino San Carlos. Posteriormente y durante el siglo XIX la historia registra otros alzamientos (por ejemplo entre 1841 y 1871 ocurrieron 13 revueltas indígenas que tuvieron como epicentro las regiones de Izalco, Nonualco y Cojutepeque). En el siglo XX el panorama es impactante al registrarse en 1932 uno de los hechos más trágicos de nuestra historia, y entre las décadas de 1970 y 1990 el conflicto armado que se dio en el país y que involucró de manera directa el movimiento campesino como uno de los actores que hicieron posible esta guerra.

Es claro entonces que tanto indígenas como campesinos han participado en diversos momentos como

actores de la historia política y social de este país, en algunos casos bajo la bandera de reivindicar derechos negados históricamente, entre ellos el grave asunto del despojo de las tierras o el trato discriminatorio a que fueron sometidos, y en otros, por mostrarse afectos a la causa de un caudillo o establecer alianzas con diferentes facciones de la elite o por disputas internas por el poder local, como aconteció en varias de las revueltas indígenas del siglo XIX. No es el propósito de este trabajo entrar en detalle de todos y cada uno de los levantamientos que se dieron a partir de 1833, por las proporciones de investigación que ello requeriría, sistematización y análisis. Sin duda es un trabajo pendiente para la investigación histórica en nuestro país que acusa al momento muchos vacíos todavía no cubiertos o insuficientemente explicados.

En este sentido para el presente trabajo sólo se abordarán tres de los levantamientos más conocidos por la historia y la tradición: los sucesos de 1833 o lo que se conoce como el levantamiento de los nonualcos asociados a su líder Anastasio Aquino; el levantamiento indígena-campesino de 1932, cuya huella en la historia del siglo XX constituye un parteaguas en El Salvador moderno; finalmente el involucramiento de las masas campesinas previo y durante la guerra civil (1970-1992).

Como asienta Segundo Montes (1988) se trata de “tres grandes alzamientos campesinos, aunque de muy diversa índole y en épocas muy diferentes”, optando por llamar a éste último “revolución campesina”. No está fuera de contexto en este caso el afirmar que estos alzamientos guardan en cierto sentido similitudes pero asimismo fuertes diferencias. En efecto, los sucesos de 1833 guardan con los

de 1932 el vínculo del factor identitario de la etnicidad y lo autonómico, entre otros factores, pero ambos hechos, por otra parte, se dieron en contextos completamente diferentes. No existía, por ejemplo, al acaecer los hechos de 1833 el Estado nacional, pero sí ya existía cuando se dieron los sucesos de 1932.

Un tanto similar puede sostenerse con los acontecimientos de 1970-1992, cuyo contexto internacional tuvo como escenario la guerra fría e internamente el cierre de los espacios de participación en los escenarios político, social y económico. Entonces se trata de tres coyunturas que se conjugan en una “larga duración” (Braudel 1990: 60-76), pero cada una de ellas con su especificidad y dinámica propias.

Por cuestión metodológica y de exposición en esta primera parte sólo se abordará la rebelión de los nonualcos dejando para una segunda y tercera parte los sucesos de 1932 y el involucramiento de las masas campesinas en el periodo 1970-1992 respectivamente.

Los sucesos de 1833

Estos hechos que se sucedieron pocos años después de la independencia de 1821 acaecieron en 1833, es decir, no había transcurrido demasiado tiempo de la separación del Antiguo Reino de Guatemala respecto de España cuando la etnia indígena de los nonualcos asentados en el actual Departamento de La Paz se levantaron bajo la conducción de una figura emblemática, Anastasio Mártir Aquino o el indio Anastasio Aquino como se le conoce por la tradición.

Sobre Aquino, Jorge Arias Gómez dedicó un buen número de páginas conducentes a valorar su trascendencia

en la historia nacional, no dudando en llamarle “Héroe Nacional”. (2003: 207-224). Esta valoración y rescate de Aquino como Héroe Nacional data de 1964 cuando Arias Gómez publicó un trabajo en la revista *La Universidad* sobre el legendario nonualco (1964: 61-112¹), en contraposición a los puntos de vista y visiones de autores de clara tendencia liberal como José Antonio Cevallos (1961) y Rafael Reyes (1920) en el siglo XIX, y Salvador Calderón Ramírez (1955) en el siglo XX, cuyos planteamientos determinaron en buena medida la historia oficial y la tradición.

Paralelamente Julio Alberto Domínguez Sosa (1984) emprendió en la misma línea de deconstrucción sobre los sucesos de 1833 uno de los trabajos más conocidos sobre el tema, planteando que el levantamiento de las tribus nonualcas, tal como lo consideran Jorge Arias Gómez y David Luna De Sola, obedeció a razones estructurales ligadas con el sistema de explotación y sometimiento de las masas indígenas y que constituían la norma en el régimen colonial, así como a situaciones concretas propias del contexto de la época o lo que llamaríamos las causas inmediatas del levantamiento.

Este enfoque alternativo en cuanto a la manera de plantear estos sucesos generó una nueva concepción acerca de estos hechos al punto de trascender hasta la literatura.¹ Asimismo, el doctor Alejandro Dagoberto Marroquín (1964, 2011), un insigne intelectual de izquierda con trayectoria en Universidades de México, había cuestionado el quehacer de los intelectuales liberales y de sus seguidores en lo relativo a los sucesos de 1811 y 1821. Puede afirmarse que

1 Matilde Elena López: “*La Balada de Anastasio Aquino*”. También Roque Dalton: “*Las historias prohibidas del Pulgarcito*” y Napoleón Rodríguez Ruiz con su obra dramática “*Anastasio Rey*”.

con esta confluencia de pensamiento se da pábulo a una nueva corriente alejada de la tradición oficial que busca enlazar la historia con las transformaciones sociales que las clases subalternas venían reclamando. La figura de Aquino adquiere en este orden otro estatus y otra trascendencia que nunca los tuvo según la tradición liberal. En la actualidad la labor de investigación que hacen los académicos de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad de El Salvador y el Instituto de Investigaciones Históricas ha renovado esta temática y ha abonado con bibliografía historiográfica de trascendencia para este y otros temas.²

Pero fuera de todas estas consideraciones, no cabe duda que el levantamiento de los nonualcos en 1833 marca el inicio de las rebeliones de posindependencia y, por la naturaleza del hecho, es trascendente para la historia nacional, y en ese sentido es que valorar estos sucesos y contribuir a su explicación también es contribuir a la identidad de El Salvador y a su correspondiente desmitificación.

Por tanto, la tarea que se abordará a continuación se relaciona con estas causas mediatas o de orden estructural, por un lado, e inmediatas o de orden coyuntural, por otro, que mencionan nuestros autores y que dieron pie para que el levantamiento conocido por la tradición como *levantamiento de los nonualcos* se produjera entre fines de 1832 y principios de 1833.

2 Uno de los autores que ha tratado en profundidad la temática de los nonualcos es Carlos Gregorio López Bernal. *“El levantamiento de los indios nonualcos en 1832. Hacia una nueva interpretación”*. Asimismo *“El levantamiento indígena de 1846 en Santiago Nonualco. Conflictos locales, etnicidad y lucha de facciones en El Salvador”*. Otro de esos autores es José Alfredo Ramírez Fuentes. *“Anastacio (sic) Aquino: Icono histórico de los nonualcos”*.

Causas mediatas e inmediatas del levantamiento de 1833

Desde que inicia la conquista española en tierras centroamericanas los indígenas fueron sometidos por la vía de la encomienda, el sistema de trabajos forzados y la esclavitud a las más duras faenas, pues “tierra y hombres” fueron vistos por los conquistadores que llegaron como un merecido premio a sus esfuerzos. De aquí que la Corona española en agradecimiento a estos esfuerzos que implicaron la destrucción de pueblos completos y el exterminio de su gente, otorgara sin vacilación “encomiendas” a los nuevos señores que llegaron allende el mar.

El lapso de 1520 a 1540 fue suficiente para demostrar la crueldad de los nuevos señores tal como se refiere en la Relación de la destrucción de las Indias³ y en el Memorial de Sololá o la destrucción del Señorío Kaqchiquel.⁴ La Corona, con el apoyo de las Órdenes Religiosas, y ante esta situación, trató de suavizar con base en un marco legal la esclavitud de los indígenas decretando Las Leyes Nuevas, las cuales fueron pregonadas en Santiago de Guatemala en mayo de 1544. En efecto, el 26 de mayo de 1548 el Licenciado Alonso López de Cerrato tomó posesión por decreto real de la Audiencia de los Confines aboliendo la esclavitud indígena, erigiendo los primeros cabildos en los pueblos de indios y los primeros corregimientos. Pero la distancia entre la metrópoli y las nuevas colonias, además de las intrigas y el derecho de conquista que argüían los conquistadores hizo difícil continuar con la observancia de estas leyes y otras que se decretaron posteriormente, y en los hechos,

3 Fray Bartolomé de Las Casas: “*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*”, 2001.

4 “*Memorial de Sololá. Anales de los Kaqchiqueles*”.

fueron retorcidas a conveniencia. Por ejemplo, la práctica del soborno que muchos funcionarios reales recibían complacientemente.

De esta manera los indígenas continuaron sometidos a diversas formas de explotación y abusos y no obstante que en muchísimas ocasiones interpusieron recursos ante la Real Audiencia, por lo general estos procesos no les favorecieron. A guisa de ejemplo, Severo Martínez Peláez refiere cómo el pueblo de indios de Ahuachapán, al ver invadidas sus tierras por intrusos de origen ladino, elevaron un Memorial o Escrito ante el Fiscal de la Real Audiencia, sin que los resultados les hayan favorecido (Martínez Peláez 1994: 405-406). Si esto sucedía con intrusos ladinos, ¿qué podría esperarse que sucediera cuando se trataba de descendientes de los conquistadores, altos funcionarios civiles, militares, eclesiásticos o hacendados?. En otras palabras, los trabajos forzados continuaron y la esclavitud sólo se disfrazó con otras formas o métodos de explotación como el “repartimiento” y la “tributación”. Y si bien es cierto, por otra parte, que las leyes de indias establecían el derecho de los pueblos de indios a la tierra, ello no implica que los abusos y el hambre de tierras no estaban presentes. Para el caso de El Salvador el estudio de David Browning sobre el régimen de la tierra (uso y tenencia) durante el período colonial muestra claramente estos abusos y cómo el hacendado gradualmente se va posesionando de la tierra para expandir el cultivo del añil (Browning 1987: 144-225).

Pero para el objeto de nuestro estudio que tiene que ver con los levantamientos indígenas y campesinos, no basta que se diga que la conquista y colonización generó esclavitud, abusos desmedidos, explotación y robo de la tierra, sino que

paralelamente también generó “resistencia” de diversas formas y esto desde los mismos inicios de la conquista. Los historiadores Kramer, Lovell y Lutz definen la resistencia como la lucha continua en respuesta a los esfuerzos de conquista (1993). En efecto, esta lucha estuvo presente desde los inicios de la conquista y en algunas ocasiones de resistencia pasó a ser revuelta, sublevación o motín. En otras ocasiones, según el historiador William Sherman hay evidencia de que los mismos españoles provocaron rebeliones durante la primera fase de la conquista para justificar la esclavitud (en Kramer, Lovell y Lutz 1993).

La historiadora costarricense Elizabeth Fonseca Corrales (1993) puntualiza más al detalle los movimientos de resistencia indígena en la primera fase de la conquista y refiere que “Los primeros movimientos de resistencia fueron de carácter defensivo; se trataba de acciones dirigidas por las sociedades indígenas contra los grupos de conquistadores que intentaban someterles a la dominación colonial. La resistencia adoptó formas variadas, armadas y no armadas. Entre las no armadas destacan la negativa a informar y la desinformación; se negaban a declarar sobre rutas, pueblos, existencia de minas, a veces hasta a cambio de la vida... Otra forma de resistencia no armada, muy frecuente, fue la huida a las montañas. Durante la conquista militar las aldeas eran abandonadas y, en ocasiones, después de ser quemadas y los cultivos destruidos, sus habitantes se trasladaban a zonas montañosas, de difícil acceso para los españoles... La resistencia armada incluyó diversos tipos de operaciones; según las posibilidades de los indígenas, emplearon trampas, realizaron emboscadas y se enfrascaron en grandes batallas...”⁵ En las zonas montañosas centrales

5 La conquista del actual territorio de El Salvador en 1524 cuando el

de Honduras y El Salvador, los indígenas resistieron largo tiempo el dominio español, poniéndose a salvo en

Adelantado Pedro de Alvarado incursiona por el occidente registra una de las batallas de resistencia que fue descrita por el mismo Adelantado en una de sus Cartas de Relación que envió a Hernán Cortés. Dice en dicha Carta: “...me partí a otro pueblo que se dice Acaxual donde bate la mar del sur en él, y ya que llegaba a media legua del dicho pueblo, vi los campos llenos de gente de él, con sus plumajes y divisas, y con sus armas defensivas y ofensivas, en mitad de un llano, que me estaban esperando, y llegué dellos hasta un tiro de ballesta, y allí me estuve quedo hasta que acabó de llegar mi gente; y desde la tuve junta, me fui obra de medio tiro de ballesta hasta la gente de guerra, y en ellos no hubo ningún movimiento ni alteración, a lo que yo conocí; y parecióme que estaban algo cerca de un monte, donde se me podrían acoger; y mandé que se retrajese toda mi gente, que éramos ciento de caballo, y ciento y cincuenta peones, y obra de cinco o seis mil indios amigos nuestros; y así, nos íbamos retrayendo; y yo me quedé en la rezaga, haciendo retraer la gente; y fue tan grande el placer que me hubieron, desde me vieron retraer, que me vinieron siguiendo hasta llegar a las colas de los caballos y las flechas que echaban pasaban en los delanteros; y todo aquesto era en un llano que para ellos ni para nosotros no había donde estropezar. Y cuando me vi ratraído un cuarto de legua, adonde a cada uno le había de valer las manos, y no el huir, di vuelta sobre ellos con toda la gente, y rompimos por ellos; y fue tan grande el destrozo que en ellos hicimos, que en poco tiempo no había ninguno de todos los que salieron vivos; porque venían tan armados, que el que caía en el suelo no se podía levantar, y son sus armas unos cosetes de tres dedos de algodón, y hasta en los pies, y flechas y lanzas largas; y en cayendo, la gente de pie los mataba todos. Aquí en este reencuentro me hirieron muchos españoles, y a mí con ellos, que me dieron un flechazo que me pasaron la pierna, y entró la flecha por la silla, de la cual herida quedo lisiado, que me quedó la una pierna más corta que la otra bien cuatro dedos; y en este pueblo me fue forzado estar cinco días por curarnos, y al cabo dellos me partí para otro pueblo...” (Segunda Carta de Relación enviada por el Adelantado Pedro de Alvarado a Hernán Cortés desde Iximché o Tecpán-Guatemallan fechada el 28 de julio de 1524). Don Jorge Lardé y Larín amplía esta versión y señala que hacia esa época el cacique pipil de Acaxual (Acaxutla) era *Atonal*, quien no solamente era considerado el primer soldado de la nación pipil en el Señorío de los Izalcos sino quien dirigió la batalla de Acaxual en contra de los conquistadores españoles y sus aliados indios que le acompañaban. Refiere Lardé y Larín que *Atonal* había organizado en esta población marítima la más formidable resistencia que opusieron los centroamericanos a los españoles y fue quien enclavó una flecha en la pierna izquierda del Adelantado dejándole muy mal y con muchos meses de recuperación. También el cacique *Atonal* perdió la vida en esta batalla de resistencia (Jorge Lardé y Larín. “ATONAL”, pp. 102-105).

montañas fuertemente fortificadas, denominadas ‘peñoles’, donde habían logrado hacer acopio de armas y víveres, y poner a salvo a ancianos, mujeres y niños... La única manera de enfrentar a los indios refugiados en sus peñoles era sitiarlos.⁶ Los conflictos se alargaban hasta tanto los indios se quedaran sin víveres, o los españoles se atrevieran a realizar acciones verdaderamente intrépidas para tomarlos... En el largo plazo, casi todas las batallas terminaron en derrotas para los indígenas, siendo sometidos” (Fonseca Corrales 1993: 124-126).

Posteriormente y una vez reducidos los indígenas en lo que se dio en llamar pueblos de indios y sometidos a nuevas regulaciones (permanecer en sus pueblos, pagar tributos, el repartimiento de labores, además de otras

6 Es memorable asimismo en la historia de la resistencia indígena salvadoreña de los primeros años de la conquista el repliegue de los pobladores a la zona montañosa de la cordillera del Bálsamo en donde se ubica frente al océano Pacífico el Peñol de Zinacantán (Municipio de Tamanique, Departamento de La Libertad), otros escriben Zinacantan o Cinacantan, y en donde sucedió una de las batallas de resistencia en el año 1528 como producto de las excesivas cargas tributarias y los trabajos forzados que desde un principio impusieron los conquistadores a los indígenas de Cuscatlán. El texto Historia de El Salvador refiere sobre este hecho de resistencia: “*Un mes más tarde, los españoles avanzaron hacia el Peñol (peñón) de Zinacantan, un cerro donde gente de tres o cuatro pueblos indígenas se habían refugiado para defenderse. El Peñol de Zinacantan está situado cerca del antiguo pueblo del mismo nombre, donde hoy se encuentra el Puerto de La Libertad. Este peñol era un cerro cuyas faldas escarpadas daban protección natural contra cualquier atacante y sólo había un camino estrecho que daba acceso a su cima. Después de varios ataques que los indígenas lograron repeler, algunos españoles subieron adonde los indígenas para entablar pláticas de paz. Ya arriba, sacaron armas que llevaban escondidas y sometieron a los defensores indígenas. Con la toma del Peñol de Zinacantan, los españoles de la Villa de San Salvador pusieron fin a la última resistencia fuerte de los cuscatlecos*” (Historia de El Salvador, tomo 1, pp. 81-83). En esta misma línea y en palabras del arqueólogo Francisco Roberto Gallardo fue en Zinacantán donde ocurrió el primer levantamiento indígena en El Salvador y el último reducto por vencer por parte de los españoles en tierras cuscatlecas (Gallardo Mejía 2005).

exacciones impuestas inclusive por la misma iglesia a través del diezmo), se generaron nuevas formas de resistencia, muchas de ellas de carácter sociocultural como lo fueron la cofradía, la religiosidad popular y el sincretismo. También el hecho de sostenerse dentro de la comunidad les permitió conservar su identidad que en el fondo es una forma de resistencia ante la imposición de una cultura y religión completamente ajenas. Aunque los indígenas permanecieran ignorados y excluidos de la sociedad colonial su resistencia se mantuvo de diversas formas y en ocasiones debido a la explotación inmisericorde de que fueron objeto y por los abusos constantes no era extraño que se sublevaran o amotinaran. Comenta Martínez Peláez que la raíz de la resistencia de los indígenas no es otra que el duro sometimiento y los abusos que recayeron sobre ellos después de la conquista (Martínez Peláez 1994: 444-570).

Estos abusos se mantuvieron prácticamente durante todo el período colonial con ligeras variantes que en nada aliviaron la situación del indígena y esta es la razón por la cual se puede afirmar que al darse los sucesos de 1821 las cosas no solamente continuaron igual sino, aún más, empeoraron, por cuanto el proyecto de independencia que llevaron adelante los criollos no incluía a los estratos más explotados, como es el caso de los indígenas. El hecho de que algunos elementos del estrato indígena hayan participado en el proceso independentista, no necesariamente indica que eran sus intereses los que se encontraban en primera línea y es en este sentido que David Luna De Sola sostiene que “La independencia ocurrida en 1821 fue un suceso hecho con poca participación de los indígenas, fenómeno para el cual fueron *espectadores* más que actores” (Luna De Sola 1986: 162). Esto requiere sin duda alguna mayor profundización

investigativa, pues todavía no está suficientemente claro el rol que los indígenas jugaron en este proceso. Lo que sí parece evidente es que algunos indígenas fueron arrastrados por el movimiento y por sustentar algunos de ellos cargos civiles o eclesiásticos de menor categoría. Y de acuerdo a la lógica de los hechos tenía que ser así porque eran los intereses de los criollos en alianza con otros grupos los que en ese momento se imponían y defendían.

A lo anterior hay que agregar que desde el punto de vista de la organización social en las postrimerías de la colonia el orden jerárquico es “vertical”, ocupando los indígenas uno de los peldaños más bajos, lo que indica que en los extremos había dos especies de “repúblicas” como lo llama Alejandro Dagoberto Marroquín: la de los indios y la de los españoles (1964: 30), en una relación completamente asimétrica durante y posterior al régimen colonial. Es por ello que la ruptura con la monarquía española no cambió de tajo (por no decir en nada) las relaciones de explotación entre españoles (en este caso criollos) e indios, pues prácticamente se continuó con el mismo régimen de exacciones respecto de las masas indígenas, lo que explica los sucesivos alzamientos y la pervivencia de la resistencia que data desde los inicios de la conquista.

En efecto, el 27 de enero de 1825, a escasísimo tiempo de la declaratoria de independencia, el Congreso Federal decretó la privatización de las tierras baldías o realengas que anteriormente eran propiedad de la Corona, situación que “fue aprovechada por influyentes lugareños y caciques políticos, dándose, así, principio también a la apropiación, violenta o no, de tierras pertenecientes a las comunidades indígenas y de ejidos” (Arias Gómez 2003: 208). Este proceso

de apropiación de tierras no es más que una continuación del hambre de tierras que venía produciéndose desde los tiempos de la colonia en detrimento de las comunidades indígenas y que alcanzará su culmen con los decretos de extinción de tierras de 1881 y 1882.

Por otra parte, con la independencia afloraron las contradicciones entre los mismos criollos y se sustituyó la vieja autoridad colonial por líderes locales, que “no llegaron a calar en el alma y las aspiraciones de las masas indígenas” (Luna De Sola 1986: 164), pero lo más grave, se enfrascaron en continuas batallas y luchas que llevaron a la naciente Federación a una situación de aguda crisis política, arrastrando a los indígenas como carne de cañón a través del reclutamiento forzoso para las guerras que apenas comenzaban. En estas contiendas que asolaron Centroamérica desde 1822 sí fue obligatoria la participación de los indígenas para conformar los ejércitos de los líderes, sin tomar en cuenta, como lo dice Luna, sus aspiraciones. “La desolación de las masas campesinas, a quienes se les había hecho creer que la independencia tendría el efecto mágico de iniciar una era de felicidad, fue muy grande y dio lugar a graves revueltas en aldeas y poblaciones rurales” (Dagoberto Marroquín en Arias Gómez 2003: 209).

Y no bastó para terminar de defraudar a las masas indígenas con la privatización de las tierras realengas y el reclutamiento forzoso, pues ante el desastre de las finanzas públicas que se heredó del régimen colonial y las nuevas condiciones surgidas del proceso de independencia, se decretaron nuevas exacciones monetarias (nuevos impuestos decretados para aliviar la miseria fiscal), que se tradujeron en nuevas cargas para los estratos más pobres

y por supuesto para los indígenas, y sobre estas cargas se aumentaron los empréstitos para poder sostener las constantes guerras provocadas por las ambiciones políticas y los idearios de los grupos en contienda. No es extraño que antes del alzamiento de los nonualcos en 1833, se dieran en diversos puntos del país numerosas revueltas (San Salvador, 24 de octubre de 1832; Villa de Zacatecoluca, 26 y 28 del mismo mes; y en esos mismos días los hechos acaecidos en Izalco). El 6 de febrero de 1833 cuando ya era una realidad el levantamiento de los nonualcos, el gobierno se vio obligado a “vetar” un empréstito mensual de cuatro mil pesos acordado por la Asamblea, porque según Cevallos la medida “es bastante peligrosa, pues se conoce que los continuos empréstitos que se ha exigido, ha causado los trastornos que se han experimentado en algunos pueblos, y que el publicarse la ley, se aumentará su descontento” (Cevallos 1961: 228-229).

Otro suceso de carácter coyuntural, pero que actuó como detonante en el alzamiento de los nonualcos, es la llamada “sangrienta hecatombe india”. Estos hechos acaecieron en la ciudad de San Miguel a finales de 1832 y concluyeron el 4 de enero de 1833. Su relación tiene que ver con el odio que los migueleños tenían al jefe político y militar, Guadalupe Echeverría, al servicio del nascente Estado, cuya tropa de campo y plaza estaba compuesta por indígenas de Santiago y San Juan Nonualco y que al parecer actuaban con toda impunidad sin que su jefe hiciera nada para contenerlos. Estas tropas habían sido reclutadas forzosamente para enviarlas a San Miguel, pues “En aquellos días de constante turbulencia, habían precedido dos asaltos de cuartel: uno verificado la noche del 24 de Noviembre y acaudillado por los capitanes Molinett y Chirino, contra el

Comandante teniente coronel Narciso Benítez, y otro en Diciembre, cuyos promotores principales nada adelantaron en sus revolucionarios proyectos” (Cevallos 1961). “Se decía entonces -continúa diciendo Cevallos- que las fuerzas del Gobierno que estaban posesionadas de la ciudad de San Miguel, la ocupaban con miras conciliadoras y propósitos de pacificar la efervescencia en que se encontraban los pueblos del departamento”... “Bajo el mando del licenciado Echeverría aquellas tropas fueron las que echándose sobre los barrios de la ciudad, llegaron a creerse autorizadas para ejercer vejaciones de todo género y sin tasa, en los desgraciados habitantes de San Miguel, juzgados enemigos de la administración pública porque simpatizaban de alguna manera, con los patriotas que habían acometido y tomado los cuarteles, y porque se oponían a continuar prestando sus servicios personales y pecuniarios al Gobierno [...] De lo expuesto resultó que aquellas tropas con su mal gobierno, se hiciesen de día en día más temibles, osadas, y ofensivas al vecindario migueño” (Cevallos 1961: 50-51).

En ese tiempo fungía como jefe del estado Mariano Prado y su caudillismo no era aceptado por otros jefes militares, entre ellos los capitanes Molinett y Chirino y criollos importantes de San Miguel que se negaban a continuar con los servicios personales y pecuniarios que el gobierno exigía. La tropa indígena de Santiago y San Juan Nonualco, por ser reconocidos como muy aguerridos para el combate, fue enviada con fines punitivos lo que provocó el odio entre los migueños, llamando a venganza por los desmanes infligidos. En efecto, esta venganza dio inicio el 30 de diciembre cuando la tropa nonualca tomaba un baño en el río del Tejar al oriente de San Miguel. Fueron sorprendidos y parte de sus armas requisadas, golpeados

y desnudados. Pero al darse el reagrupamiento de los nonualcos se entabló una batalla en dos de los barrios de la ciudad venciendo a los migueleños temporalmente. Vicente Gollenaga, un neogranadino reagrupó y condujo a los migueleños asaltando la ciudad el 3 de enero y concluyeron su *hecatombe de indios* al día siguiente. En otras palabras los indígenas nonualcos fueron totalmente aniquilados con lo cual cobraría impulso el levantamiento de los nonualcos días después.

En la región de los nonualcos este hecho tuvo un fuerte impacto psicológico y moral, culpándose a los ladinos de la muerte masiva de los hijos de San Juan y Santiago (“*Levantémonos para vengarlos y no demos obediencia al gobierno de San Salvador*”). Era cuestión de tiempo para que la insurrección se desencadenara tal como aconteció días después.

El levantamiento de los nonualcos

Al momento de producirse el levantamiento de los nonualcos entre fines de enero y el mes de febrero de 1833 y que abarcó parte de los departamentos de San Vicente y Zacatecoluca, el país se encontraba prácticamente en estado de sublevación. Los focos más importantes eran Sonsonate, Izalco, Ahuachapán, Tejutla, Chalatenango, Zacatecoluca, San Miguel y San Salvador. Como se planteó anteriormente, la sobrecarga de las nuevas exacciones, el reclutamiento forzoso, la privatización de las tierras realengas, la inestabilidad política y la defraudación a las masas indígenas actuaron como un polvorín. Su líder fue Anastasio Mártir Aquino San Carlos, nonualco puro nacido el 14 de abril de 1792 en Santiago Nonualco. Murió fusilado

y luego fue decapitado el 24 de julio de 1833.

El Jefe del Estado, Mariano Prado, y el Vicejefe, Joaquín de San Martín, quienes gobernaban hacia ese momento, eran descendientes de españoles y comulgaban con la ideología liberal. En consonancia con lo que se ha venido planteando, no fue objetivo de los criollos reconocer a los indígenas y menos hacerlos partícipes del nuevo Estado y de la Federación. Pero no era esto lo que a las comunidades indígenas les importaba más sino el hecho de que lo poco que se había ganado durante el régimen colonial se respetara. Y sobre todo que se respetara su autonomía e identidad. “Hay algunos hechos que nos mueven a enunciar –refiere Arias Gómez– que Aquino y su núcleo de dirigentes rebeldes, aspiraban a cierta autonomía para los nonualcos. En este sentido, debemos subrayar que el movimiento de Aquino no proyectó, en ningún momento, tomar el poder del estado” (2003: 222).

Esto lo confirma asimismo en su investigación David Luna al referir que “La región de los nonualcos, situada desde la parte Norte hasta el Sur del actual Departamento de La Paz, era, según el obispo Cortez y Larraz, una zona en la cual los habitantes indígenas gozaban de bastante autonomía y eran reacios a asimilar la cultura importada de allende el mar Océano” (1986: 164).

Dato importante a tener en cuenta, pues aspirar a esta autonomía implicaba ser coherentes con la resistencia que desde los tiempos coloniales mostraron las comunidades indígenas respecto de los procesos de inculturación generados por la civilización de los blancos. En consecuencia, no fue entonces disputarles a los criollos el poder ni la conducción del nuevo Estado el objetivo de

los nonualcos. De este modo en uno de los mejores trabajos sobre estos hechos se dice: “Su fin no era la simple conquista del poder, la lucha de una fracción política contra otra fracción, de un caudillo contra otro caudillo. Su lucha era una ‘providencial cruzada en pro de sus hermanos oprimidos’. Su objetivo final era la liberación total de la gran mayoría indígena, junto con parte de la mestiza” (Domínguez Sosa 1984: 107). Esta liberación significaba “tierra y autonomía comunitaria”.

Noble proyecto pero inviable en el contexto de la época. Y si bien es cierto que un levantamiento de grandes dimensiones como el de Aquino, que implicó la movilización de más de tres mil hombres y constituyó una amenaza real tuvo enormes posibilidades de triunfar de haberse aprovechado las circunstancias, también es cierto que había factores muy concretos que en el corto o mediano plazo terminarían imponiéndose. Arias Gómez es más contundente cuando exclama: ¡La gesta de Aquino tenía que fracasar! Y no por la habilidad o el genio de los mandos políticos y militares criollos sino porque las condiciones de clara desventaja de los nonualcos los llevaría al fracaso. El análisis de estas condiciones debe ser objeto de un trabajo complementario.

Pero es importante recalcar que la gesta indígena en todo caso no aspiraba a poner en entredicho el naciente Estado, aunque desde la perspectiva criolla así se percibía y para ello había que dar un castigo ejemplarizante y rotundo. Este castigo se tradujo en la desarticulación del movimiento de Aquino, la captura de su líder, fusilamiento y posterior decapitación. Para los criollos era inconcebible que un “indio” se atreviera a desafiar el nuevo orden con tropas y

tomas de pueblos y ciudades como sucedió con San Vicente de Austria. De hecho, el levantamiento de los nonualcos fue duramente reprimido por las tropas enviadas desde San Salvador al mando del Teniente Coronel Juan José López y derrotado de manera definitiva entre el 20 y el 28 de febrero. Según el testimonio de Cevallos, “A consecuencia de aquel triunfo se cometieron muchos excesos (es decir muertes) cuya causa principal se encuentra en los grandes crímenes de que los nonualcos eran autores” (1961: 254). Cevallos, que es un escritor criollo y completamente proclive a su ideología, justifica la mortandad de indígenas atribuyéndolo a sus crímenes.

Con los hechos de 1932 otros escritores harán lo mismo para justificar estas hecatombes de indios y les inculparán su falta de “patriotismo y agradecimiento después de haberles dado trabajo, doctrina y religión”. Aún más, en el presente esta ideología de carácter excluyente y racista todavía persiste entre diversos sectores de la sociedad salvadoreña que ven a los pueblos originarios como un mal que hay que extirpar.

Valoración del levantamiento de los nonualcos

El levantamiento de los nonualcos, a pocos años de haberse dado la independencia, muestra que la resistencia indígena se encontraba latente, es decir, viva, y que sólo hacía falta que alguien imbuido de valor, tenacidad y determinación encauzara todo ese cúmulo de frustraciones para que las masas indígenas se levantaran. De hecho, esto es lo que sucedió cuando confluyeron la figura de Anastasio Mártir Aquino y los eternos abusos que se venían

arrastrando desde que la conquista inicia.

Aquino no solamente asumió el reto de comandar a las huestes nonualcas (“*Comandante General de las Armas Libertadoras de Santiago Nonualco*”), sino que se convirtió en la era posindependencia en el primer defensor de los “indios santiagueños” al observar y sufrir en carne propia según la tradición el maltrato a que eran sometidos sus hermanos. Probablemente pudo observar igualmente muchos de los llamados castigos infamantes que conmovieron su conciencia y que lo empujaron a tomar una decisión, pero sólo por el hecho de defender a su gente. En ese sentido bien cabría decir que Aquino podría ser considerado defensor de los derechos humanos de la etnia de los nonualcos y por extensión de los indígenas salvadoreños y de aquí que resulta válida la necesidad de revalorar su protagonismo en la historia de los movimientos de liberación del pueblo salvadoreño.

El levantamiento de los nonualcos es una reivindicación sobre la tierra y la autonomía y una lucha para evitar que los hacendados continuaran tratándolos como bestias de carga. En otras palabras, es un intento de legislar para la comunidad de los nonualcos y en razón de esto hubo necesidad de llevar adelante el mayor y más grande alzamiento de la época y ensayar un gobierno temporal ejercido por medio de decretos, que en palabras de Arias Gómez son “*Decretos Revolucionarios*” (2003: 217-218). Estos decretos, que en opinión de Arias Gómez dos de ellos son auténticos y un tercero apócrifo, estuvieron encaminados a ordenar la vida social de los nonualcos. Vale la pena al respecto reproducir parte de los comentarios hechos por Arias Gómez tomando en cuenta que nuestro

autor era versado en la ciencia jurídica.

“Un juicio general que, de inmediato, brota en nosotros es el de que los móviles de hacer justicia, de parte de los rebeldes, eran acuciantes, y que ameritaban medidas expeditas y rápidas.

Por su orden, en el primero (se refiere al Decreto A) se castiga severamente con la muerte el homicidio lo mismo que los llamados delitos de lesiones, el robo, la fabricación de licores.

Esta última medida, aunque no se dijera con ese nombre, establecía la ‘ley seca’. Asimismo, se propugnaba el respeto a las autoridades civiles y militares, cuya infracción recibía una rigurosa pena de diez años de trabajos forzados.

Se estableció un toque de queda durante la noche y la gente que lo transgredía se exponía a perder la vida. En lo que, hasta en la actualidad, se llama ‘ley marcial’.

Nos llama la atención, especialmente, la disposición 4^a, protectora de las mujeres casadas o recogidas... Esta disposición, por sí sola, derrumba totalmente las especies acerca de que las tropas nonualcas, y el propio Aquino, eran violadores de mujeres.

En cuanto al segundo decreto (se refiere al B), era, sencillamente, un acuerdo de condonación total de deudas en el territorio controlado por las huestes insurreccionadas.

El solo intento de cobrarlas, por parte de los acreedores, se castigaría con diez años de prisión y obras públicas. En esta disposición se concreta una de las demandas más sentidas de las masas indígenas y, en general, de los ladinos, quienes, acosados por los constantes empréstitos de guerra e impuestos, se habían sumido en la miseria” (Arias Gómez 2003).

Dichos decretos muestran que había una preocupación por la justicia, el orden y el respeto, que como muy bien asienta Arias Gómez se dan al calor de la contienda y la urgencia de contener los ánimos exaltados de la población. Hubo sin duda una visión correcta en este sentido que de inmediato lograba el objetivo de imponer orden y justicia de la que mucha falta les hacía a causa del régimen de explotación y despojo al que estaban sometidos.

En otras palabras, el levantamiento de los nonualcos puede catalogarse como un intento firme y claro por recuperar derechos sobre la tierra, el trabajo, la autonomía y la identidad.

El levantamiento de los nonualcos desde la perspectiva de dos historiadores de la Universidad de El Salvador

Como se indica en la nota 2 dos de los trabajos relevantes al respecto sobre esta temática fueron elaborados por Carlos Gregorio López Bernal. En el primero de ellos, *El levantamiento de los indios nonualcos. Hacia una nueva interpretación*, plantea que las comunidades indígenas, los ladinos y las municipalidades fueron importantes actores de la vida política salvadoreña del siglo XIX, pero este hecho fue marginado por completo en la historiografía liberal mucho más enfocada en la historia de las elites y del caudillismo, y cuando hay alguna referencia hacia estos grupos el sesgo es lo visible y no el ánimo de comprender en profundidad estos procesos.

Otro punto que anota López Bernal, es que con el ascenso de la izquierda en el siglo XX la figura de Aquino fue retomada pero al mismo tiempo convertida en plataforma de lucha por el movimiento revolucionario, alejándose

por completo de la realidad histórica. El sesgo ideológico fue la impronta en este tipo de valoraciones, uno de cuyos cúlmenes fue la que expresó Roque Dalton, “*nació lejos de Dios padre, bien a la izquierda*”. Habría que hacer dos excepciones con dos autores de izquierda, Jorge Arias Gómez y Julio Alberto Domínguez Sosa, cuyo tratamiento del tema fue mucho más sistemático, aunque con su inevitable huella ideológica y matices. No eran historiadores profesionales pero su aporte a la discusión del tema no puede obviarse.

Pero fuera de las anteriores consideraciones, ¿qué es lo que sucede al darse el proceso de independencia en 1821?. Los ladinos, que habían permanecido en una especie de limbo durante el régimen colonial por no reconocérseles derechos, ganan terreno con la Constitución de Cádiz de 1812 promulgada por la monarquía española pero de corte liberal, lo que les acerca al reconocimiento de derechos de ciudadanía. En cambio, para los indígenas la situación fue desfavorable pues con la independencia perdieron en vez de ganar. En otras palabras lo poco que las comunidades indígenas habían logrado tiende a desplomarse con la llegada del liberalismo ilustrado proveniente de Europa y lo que deviene en concreto es un choque entre tradición y modernidad que significó una ruptura de grandes dimensiones para dichas comunidades, que por largos tres siglos habían convivido con un régimen que les había permitido al menos mantener cierto grado de cohesión a pesar de la política de exacciones practicada desde principios de la conquista hasta el final del régimen.

De aquí que para comprender en cierto modo el levantamiento nonualco habría que ver hacia atrás y no hacia adelante, en tanto que bajo la bandera de nuevos

principios legales y económicos la estructura tradicional indígena se ve sometida a las presiones de los criollos y los ladinos, salvo aquellos ladinos muy empobrecidos que no les quedó más opción que entrar en alianza con los indígenas. En consecuencia, *estricto sensu* no es un interés por el poder nacional sino un interés por conservar sus precarios derechos y solventar el maltrato que se extendía desde los viejos tiempos del régimen colonial. Con los nuevos tiempos el panorama para las comunidades indígenas tendrá consecuencias y una de ellas es que entre fines de 1832 y principios de 1833 no les quedó más camino que recurrir a la violencia, situación que no sólo se dio entre los nonualcos sino también con otras comunidades o etnias, tal es el caso de los cojutepeques y los izalcos, independientemente de las razones que tuvieron para levantarse.

Paralelo a esta situación otro punto de sumo interés que plantea López Bernal es que generalmente todo el interés se centra en la figura de Aquino, sin que esto implique dejar de reconocer su liderazgo, dejando de lado el estudio de las comunidades que lo apoyaron, e igual, habría que agregar, otros liderazgos menos estudiados pero que tuvieron su protagonismo en todos estos levantamientos. Asimismo, es de destacar la red de alianzas y de los conflictos internos generados al interior de las comunidades como al interior del poder local. En efecto, la desaparición de Aquino no implicó la desaparición del conflicto indígena y la prueba es que a lo largo del país se siguieron dando levantamientos aunque ciertamente no con la intensidad del movimiento nonualco de 1833.

En el marco de esta lógica interpretativa, en un segundo trabajo, *El levantamiento indígena de 1846 en Santiago*

Nonualco. Conflictos locales, etnicidad y lucha de facciones en El Salvador, López Bernal se centra en la rebelión indígena de 1846 cuyo líder principal fue Petronilo Castro, un personaje con mucho arraigo en la comunidad desde los años de 1840, lo que de hecho significó que la memoria y los sucesos del levantamiento santiagueño de 1833 aún permanecían vivos. No obstante, la naturaleza del movimiento de 1846 adquiere otros rasgos debido a la espiral confrontativa entre caudillos, la disonancia entre los intereses representados por el conservadurismo eclesiástico y sus aliados ideológicos frente a las nuevas corrientes de pensamiento y la profunda crisis económica cuya raíz tuvo su razón de ser en la multi debacle que azotó durante este año al país.

Por ejemplo, la moneda sevillana heredada del periodo colonial fue devaluada por decreto ante la grave crisis económica y esto obligó a redoblar los empréstitos forzosos, sumándose por otra parte el hundimiento de la cosecha de añil que se vio severamente afectada por el ciclo climático cuyo comportamiento varió ese año, repercutiendo dicha situación directamente en los ingresos que el incipiente Estado recibía. Pero para cerrar este año de enormes dificultades en los planos político, económico e ideológico, la epidemia del colerín o cólera morbus sepultó toda aspiración de modernización y lo que sobrevino fue el descontento que terminó por generalizarse en todo el país, pero que finalmente se concentró en Santiago Nonualco bajo el liderazgo de Petronilo Castro y Rafael González, su lugarteniente.

Tal como se ha planteado, la lucha entre caudillos se aceleró y la Iglesia no desperdició un tan solo minuto en apadrinar caudillos como los hermanos Malespín (Francisco e Ignacio), no porque comulgaran con sus principios

religiosos, sino porque convenía a los intereses de la institución. Mal parados salieron los hermanos Malespín al ser derrotados por las fuerzas anti conservadoras. El descontento entre los nonualcos se avenía mucho más con el conservadurismo eclesiástico y el caudillismo anti liberal, y aunque éste fue temporalmente derrotado, el movimiento rebelde continuó, no tanto por ello sino porque pervivían otros problemas que se venían arrastrando y que se manifestaban en los conflictos a nivel regional y local.

En otras palabras, si bien es cierto que había un sumo respeto por la religión y de ahí el apoyo indígena para la Iglesia, en el fondo eran los problemas muy desde dentro lo que importaba. La lucha por la tierra, la autonomía y la razón de ser como pueblo, asunto que no interesaba para nada a la política central del incipiente Estado, tampoco a la Iglesia y esto incluye a los caudillos que lo menos que les importaba eran las alianzas y se movían más por el oportunismo. Petronilo Castro y Rafael González fueron alcanzados después de tantas peripecias y cuando su olfato les había dicho que la salida era buscar una alianza con el caudillo indígena guatemalteco Rafael Carrera, terminaron siendo fusilados por órdenes del capitán Eusebio Bracamonte, cerrándose de este modo el segundo ciclo del malestar nonualco.

El tercer trabajo sobre Aquino es de autoría de José Alfredo Ramírez Fuentes, *Anastacio (sic) Aquino: Icono histórico de los nonualcos*. De entrada, llama la atención que el nombre Anastacio aparece escrito con ‘c’ y no con ‘s’ que es lo tradicional y conocido. Pero esto tiene una explicación en tanto que según plantea Ramírez en la respectiva fe de bautismo el nombre de Aquino aparece con ‘c’ y no con ‘s’.

Valga entonces la nota aclaratoria lo cual obligaría a dejar de usar el Anastasio y aplicar el de Anastacio. Asimismo, entre los tres personajes indígenas que la tradición ha valorado, Atlacatl, Feliciano Ama y Anastacio Aquino es este último el que más tinta y papel ha tragado, haciendo difícil el deslinde entre el mito y la realidad histórica. Por ejemplo, en la historiografía liberal la figura de Aquino se dibuja en términos de lo más salvaje y brutal, además de agregarle una fealdad atípica. Entre los intelectuales de izquierda Aquino es elevado al nivel de héroe y antecedente de las luchas revolucionarias que afloraron durante el siglo XX. Evidentemente, la ausencia de fuentes primarias suficientes es un escollo para construir un perfil y un contexto mucho más apegado a la realidad, pero esto no quita que a pesar de las deformaciones históricas no pueda hacerse un acercamiento a los hechos.

Para construir este acercamiento, Ramírez Fuentes recurre en primera instancia al contexto histórico y ejecuta una valoración sobre las reformas que advinieron a mediados del siglo XVIII conocidas como reformas borbónicas, entre cuyos cometidos estuvieron, amén del diseño de una nueva política económica y comercial, la transformación político-administrativa de las provincias, creándose las divisiones territoriales o partidos. Hubo dos partidos que incluyeron prácticamente toda la región de los nonualcos, Zacatecoluca y Olocuilta ligados a un centro político-administrativo, la intendencia de San Salvador. El sistema colonial desde el punto de vista económico-social es estamental, es decir, su fundamento son el grupo étnico y el linaje, situación que cambia con la Constitución de Cádiz que modifica el estatus jurídico y la visión organizacional de la sociedad cuya aplicación generó una profunda inestabilidad

que amenazaba la vida corporativa de las comunidades indígenas y el equilibrio entre Guatemala, San Salvador y las regiones derivadas de la creación de los partidos. Para el caso, el interés de la región de los nonualcos no es involucrarse en esta nueva dinámica de cambios que en el fondo les afectaban sino, contrariamente, continuar con el statu quo que se había creado durante los largos años del régimen colonial muy lejos de lo que pretendían las elites políticas con caudillos ad hoc para lograr sus propósitos.

Las circunstancias llevaron a Aquino a convertirse en caudillo que llegó a representar los requerimientos de los nonualcos y en este sentido Aquino es un personaje histórico, asimismo de carne y hueso como lo atestigua su fe de bautismo. Su caudillismo dista diametralmente del caudillismo liberal en sus variantes o del caudillismo pro clerical o monárquico. Esto es lo que marca la diferencia. Como humano sufrió y vivió esta condición. Como caudillo indígena conoció el liderazgo de conducir a su comunidad y sentirse acompañado y finalmente también traicionado hasta desembocar en la muerte trágica.

En este proceso de acercamiento, Ramírez Fuentes también revisa las causas del movimiento de Aquino bajo el principio de que ‘para entender cualquier evento hay que investigar sus causas’, lo cual es correcto desde el punto de vista metodológico. En este quehacer se revisan tres hechos.

El primero de carácter general y que se relaciona con el estado de anarquía que se vivía ya bajo un modelo federativo con sede en Guatemala, pero que en cada uno de los estados que lo componían se desmoronaba por los diferentes intereses de las facciones liberales, conservadoras

y clericales. Esta profunda inestabilidad afectaba el proyecto de construcción de una república federal fuerte e igual sucedía en los cinco Estados. Las consecuencias para las clases subalternas eran directas, que en el caso de las comunidades indígenas les sumía en la crisis y las disputas entre facciones. Un hecho concreto ante la crisis financiera que afrontaban estos Estados y la misma federación es la aprobación de la ley de contribución directa, la cual provocó una serie de levantamientos incluyendo el del mismo Aquino y los nonualcos santiagueños. Puede considerarse en consecuencia que esta fue una de las motivaciones que propiciaron la sublevación.

El segundo hecho se relaciona con las levas o reclutamiento forzoso, especialmente las que se realizaron en San Juan y Santiago Nonualco para ser enviados a San Miguel y combatir contra elementos desafectos a San Salvador. No son ladinos los que fueron enviados a este foco de conflicto sino indios nonualcos que cayeron en una hecatombe y que terminaron siendo en buena parte masacrados. Este hecho marcó una segunda motivación de gran impacto para que los santiagueños se levantaran en armas contra criollos y ladinos. Y el tercer hecho que revisa Ramírez Fuentes es el asunto de las tierras, mejor dicho el intento por parte de mestizos y criollos por apoderarse de sus tierras que por derecho habían sido cedidas por la misma corona española, así como el maltrato que continuaba dándose sobre todo por parte de los hacendados.

En resumidas cuentas, la imposición de cargas tributarias onerosas que se dieron bajo la administración del jefe de Estado Mariano Prado, las reclutas forzosas que no era otra cosa que la prolongación de los abusos sobre

las comunidades indígenas bajo el pretexto de su sangre aguerrida y valentía, y la amenaza constante sobre las tierras de estas comunidades fueron el caldo de cultivo perfecto para que se produjera un levantamiento de las proporciones que registran los anales de esa época. Aunado a esto Ramírez Fuentes consigna que sin organización y participación esta gesta no hubiera sido posible, pues se mantuvo en vilo a gran parte de la región de los nonualcos por el tiempo que las circunstancias lo permitieron. En este proceso organizativo y participativo todo parece indicar que hubo fuertes contactos entre pobladores y sus líderes indígenas de algunos barrios de San Salvador y los nonualcos, que tiene su razón de ser en la identidad cultural, lo que llevaría a considerar que el fenómeno tuvo vasos comunicantes aunque respetando sus propios objetivos.

Transición entre los sucesos de 1833 y los de 1932

La derrota de los nonualcos en 1833 no implicó el cese de las revueltas en diferentes puntos del país. Éstas continuaron produciéndose aunque no con la misma intensidad e impacto. En Santiago Nonualco, cuna del levantamiento, hubo un rebrote en 1846, aunque sin mayores consecuencias. También se dieron levantamientos y saqueos indígenas en Sonsonate y Tejutla en 1833 y en Ahuachapán en 1842 y 1854, lo que indicaba que el problema estaba latente sin encontrar respuesta alguna entre las autoridades gobernantes de la época. Contrariamente, en la medida que van concluyendo las guerras de la Federación y se van encontrando productos de ‘nueva esperanza’, sobre todo con la introducción del café, la amenaza sobre las tierras y la organización comunal de los indígenas crece.

En efecto durante la administración del doctor

Eugenio Aguilar un decreto legislativo de 1846 otorgó tratamiento preferencial a su producción indicando este acto que la apuesta del gobierno no es por resolver el problema indígena sino encontrar soluciones para encontrar uno o varios productos que pudieran sustituir al añil y esta solución la encontraron gradualmente en el café. Esta política de apoyo total al nuevo producto que inicia con la administración Aguilar constituyó la política económica de los gobiernos posteriores, independientemente que se hiciesen llamar conservadores o liberales. Esto explica por qué el asunto indígena y sus consiguientes derechos sobre la tierra y su forma de vida no son lo que interesa al naciente Estado ni a la naciente clase social que con el correr del tiempo pasará a ser parte de la llamada “oligarquía cafetalera”.

Es importante recordar que la independencia criolla de 1821 no fue para los indígenas, no les favoreció en lo más mínimo, más bien empeoró su situación, de por sí sumamente precaria durante el régimen colonial. Los acontecimientos de 1833 y los posteriores levantamientos en diferentes partes del país no alteraron esta visión y más bien actuaron como un acicate para terminar de someterlos. De nuevo “como ocurrió con los colonizadores españoles, se comprendió que los recursos más valiosos de El Salvador eran su tierra y su gente y que la forma más efectiva de explotarlos era la organización de sistemas de producción comercial agrícola” (Browning 1987: 242). En efecto, con dicha independencia los lazos que amarraban durante la colonia a la provincia de San Salvador se fueron desmenuzando estimulando la expansión de la agricultura comercial. Ya no existían los fuertes vínculos de la legislación mercantil española ni la subordinación económica de El Salvador a Guatemala. En otras palabras, el campo quedaba abierto para profundizar

las relaciones comerciales en momentos en que la nueva clase pudo visualizar que se abría un futuro promisorio ante sus ojos con la llegada de un nuevo cultivo llamado café.

Ante esto fue inevitable la expansión de esta nueva industria agrícola con fines puramente comerciales y ante la visible aunque lenta declinación del añil. En consecuencia, gradualmente se modificaron las relaciones de servidumbre por otras salariales o semisalariales, lo cual implicó paralelamente un proceso sostenido de expropiación territorial. Esta expropiación de tierras tuvo la característica en sus inicios de no ser abrupta, sobre todo con las tierras ejidales y comunales, pero no porque se respetara a las comunidades indígenas y las tierras de los pueblos, sino porque en tanto había tierras realengas o baldías que se subastaran (frontera agrícola) no había necesidad de expropiarlas. Cuando surge por la misma dinámica expansionista la necesidad de incorporar nuevas tierras el proceso se tornó sumamente virulento, que es lo que se conoce en los anales de nuestra historia económica y social como el “despojo de las tierras ejidales y comunales”.

Además de tierras, el nuevo sistema requirió de fuerza de trabajo suficiente, sobre todo para la recolección del fruto, pero se encontró con que ésta no era abundante y hubo que implantar desde muy temprano controles contra la *vagancia*, que era la manera estereotipada de controlar a toda aquella mano de obra disponible, pero dispersa. Héctor Lindo Fuentes comenta sobre este punto que “El siglo XIX se caracterizó por una escasez crónica de mano de obra. Aunque la población creció de manera ininterrumpida, algunos sentían que no había suficientes personas para satisfacer las exigencias de la economía, y

los productores siempre se quejaban de la falta de mano de obra. Aun antes de la apertura de las rutas comerciales en el Pacífico, el gobierno había estado promulgando leyes que obligaban a la gente a trabajar. Las leyes de vagancia se habían mantenido vigentes bajo diversas redacciones desde 1825 cuando un decreto legislativo impuso penas de cárcel a los vagos. Precisamente una de las primeras leyes que se promulgaron después de la disolución de la federación contemplaba multas para los vagos y obligaba a todos a portar un documento firmado por un patrón reconocido como prueba de que estaba empleado. Varios reglamentos de policía emitidos en la década de 1850 recalcan que una de las funciones más importantes de la policía era hacer cumplir las leyes de vagancia. *La situación se agravó más tarde cuando el sector exportador creció más rápidamente que la fuerza de trabajo*” (Lindo Fuentes 2002: 148, las cursivas son mías).

La expansión comercial cafetera implicó el endurecimiento de los controles con el retorno de los trabajos forzados y los castigos infamantes. El indígena y los ladinos pobres se convirtieron en jornaleros sometidos por la fuerza para solventar la escasez de mano de obra que exigían las fincas cafetaleras. Browning llegó a llamarle a este nuevo paisaje en expansión “un jardín extenso y bien cuidado” (1987: 237), pero a costa del trabajo del jornalero de finca que no le había sido posible escapar de los controles policiales creados para tales fines. Precisamente al decretarse la Ley de Extinción de Comunidades el 26 de febrero de 1881, pocos días después, el 17 de marzo de 1881, se aprobó la Ley de Jornaleros y creación de Jueces de Agricultura con la finalidad de reclutar y redistribuir a los indígenas expropiados ya sea de manera voluntaria o forzosa, como peones en las fincas cafetaleras (Castellanos

2001: 30). No bastó con la aprobación de esta ley punitiva sino que se complementó con la creación de la policía rural el 9 de marzo de 1884 y la policía montada el 12 de marzo de 1889, que son los antecedentes de la extinta Guardia Nacional que no fue otra cosa en sus orígenes que una policía agraria unificada.

Un dato importante para el planteamiento que nos interesa es que dicha policía montada fue creada con un objetivo específico: restablecer el orden en los departamentos de Ahuachapán, Sonsonate y Santa Ana, “en donde las protestas de campesinos e indígenas que habían sido despojados de sus tierras se habían traducido en alzamientos y quemas de cafetales, creando zozobra entre los nuevos propietarios” (Castellanos 2001: 31). Continúa refiriendo Juan Mario Castellanos que “como expresión del rechazo espontáneo a aquel apresurado y violento proceso de acumulación de riqueza y expropiación de tierras, entre 1870 y 1900 se dieron en el Occidente de la República (Ahuachapán, Santa Ana y Sonsonate) numerosos levantamientos, y aunque se tiene un registro muy deficiente de ellos, se sabe que fueron implacablemente reprimidos. Así hubo un levantamiento general el 12 de agosto de 1872; en Izalco el 16 de marzo de 1875, en 1879 y una vez más el 2 de enero de 1885; en Nahuizalco estalló una rebelión en octubre de 1884, y en algún lugar del occidente de la República el 14 de noviembre de 1898. En esta última, los campesinos e indígenas le cortaron las manos a varios jueces ejidales, como castigo por haber medido y repartido tierras, en detrimento de sus antiguos dueños” (2001).

Es visible entonces el proceso de expropiación de tierras que inició con las baldías o del Estado, luego se

continuó, como un primer aviso, con la titulación de tierras ejidales durante la administración de Gerardo Barrios y luego se desembocó en los decretos de extinción de comunidades y ejidos y se consolidó con la Ley Agraria de 1905 durante la administración de Fernando Figueroa. Paralelamente los indígenas y ladinos pobres son convertidos en asalariados o semiasalariados, más bien en peones de finca con un jornal que no reproduce sus condiciones materiales de vida. Son perseguidos por las leyes contra la vagancia, y de no escapar, sometidos voluntaria o forzosamente al régimen de trabajo del nuevo sistema agrícola comercial. Sin duda esta realidad es una profundización del régimen de trabajos forzados que imperaba durante la colonia y por ello mismo tenía que crear fuertes reacciones entre la población indígena aferrada a la tierra común y a su cultura ancestral.

No es extraño que ante tales desmanes se generaran formas de resistencia entre los indígenas y ladinos empobrecidos. La evasión de las deudas contraídas con patronos era común con solo trasladarse de un lugar a otro y si se tenía la suerte de no ser atrapado por la policía rural o montada. Al parecer esta evasión era intencional, pues con ello, además de resarcirse económicamente se dañaba el peculio del patrón. Era frecuente, por otra parte, entre los ladinos pobres practicar la intrusión sobre tierras ajenas (haciendas y aun tierras comunales y ejidales) o rotar frecuentemente ofertando su fuerza de trabajo de hacienda en hacienda o de finca en finca, no sintiéndose sometido a régimen alguno.

Entre los indígenas también esta práctica de huida databa desde los tiempos de la colonia y continuó viva como un claro rechazo ante el reclutamiento forzoso. También

la hermandad de la cofradía fue alimentada como un espacio propio e identitario que recogía su cosmovisión y la pervivencia de sus valores. Asimismo, fue alimentado el “resentimiento” étnico, a veces como fatalidad de un destino inevitable, pero en otros casos como fuente de rebeldía y odio contenido por años, décadas y siglos de abusos y sometimiento. En todos los levantamientos indígenas de una u otra forma este resentimiento está presente y hay que interpretarlo como un elemento de la resistencia ante españoles, criollos y ladinos, lo cual explica la desconfianza ante la imposición cultural y la exclusión generada por la lógica del sistema.

Con este panorama adverso para un conjunto de indígenas, ladinos pobres, mujeres y niños igualmente sometidos, se entra al siglo XX, que conocerá una de las hecatombes de indios y campesinos más brutales de América Latina.

CONCLUSIÓN

El levantamiento nonualco suscitado a finales de 1832 y principios de 1833 puede considerarse como una rebelión típica y muy particular del descontento o mejor dicho resistencia indígena. El régimen colonial, a manera de salvaguardar su propia estabilidad legisló en función de los pueblos de indios de manera corporativa como una especie de ganar-ganar. A la corona y a la iglesia les interesaban el tributo y el diezmo respectivamente y la manera que encontraron para asegurarlo fue reconocerles derechos de propiedad sobre la tierra entre otros beneficios como el autogobierno que fue una manera de conservar su poder local. En teoría es lo que prescribió el derecho indiano que para nada tuvo en cuenta al grupo emergente de los ladinos o mestizos en

general. No obstante todo este marco legal, en el día a día de la vida colonial las cosas no fueron tan fáciles, y los pueblos de indios o comunidades indígenas siempre estuvieron conflictuadas por el asunto de sus tierras (muchas veces por disputas que se generaban entre las mismas comunidades que alegaban viejos títulos de propiedad) y el abuso por parte de los funcionarios nombrados por la corona y de los mismos principales indios que obedecían fielmente a estos funcionarios coloniales (corregidores y alcaldes mayores, entre otros). De manera que aunque existía un cuerpo legal la balanza no estaba a su favor.

Para el caso cabe mencionar que en el Reino de Guatemala, como sucedió en otras regiones del inmenso imperio español, una de las causas de los motines de indios, y que aparece con mucha frecuencia, es el cobro riguroso del tributo que hacían estos funcionarios en nombre del Rey, pero que en realidad su verdadero interés era sacar el máximo provecho puesto que los cargos que ejercían eran temporales. A esto hay que agregar que los conflictos por tierra fueron si bien constantes no constituyeron la causa principal de los amotinamientos, a pesar del hambre de tierras en el caso de San Salvador debido a la expansión del añil. En cambio, los tributos abusivos y los trabajos forzados obligaron a amotinarse y en algunos casos con consecuencias muy trágicas. Este contexto del periodo colonial es importante en el sentido que retrata el trasfondo y conlleva a comprender las causas mediatas y en cierta manera inmediatas del conflicto (causas determinantes o estructurales y causas desencadenantes o coyunturales). Consecuentemente en este periodo es que se crean las causas de fondo y que de una u otra forma llevó a mantener viva la resistencia de las comunidades a través de diversos

mecanismos que, en algunos casos, llegaron a estallar traduciéndose en motines.

Refiriéndonos al asunto del tributo, la Constitución de Cádiz abolió en 1812 este gravamen lo cual fue visto por las comunidades indígenas como un enorme alivio a sus pesadas cargas. De manera hipócrita los criollos avalaron esta disposición constitucional sabiendo que de lograr la independencia esto traería problemas financieros puesto que la fuente de los sueldos del gobierno se sustentaba en la tributación. En efecto una vez lo lograron, una de las primeras medidas fue implementar la ley de contribuciones directas o ley de capitación, la cual fue rechazada por el estamento de los indígenas.

El tributo fue, si no la principal, una de las causas de fondo que generaron levantamientos y motines durante el periodo colonial, e igualmente, una vez se da la separación con España y los criollos lo restituyen por decreto constitucional, este elemento se convirtió en el factor clave, entre otros, tales como las reclutas o levadas de su gente de manera forzada o los constantes intentos de usurpación de tierras y los maltratos, para que se generaran las condiciones que llevarían a un levantamiento masivo, que si bien ciertamente se relaciona con el descontento trampolín de la resistencia, en el fondo de lo que se trata es de defender la identidad, la autonomía y las tierras que por derecho les fueron concedidas desde los viejos tiempos coloniales.

BIBLIOGRAFÍA

Anales de los Kaqchikeles (1998) *Memorial de Sololá*, Editorial Piedra Santa, Guatemala

Arias Gómez, Jorge (2003) “Anastasio Aquino. Héroe Nacional”, en *El Salvador, Historia General*, Editorial Nuevo Enfoque, San Salvador.

Arias Gómez, Jorge (1964) “Anastasio Aquino, recuerdo, valoración y presencia”, *Revista La Universidad*, enero-junio, Editorial Universitaria, San Salvador

Braudel, Fernand (1990) “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid

Browning, David (1987) *El Salvador, la tierra y el hombre*, Dirección de Publicaciones, San Salvador

Calderón Ramírez (1955) *Aquino, Morgan y Paterson*, Ministerio de Cultura, San Salvador

Castellanos, Juan Mario (2001) *El Salvador (1930-1960). Antecedentes Históricos de la Guerra Civil*, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador

Cevallos, José Antonio (1961) *Recuerdos Salvadoreños*, tomo I, Ministerio de Educación, Departamento Editorial, San Salvador

Dalton, Roque (1988) *Las historias prohibidas del Pulgarcito*, UCA Editores, San Salvador

De Las Casas, Fray B. (2001) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Mestas Ediciones, Madrid

De Alvarado, Pedro (2000) “Segunda Carta de relación enviada desde Iximché el 28 de julio de 1524”, *Cartas de relación y otros documentos*, volumen 1, CONCULTURA, San Salvador

Dominguez Sosa, Julio A. (1984) *Las tribus nonualcas y su caudillo Anastasio Aquino*,

Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), San José

Fonseca Corrales, E. (1993) “Economía y Sociedad en Centroamérica (1540-1680)”, *Historia General de Centroamérica*, tomo 2, Ediciones Siruela, S.A., Madrid

Gallardo Mejía, Roberto (2005) “*El peñón de Cinacantan: primer levantamiento indígena en El Salvador*”. Ponencia presentada en octubre de durante el Primer Congreso Centroamericano de Arqueología, San Salvador

Kramer, Wendy et al (1993) “La Conquista Española de Centroamérica”, *Historia General de Centroamérica*, tomo 2, Ediciones Siruela, S.A., Madrid

Lardé y Larín, Jorge (1959) “Atonal”, *Revista Cultura*, enero-marzo n° 15, Ministerio de Cultura, San Salvador

Lindo Fuentes, Héctor (2002) *La economía de El Salvador en el siglo XIX*, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador

López Bernal, Carlos G. (2008) “*El levantamiento de los indios nonualcos en 1832. Hacia una nueva interpretación*”, *Hacer Historia en El Salvador* (Revista electrónica de estudios históricos), n° 01, año 01, San Salvador

López Bernal, Carlos G. (s.f.) “*El levantamiento indígena de 1846 en Santiago Nonualco. Conflictos locales, etnicidad y lucha de facciones en El Salvador*”. En línea.

López, Matilde Elena (1984) *La Balada de Anastasio Aquino*, Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación, San Salvador.

Luna De Sola, David (1986) *Manual de historia económica de El Salvador*, Segunda edición, Editorial Universitaria, San Salvador

Marroquín, Alejandro D. (2011) “Primeros movimientos independentistas en El Salvador”, Cuadernos de Ciencias Sociales N° 2, Universidad de El Salvador, San Salvador y

Marroquín, Alejandro D. (1964) “Apreciación sociológica de la Independencia salvadoreña”, Editorial Universitaria, San Salvador

Martínez Peláez, Severo (1994) *La Patria del Criollo*, Ediciones En Marcha, México D.F.

Martínez Peláez, Severo (2011) *Motines de indios*, F&G Editores, Guatemala

Ministerio de Educación (1994) *Historia De El Salvador*, tomo I, Ministerio de Educación, San Salvador

Montejo, Rodrigo E. (2015) *La rebelión de Anastasio Aquino*, Editorial Clásicos Roxsil, Santa Tecla, El Salvador

Montes, Segundo (1988) “Levantamientos campesinos en El Salvador”, *Revista Realidad* n° 1, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador

Ramirez, José Alfredo (2016) “Anastacio (sic) Aquino: Icono histórico de los nonualcos”, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, n° 8, II época, julio-diciembre, San Salvador

Reyes, Rafael (1920) Nociones de Historia de El Salvador, Imprenta R. Reyes, San Salvador

Rodríguez Ruiz, Napoleón (1970) Anastasio Rey, Editorial Universitaria, San Salvador

Entrevista a José Marcelo Galicia Escobar

Director de la radio comunitaria indígena “La Voz De Mi Gente”

Tacuba, Ahuachapán

José Roberto Pérez

Aproximadamente a 108 Kms de San Salvador, anclada en la región montañosa de la cordillera de Apaneca-Lamatepec, se mantienen aún latentes los rasgos étnicos culturales del pueblo Náhuat-pipil, Tacuba aun resiste entre sus comunidades a los embates de la modernidad. Sus orígenes étnicos, de su cultura ancestral, que se remontan a la etimología del nombre de su pueblo Tacupan, que en lengua nahuatl significa “lugar del juego de pelota” como lo citan algunos autores, mientras otros se inclina a pensar que se deriva de la palabra nahuatl Tlacopán, que significa “tierra florida”. Como sea, en ambas definiciones, nos sirve de metáfora para entender que en estos tiempos los cambios tecnológicos de la modernidad, la comunicación comunitaria aparece como un nuevo campo de juego en esta tierra fértil de escenarios decoloniales. Radio la “Voz de mi gente” es la segunda radio comunitaria indígena en El Salvador, la primera, radio Acaxual, fue en el municipio de Izalco durante la primera década del siglo XXI, pero no pudo sostenerse en el tiempo. El proyecto es parte de un colectivo de jóvenes indígenas de la zona, con mucha identidad construyen un nuevo escenario de espacio de comunicación democráticos, con la voz de los pueblos originarios de Tacuba.

Roberto Pérez.: Marcelo, puedes decime tu nombre completo, por favor

Marcelo Galicia: José Marcelo Galicia Escobar

A sus 29 años de edad, dirige el colectivo de conducción de la radio on line. Hasta hace poco transmitía en la frecuencia 92.1 fm, un fraccionamiento de la frecuencia propiedad de la Asociación de radios y programas participativos, ARPAS. Una disposición de la Superintendencia general de electricidad y telecomunicaciones, SIGET la obligó a sacar la señal del aire en 2021 y ahora mantienen su señal por internet, mientras resuelven su transmisión en señal abierta.

R.P: ¿Cómo nació la radio comunitaria indígena “La voz de mi gente”?

M.G: Bueno, la radio nació con la Iniciativa de sonidos locales en el año 2005, que es un proyecto que apoyó la Unión Europea a través de la asociación de capacitación e investigación para la salud mental ASISAN que desarrolló acá en Tacuba. Entonces se instalaron varios sonidos locales, los cuales eran el camino de la radio, era a través de bocinas en las comunidades que se habían instalado para poder llegar a la población, ya que como menciono no se contaba con una frecuencia en el aire.

R.P.: La radio comenzó a transmitir en el 92.1 en FM, que es una frecuencia adjudicada a la red de ARPAS.

M.G.: En el 2015 a raíz de todo el trabajo que hemos realizado con las comunidades y que actualmente lo seguimos intensificando se pudo hacer un convenio a través de ASISAN - ARPAS para la frecuencia FM y ahí es como comenzamos a transmitir en el 92.1 FM normalmente

sin ningún obstáculo, sin ninguna preocupación.

RP: ¿Por qué la Superintendencia General de Electricidad y Telecomunicaciones, SIGET, les quitó la frecuencia?

MG: ¿Por qué nos quitaran la frecuencia? Desde el 2015 hasta el año pasado 2021 resulta que con el nuevo cambio de gobierno del FRENTE hacia NUEVAS IDEAS, el año pasado, el 28 de febrero de 2021, SIGET envió una notificación a ARPAS diciendo que ya no podíamos seguir transmitiendo en el dial 92.1 FM porque iban a hacer unos ajustes en el espectro radioeléctrico y que la radio debería de dejar de transmitir justamente el 28 de febrero, porque si nos pasábamos un día después tendríamos que haber pagado a la SIGET 500 mil dólares. Las radios comunitarias, de índole indígenas, no tienen esa capacidad para poder solventar este tipo de multas que impone la SIGET. También nosotros consideramos como una forma de censura a las comunidades indígenas, ya que la SIGET dijo que iba a resolver próximamente este impase, pero ya nos pasamos de un año y no tenemos ninguna notificación de la SIGET, ni tampoco se ve interés que nos quieran devolver la frecuencia para poder transmitir a través del dial 92.1 FM.

R.P: Aunque el proyecto de una radio en línea es importante, pero ¿cómo se aproximan ustedes a las comunidades rurales sin una radio frecuencia?. ¿Cómo llegar a las comunidades donde no hay señal de internet?

M.G.: Llegamos a las comunidades, porque también hacemos el trabajo de radio móvil. Nosotros cuando queremos visibilizar una dificultad, visibilizar una problemática que hay en la comunidad, por ejemplo, aquí en Tacuba lo más común es el tema del agua, la lucha por

el agua y también la lucha por acceder a tierra, entonces vamos hacia las comunidades. Manejamos un lema “si las comunidades no vienen hacia la radio, entonces la radio va a las comunidades”. Entonces, la radio en movimiento, es radio móvil porque buscamos en las comunidades para visibilizar. Ahora lo estamos haciendo a través de este tipo de movilización, ya que con la dificultad que no se extiende de la transmisión y la frecuencia, entonces vamos a las comunidades, vamos a escuchar a las comunidades, vamos a hacer programas a las comunidades para transmitirlos a través de la forma on line. Cuando las comunidades no tienen acceso a internet, nosotros vamos a las comunidades y hacemos transmisiones en las mismas comunidades para que las comunidades indígenas también vean el trabajo de ellas y que también vean que a través de la radio se visibiliza su voz y también el tipo de problemática ya sea el logro o también avances que tenga la misma comunidad.

R.P.: Este es un contrasentido a lo que se conoce como radio, me refiero a la lógica comercial. No se entiende a la comunidad indígena solo como audiencia. ¿Cuál fue el objetivo de la radio desde su inicio?

M.G.: El objetivo es darles voz a las comunidades indígenas de Tacuba, ya que Tacuba es un territorio de comunidades indígenas que no tiene acceso a medios de comunicación. Solamente tiene acceso a poder manifestarse de otra forma, pero no tenía un medio de comunicación específico, donde se pudieran hacer escuchar, donde también ellos pudieran opinar y también dar a conocer las opiniones y posicionamientos que tienen las comunidades en cuanto a diferentes problemáticas medioambientales, temáticas tanto sociales, culturales y políticas.

R.P.: Bueno, en realidad este es un problema a nivel nacional. Existen solo cinco grupos mediáticos que dominan el espectro radiofónico comercial, y escasamente una frecuencia para radios comunitarias. Por ello, la casi inexistencia de medios que posibiliten la participación en las comunidades es bastante limitado. La pregunta es ¿por qué hacer una radio comunitaria indígena?

M.G.: Creo que el objetivo de hacer una radio comunitaria indígena es que en El Salvador existe una serie de medios de todo tipo, pero las comunidades indígenas son las que tienen menos acceso a los medios de comunicación para hacerse escuchar y manifestar la reivindicación de sus derechos, verdad, ya que comúnmente Tacuba ha sido uno de los municipios donde las comunidades indígenas han estado esclavizadas por muchas décadas. Y hasta ahora, con nuevos mecanismos de participación, es que las comunidades van resurgiendo nuevamente organizándose. Entonces el tener una nos da esa perspectiva de poder llegar a las comunidades y que también las comunidades se apropien del medio de comunicación y que lo hagan suyo y que hagan uso del derecho a la libertad de expresión que se le ha sido negado por mucho tiempo, o sea, no han tenido acceso a medios de comunicación y en el país son bien pocas la radios que tienen el enfoque de comunicación indígena y que tienen muy poco acceso también a las comunidades.

R.P.: ¿Por qué crees que la radio comunitaria indígena contribuye a superar esa realidad?

M.G.: Porque permite participar a las juventudes, a las mujeres, a los agricultores y a los productores, ya que la radio no la consideramos solamente una radio. Siento que es

una escuela de aprendizaje, ya que, por ejemplo, trabajamos con las comunidades indígenas, no solo desde el tema de comunicación, sino que también el tema de organización, el tema de identidad cultural, el tema de reivindicación de los derechos y todo lo que analizamos a través de la radio para que se dé a conocer todo lo que las comunidades hacen acá en Tacuba y también como pueden desde la organización ser actores de cambio para mejorar su calidad de vida y sobre todo tener acceso a otros espacios de participación activa: como la parte política, también la parte medioambiental y sobre todo la parte de identidad cultural.

R.P.: ¿Quién es el propietario de la radio?

M.G.: No tenemos un propietario. Somos un colectivo dinámico que realizamos ideas con diferentes colectivos organizados acá en las comunidades, y a través de eso vemos que también la radio siendo un colectivo puede dinamizar, no solamente ideas, sino crear nuevas para poder ponerlas en práctica con la comunidad. Estamos un colectivo diversificado para que cada uno pueda aportar ideas que nos permita seguir funcionando y sosteniendo el medio.

R.P.: ¿Cómo las comunidades indígenas inciden en la programación de la radio como colectivo?

M.G.: Bueno, la mayoría nos aportan ideas, por ejemplo, para el programa de comunidades indígenas, ellos mismos nos aportan las ideas, no somos nosotros quienes decidimos cuáles ideas vamos a poner a escucharlas o cuáles, por ejemplo, sí, cuáles no, sino que son las comunidades, nos dicen: bueno, miren, podrían hacer un programa de esto, puede hablar de estos temas. Entonces ellos mismos nos dan

los insumos para poder armar el programa y que también nos escuchen. Solo dinamizamos que las comunidades puedan darnos sus ideas y nosotros aportar las nuestras para poder unirlos y luego ya sale el programa para poder transmitirlo. Ellos con mucho gusto se escuchan, porque son ellos los propios protagonistas y los actores de cada programa de radio.

R.P: Esto que la comunidad es partícipe de la programación y alimentan sus propios contenidos, ¿crees que es una diferencia con cualquier otro modelo de comunicación existente actualmente, al menos en radio?

M.G.: Sí, porque la comunidad como vuelvo a repetir es la que interactúa con el medio. Entonces, creo que ahí también se pone en práctica esto del receptor, emisor y mensaje, y creo que la diferencia entre un medio tradicional es que a veces los radioescuchas son obviamente los receptores de la información y muchas veces no se vuelven dinámicos porque solo se quedan escuchando y tampoco aportan en este tipo de comunicación, pero, en cambio, esta radio es más dinámica, más colectiva y más comunitaria. Las mismas comunidades se vuelven emisoras y no sólo receptoras, sino que ellas mismas se apropian de los contenidos, de las temáticas, y también opinan para la construcción de un nuevo pensamiento en la sociedad.

R.P: Un nuevo pensamiento en la sociedad, dices ¿Cómo crees que la radio reproduce el sistema de ideas ancestrales de los pueblos originarios de las comunidades de Tacuba?

M.G.: A través de la escucha y la práctica que se realizan con los abuelitos. Por ejemplo, nosotros a través de la radio y la asociación de jóvenes realizamos todas las semanas

un conversatorio con adultos mayores para conocer la realidad que ellos están viviendo: los abuelos y abuelas en las comunidades. Por ejemplo, me encuentro acá en el local de la radio actualmente donde nos reunimos con las comunidades donde este día también atendemos a varias de las abuelitas y abuelitos para conocer los tipos de dificultad que están teniendo en las comunidades y también las prácticas ancestrales que todavía se están realizando en las comunidades. Por ejemplo, con el tema del covid 19 tuvimos la oportunidad de conocer de primera mano las recetas ancestrales que nuestros abuelitos y abuelas ocuparon para poder hacerle frente al covid 19. Entonces, es así como varias recetas de ellos y ellas también las visibilizamos a través de la radio para que la población en general la pudiera poner en práctica y podían resistir ante el covid 19, que creo que también nos ha afectado muchísimo sobre todo a ese sector.

R.P: Y ¿funcionan las recetas?

M.G.: Sí la verdad que sí, por ejemplo, yo actualmente no estoy vacunado ni me quiero vacunar y sólo puse en práctica la receta de los abuelos. Me dio covid, pero me dio bastante pasajero, no fue así como muy fuerte.

R.P: ¿Qué otros valores están presentes a través de la radio?

M.G: El tema de mujeres, abordamos mucho la participación de las mujeres, ya que anteriormente las comunidades indígenas eran lideradas por mujeres. Y sobre todo también los conocimientos de la cosmovisión ancestral, porque sobre todo creo que en el país es bien importante que se recupere la espiritualidad nuestra, ya que en El Salvador prácticamente en el territorio de Kuskatan no había ninguna religión antes que vinieran los españoles. Entonces, se practicaba

muchísimo el tema espiritual y se convivía mucho más en armonía con la naturaleza y también con los mismos seres humanos. El convivir también con los elementos de la vida, como el agua, el aire, el fuego, que constituyen la cosmovisión ancestral. También el idioma náhuatl que ha sido como una lucha constante, ya que acá en Tacuba para entonces a quienes hablaban náhuatl los asesinaban por orden del General Maximiliano Hernández Martínez, por eso nos quedaron muy pocos náhuatl-hablantes y con los que tenemos aún estamos viendo de qué manera se fortalece el idioma para poder continuar con este legado en las nuevas generaciones.

R.P.: ¿Hay programas en lengua náhuatl?

M.G.: Sí, tenemos uno que se llama Titaketzakan nawat, que en español se dice “Hablemos náhuatl”, lo grabamos con hablantes y también con neohablantes que también han aprendido de los abuelos y abuelas que todavía hablan náhuatl.

R.P.: Déjame entender, ¿el programa completo está en lengua náhuatl o es para enseñar lengua náhuatl?

M.G.: Bueno, está en bilingüe, podríamos decir en náhuatl y español, porque también es para principiantes. Las personas que escuchan a través de la radio o que vengán a través de las diferentes plataformas digitales puedan aprender también y que le sirva como una herramienta de acceso al aprendizaje del náhuatl.

R.P.: ¿Cuál es la programación que tiene la radio?

M.G.: La programación que actualmente tenemos es bastante variada. Iniciamos transmisiones a las 6:00 de

la mañana y dejamos de transmitir a las 8:00 de la noche. Solo los días domingo y sábados que no transmitimos. Tenemos un programa que se llama “las comunidades indígenas en acción” y es meramente programa de las comunidades. También es “Corazón ancestral, la voz de las comunidades originarias”, al aire. Ese es el programa como más a profundidad que tenemos con las comunidades indígenas para poder visibilizar todo tipo de problemáticas, de avances comunitarios, de organización, de lucha, de resistencia de las mismas comunidades indígenas. Tenemos también un programa que visibiliza a los agricultores, que es un programa sobre agricultura orgánica que se llama “sembrando para cosechar”, que los mismos agricultores le han puesto también el nombre. Tenemos otro programa que se llama la voz de las mujeres en acción que es un programa de mujeres indígena que da a conocer todas las problemáticas de las mujeres y la lucha que también tienen por sus derechos. Tenemos un programa que se llama “el club infantil” que es con niños y niñas, muy creativo para dar a conocer los derechos que ellos tienen a través de la ley Lepina. Otro programa para la juventud que se llama “expresión juvenil” que es meramente el tema de jóvenes de las comunidades indígenas para dar a conocer todo lo que se está realizando en las comunidades en el tema de juventud y así sucesivamente. Contamos con una programación también de música ancestral propia, damos a conocer también las costumbres tradiciones de las comunidades indígenas y también de las cofradías que acá en el municipio todavía existen.

R.P: Mencionabas que tienen programación musical ancestral ¿Cómo consiguen la música?

M.G.: Damos a conocer los grupos que existen acá en las comunidades sobre todo la música de cuerda, que es la música que siempre ha caracterizado a Tacuba y también las danzas como: la danza del tigre y el venado, el torito pinto, el toro manchado, el San José y María, que son las danzas que aún persisten desde la época ancestral y que todavía tratamos de fortalecerlas y que no se vayan a desarticular para que puedan desaparecer, sino que al contrario para poder fomentar todavía más la identidad cultural a través de estas expresiones culturales.

R.P.: ¿Esto lo hacen en vivo o están grabadas?

M.G.: Grabado. Cuando tienen actividad y también nosotros realizamos nuestras actividades o si no vamos a las cofradías a grabar también para dar a conocer todo lo que tiene la riqueza cultural acá en Tacuba

R.P.: Con la radio ¿consiguen apoyo para las comunidades o es un proyecto que beneficia directamente, que tiene un impacto directo en comunidades indígenas?

M.G.: Nos consideramos, además de ser un medio, una organización que no sólo visibiliza a través de la radio, sino que acompaña tanto las luchas como algunas reivindicaciones de derechos de las comunidades indígenas. Entonces, nos involucramos con la comunidad, no solamente lo hacemos como los demás medios que cuando quieren hacer una nota solo buscan las comunidades, sino que estamos con la comunidad y el acompañamiento nos ha servido también para poder acceder a conocimientos que no todos los medios de comunicación tienen, entonces, se ha creado la armonía, la confianza, la cooperación y sobre todo la solidaridad con las comunidades para poder tener

conciencia propia de que ellos puedan apropiarse del medio.

R.P.: Desde esa visión, ¿qué tanto el Estado está apoyando los esfuerzos de las radios indígenas?, en el caso de ustedes, a través de las políticas públicas hacia los pueblos indígenas.

M.G.: No, al contrario, creo que hemos retrocedido. Nosotros en diferentes espacios lo decimos, porque en los anteriores gobiernos se veía un poquito la apertura, pero en este automáticamente no. Y, entonces, esperamos que puedan hacerlo, porque también hay políticas públicas aprobadas a favor de los pueblos indígenas que tampoco se están poniendo en práctica. Hay un plan nacional de pueblos indígenas y el tema de comunicación es bien importante, y precisamente el día de ayer, que fue el 9 de agosto, el día internacional de los pueblos indígenas, fue uno de los temas que se debatió, porque no hay apertura en ninguna institución pública, ni mucho menos espacios de desarrollo tanto públicos y comunitarios que puedan retomar al apoyo del gobierno a los medios, ni a los medios indígenas, ni mucho menos a la organización indígena. El día de ayer fue uno de los posicionamientos que se tuvo en San Salvador con diferentes funcionarios públicos, a la PDDH, a las diferentes fracciones de diputados en la Asamblea Legislativa para que retomen lo que ya está aprobado, tanto las políticas públicas a favor de los pueblos indígenas y también el tema de la apertura del apoyo del mismo gobierno y el Estado a las comunidades indígenas

R.P.: ¿Cuáles son las normativas que actualmente existen en apoyo hacia los pueblos ancestrales?

M.G.: Se tiene aprobada una política nacional de pueblos indígenas, una política de salud de los pueblos indígenas

de El Salvador y un plan nacional de acción de pueblos indígenas que se llama PLANPIES (Plan de Acción Nacional de Pueblos Indígenas de El Salvador). Esos tres mecanismos de políticas públicas son los que se tienen aprobados, pero que ahorita ninguna institución los ha retomado. O sea, ya van tres años del gobierno actual y todavía seguimos exigiendo que los puedan retomar. Nosotros nos hemos acercado a diferentes fracciones de la Asamblea, nos hemos acercado también a las diferentes instituciones y actualmente sólo la gobernación política departamental de Ahuachapán, a través de la Asamblea legislativa, una fracción nos está apoyando, para poder ver de qué manera se apertura en estos espacios las asambleas que se realizaban con la colaboración departamental para escuchar las diferentes necesidades y problemáticas de las comunidades indígenas. Era una dinámica que tenía, pero con la llegada del nuevo gobierno como que se ha detenido un poco esa participación. Nosotros estamos exigiendo que se puedan retomar para que también el gobierno sea más cercano a la gente, se ponga más en contacto con la gente y que se te pueden escuchar las diferentes problemáticas que hoy por hoy están en las comunidades.

R.P.: Uno de esos aspectos que has tratado sobre el apoyo del actual gobierno hacia las comunidades indígenas pasa porque ustedes soliciten la frecuencia para transmitir en señal abierta. ¿Han hecho algún trámite para recuperar u obtener una frecuencia para transmitir en señal de FM?

M.G.: Sí, lo que pasa es que como ya en la ley de telecomunicaciones están reconocidos los medios comunitarios, pero en sí no están reconocidos con el enfoque indígena, por ejemplo, en el caso de El Salvador que

es como la región más náhuat. Creemos también que puedan aprobar frecuencias a las comunidades indígenas para que toda nuestra identidad cultural, todo el país prácticamente lo pueda conocer, ya que una de las deficiencias de que los salvadoreños y las salvadoreñas no tengamos como nuestra propia identidad clara es porque no se tiene acceso a medios de comunicación que promocionen y den a conocer la identidad: de dónde venimos, quiénes somos, verdad. Adaptamos otras culturas sin saber que la nuestra tiene mucha riqueza cultural.

R.P.: Cuáles crees que es entonces el reto de la radio comunitaria indígena “La voz de mi gente”.

M.G.: Uno es sobre las exigencias que se pueda democratizar el espectro radioeléctrico, otra que se pueda tener derecho también a poder presentar propuestas a la SIGET sobre radios comunitarias y radios también con enfoques indígenas culturales, porque es lamentable que los jóvenes a mi edad, la mayoría no sepamos de dónde venimos, ni tampoco sepamos que tenemos una historia que contar, una historia que ha sido de lucha prácticamente en las comunidades, muchas veces llegamos a ser profesionales de diferentes universidades, pero adoptamos otros tipos de culturas, porque no tenemos acceso a la nuestra, porque no sabemos quiénes somos ni de dónde venimos. Todo esto pasa, porque no tenemos acceso a medios y tampoco a la democratización del derecho a la comunicación y la libertad de expresión.

R.P.: ¿Cuál crees que es la diferencia entre las radios comunitarias indígenas en relación a cualquier otro sistema de medios, por lo menos privado comercial?. Te pregunto

esto porque las comunidades indígenas son muy amplias en el caso de ustedes son náhuat, pero tenemos comunidades Lencas, Chortis, Cacaoperas, hay una gran cantidad de comunidades Y así también puede haber diferentes radios comunitarias que viven culturalmente lo indígena de manera distinta.

M.G.: Sí, creo que la diferencia es porque reivindicamos el hecho al acceso a los bienes comunes como el agua, la tierra, y también a un vivir con acceso a la alimentación saludable y sobre todo a un medio ambiente sustentable, ya que creo que las diferencias de un medio comercial es que obviamente se dedican a la publicidad de la gran empresa, muchas de esas empresas que explotan el agua en nuestras comunidades y muchas de las cuales se apropian de vertientes de mantos acuíferos que son meramente de las comunidades y que dejan sin agua a las comunidades. Entonces, en ese caso creo que es la gran diferencia que nosotros sí reivindicamos el derecho a la vida a través de los bienes comunes que tenemos actualmente.

R.P.: ¿Por qué la radio no adoptó el nombre en náhuat?

M.G.: Porque como mencioné acá en Tacuba, la mayor parte de nahuat-hablantes fueron asesinados para 1932. El nombre de la radio “la voz de mi gente”, lo construimos en conjunto, entonces, las comunidades dijeron, bueno, para que sea más identificado con la gente lo vamos a poner en español, porque también una idea nuestra era hacerlo en nahuat que se llama la voz de mi gente, pero en nahuat, entonces, la comunidad nos dijeron: “no, mejor en español para que todos nos sintamos identificados”, pero así los programas tienen que ser con enfoque de pueblos indígenas

para que lleven ese contenido de la identidad cultural ancestral.

R.P.: Y ¿cómo se llamaría en náhuat la voz de mi gente?

M.G.: Bueno, es la unión de varias palabras, por ejemplo, lo hemos tratado de discernir, pero todavía estamos en esa construcción, porque la voz de mi gente, mi gente es como la unión de varias palabras y todavía estamos en eso, ver de qué manera le podemos hacer con los abuelitos para no transmitir algo que no vaya a ser de significado. La próxima semana a vamos a tener un encuentro sobre todo en el marco del día internacional de los pueblos indígenas para decidir varias acciones indígenas y sobre todo del idioma náhuat.

R.P.: ¿Están trabajando ustedes la radio desde un punto de vista de las radios convergentes a través de las radios virtuales?. ¿Cómo están promocionando los contenidos para que otras personas, poblaciones que no tienen una ascendencia ancestral, se enteren de las realidades y de las identidades culturales ancestrales en todas las dimensiones que hemos discutido en esta entrevista?. ¿Las están adoptando para sí al menos en las comunidades de Tacuba?.

M.G.: Creo que la dinámica de comunicación y después de la pandemia nos ha hecho como que podría ser conciencia de que también hay que aprovechar las plataformas digitales para poder dar a conocer los contenidos que realizamos. Entonces, en ese caso, por ejemplo, para que las demás no solo la población de Tacuba conozca todo lo que hacemos con las comunidades indígenas, lo hacemos a través de las plataformas digitales, Facebook ha sido nuestro mejor aliado y YouTube también, para dar a

conocer campañas, problemáticas.

Estamos ahorita preparando una campaña sobre el acceso al agua, porque hay una comunidad de acá de Tacuba que no tiene acceso a agua y que la tiene, pero de un río que está contaminado con plaguicidas y herbicida y muchos de ellos están muriendo también por insuficiencia renal crónica, ya han muerto casi cinco personas.

Creemos que es bien importante hacerlo también a través de las plataformas digitales para que no solo la población de Tacuba conozca de eso, sino que la población en general a nivel nacional e internacional. Le estamos apostando mucho a eso a que nuestros contenidos se visibilicen a nivel nacional e internacional y no solo limitarnos a que lo escuchen acá en Tacuba.

R.P.: En relación a la recepción de sus públicos meta ¿Tienen datos de la recepción en línea?

M.G.: Sí, tenemos alrededor de más de 20.000 mil personas que ven estos contenidos porque comenzamos con una página que tenía como unos 500 seguidores y hoy ya casi llegamos a 30.000 seguidores a través de la página de la radio. Entonces, es bastante interesante, porque los contenidos tratamos de hacerlos bastante dinámicos, coloridos, y que muestren la propia realidad de la comunidad. Estamos creciendo bastante, muchísimo, en las plataformas digitales y pues vamos por buen camino.

R.P.: Y tú comunidad indígena, ¿de dónde es?

M.G.: la comunidad indígena nuestra está ubicada en el casco urbano y es con la juventud náhuat-pipil de acá del occidente del país, acá en el municipio de Tacuba.

R.P.: ¿Tu eres el nieto de Don Marcelino?, reconocido por el documental “el Tigre y el venado”.

M.G.: Así es, en este caso la mayoría venimos de descendencia indígena y sobre todo Estamos muy orgullosos de conocer la historia, verdad, que hace poco también la hemos comenzado a descubrir y sobre todo seguimos también descubriéndola para que los demás jóvenes también tengan acceso a ella y que sepan que todos venimos de ese legado ancestral.

R.P.: Y ¿quién es Marcelo Galicia?

M.G.: ¿Quién es Marcelo Galicia? Bueno es un joven náhuat comunicador de las comunidades indígenas y también parte de una organización que se llama “asociación de jóvenes desarrollo juvenil de Tacuba” y que luchamos cada día porque las comunidades tengan acceso a la comunicación y a una vida más digna. Muchos jóvenes, creo que en nuestra juventud, valga la redundancia, a veces no trabajamos por ayudar a los demás y creo que es bien importante que desde la juventud nos concienticemos para poder ayudar a las poblaciones más vulnerables. Estamos acá como parte de la conciencia, que ya tenemos desarrollada con las mismas comunidades, con las que trabajamos, y en este caso me considero un actor social de la comunidad, porque aportamos todos los días ideas diferentes para poder seguir adelante.

RP: Gracias Marcelo.

M.G.: Igual muchas gracias a ustedes y por el espacio y esperamos seguir compartiendo experiencias con ustedes sobre todo en este trabajo.

La fuerza mesiánica en el indígena: soteriología latinoamericana en Martí y Vasconcelos

José Oscar Benjamín Ponce Pérez

Universidad de El Salvador

Siempre tendrá que
ganar el muñeco
que llamamos
«materialismo
histórico». Podrá
habérsela sin más ni
más con cualquiera,
si toma a su servicio
a la teología que,
como es sabido, es
hoy pequeña y fea y
no debe dejarse ver
en modo alguno.

Walter Benjamin

RESUMEN

Las ideas patrióticas de José Martí y José Vasconcelos están fundamentadas en el rescate de la tradición indígena. Para ellos es imposible alcanzar la autonomía plena en Latinoamérica sin reivindicar al indígena y al mestizo, por ello, es que se puede sostener que el rescate de la tradición indígena es un acto redentor que desata «la fuerza

mesiánica» contenida en dicha tradición. En consecuencia, tal acto redentor es un imperativo soteriológico. Para conjugar estas categorías con las filosofías de José Martí y José Vasconcelos, en el presente escrito se recurre a los aportes de Walter Benjamin y Alexander Dugin.

PALABRAS CLAVES:

fuerza mesiánica, soteriología, patriotismo, tradición indígena.

ABSTRACT

The patriotic ideas of José Martí and José Vasconcelos are based on the rescue of indigenous tradition. For them it is impossible to achieve full autonomy in Latin America without vindicating the indigenous and the mestizo, for this reason it can be argued that the rescue of the indigenous tradition is a redemptive act that unleashes “the messianic force” contained in said tradition. Consequently, such a redemptive act is a soteriological imperative. In order to combine these categories with the philosophies of José Martí and José Vasconcelos, the contributions of Walter Benjamin and Alexander Dugin are used in this paper.

KEYWORDS

messianic force, soteriology, patriotism, indigenous tradition.

INTRODUCCIÓN

El presente escrito es la continuación del artículo publicado en la revista *Ayrampu*, titulado «Comparación entre los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos. Aportes para una filosofía anti-imperialista y anti-colonialista». En esa primera entrega se hizo un estudio de las formas en que ambos pensadores entienden el concepto de patria, para concluir con una síntesis que sirva de base para la configuración de una filosofía anti-imperialista y anti-colonialista.

Esta segunda entrega incorpora dos nuevas categorías para la conformación de esa filosofía esbozada en el artículo anterior; la primera categoría, fuerza mesiánica, proviene de Walter Benjamin (1892-1940) en sus *Tesis de la filosofía de la historia*, y es utilizada para describir el papel político del indígena y el mestizo en la emancipación real de Nuestra América. La segunda categoría, soteriología¹, proviene de la teología, y se utiliza en consonancia con la aplicación que Alexander Dugin (1962-presente) hace de la misma en su obra *La Cuarta teoría política*.

El aporte de este opúsculo es conjugar las filosofías de José Martí y José Vasconcelos con las filosofías de Walter Benjamin y Alexander Dugin. Esto implica un doble nivel de complejidad, primero porque significa una actualización de los dos pensadores latinoamericanos al leerlos desde

1 La soteriología es la rama de la teología que indaga respecto a la salvación.

categorías de filosofías contemporáneas; segundo, porque contiene la síntesis de dos pensamientos contemporáneos de diverso signo político. Es decir, primero, evidencia la vigencia de las filosofías de José Martí y José Vasconcelos al hacerlas dialogar con las corrientes actuales. Y segundo, anuncia la construcción de una filosofía que incorpora las diversas voces opuestas al imperialismo, aunque estas voces tengan ideologías políticas contrarias, como los casos de Walter Benjamin y Alexander Dugin.

La arquitectura argumentativa utilizada consiste primero en exponer el papel político del indígena y el mestizo en los patriotismos de Martí y Vasconcelos, para establecer las condiciones en las que dichos sujetos son poseedores de la fuerza mesiánica y agentes soteriológicos. En segunda instancia, se aborda la categoría de *fuerza mesiánica*, para exponer la vinculación entre categorías políticas y religiosas en el discurso de Walter Benjamin. En un tercer momento, se aborda la categoría de *soteriología* desde la filosofía de Alexander Dugin, y cómo la resistencia militar, ideológica, económica y cultural a la globalización es una condición soteriológica para los pueblos que no pertenecen al centro hegemónico. Finalmente, se presenta una interpretación del papel político del indígena y el mestizo en la emancipación de Nuestra América desde las categorías de Walter Benjamin y Alexander Dugin.

Como consecuencia del orden argumental, el artículo aquí presentado se divide en cuatro partes: la primera parte

explica la razón por la que el mestizo y el indígena son elementos constitutivos de los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos y está dividida en tres instancias, primero se explica la concepción de patria de José Martí; la segunda instancia expone el sentido teleológico del patriotismo de José Vasconcelos; mientras, la instancia final ubica el papel del mestizo y el indígena dentro de sendos patriotismos, a la vez que expone la unidad indisociable entre el mestizo y el indígena con la realización plena de la patria.

La segunda parte aborda la categoría de «fuerza mesiánica» y el acto revolucionario desde la filosofía de Walter Benjamin. Esta segunda parte posee dos segmentos. El primero desarrolla la concepción de la historia del filósofo alemán para introducir el concepto de «tiempo ahora». El segundo segmento se encarga de dilucidar el concepto de «fuerza mesiánica» y cómo este se vincula con la categoría de «tiempo ahora» para aglutinar las fuerzas revolucionarias.

La tercera parte elucida respecto al concepto de «mundo unipolar» y la resistencia a tal mundo como condición soteriológica, todo esto desde la filosofía de Alexander Dugin. Esta tercera parte se divide en dos secciones, la primera expone la categoría de mundo unipolar y cómo este requiere del fin de la lucha ideológica. La segunda sección aborda el imperativo soteriológico de la resistencia al mundo unipolar y la necesidad de aglutinar todas las fuerzas que se oponen a dicho mundo.

Finalmente, la cuarta parte es una síntesis en la que los conceptos y categorías presentados en las partes previas se enlazan señalando que el indígena posee una fuerza mesiánica que debe orientarse hacia la emancipación real de Nuestra América, dado que tal emancipación es un imperativo vital. Como consecuencia teórica, se agrega el carácter soterialógico de la lucha política desde el indígena y el mestizo como elemento de una filosofía anti-imperialista que conjuga una constelación de voces en resistencia.

1. El indígena como constitutivo del patriotismo de Martí y Vasconcelos

1.1 El patriotismo martiano y la filosofía resolutive

José Martí fue un pensador adelantado a su tiempo (Beorlegui, 2004), puesto que su filosofía desarrolla los temas que los filósofos latinoamericanos desarrollarán hasta el siglo XX (Beorlegui, 2004). Entre estos temas están la reivindicación de lo mestizo y lo indígena, el rechazo al colonialismo, el anti-imperialismo (Beorlegui, 2004). Con estos elementos Martí construye la idea de patria, la cual, según Fernet-Betancourt es: «la metáfora que le permite referirse con una sola palabra a ese proyecto ético que, en sus términos, representa “la obra del mundo”» (2012).

El concepto de patria implica para Martí un posicionamiento ético-político producto de un razonamiento responsivo (Fernet-Betancourt, 2009), por lo que la filosofía martiana concilia en la praxis la acción

emancipadora con la reflexión teórica. El concepto de patria se concibe en Martí como síntesis de teorización y acción responsiva, luego, el concepto de patria está tendido hacia la restitución de la justicia y las condiciones de vida digna que los pueblos han perdido como efecto del colonialismo o el imperialismo (Fornet-Betancourt, 2009).

El carácter resolutivo y responsivo del concepto patria en José Martí queda expuesto en la obra *Abdala*, donde el héroe expresa el amor a la patria como un sentimiento fuerte e inequívoco que está arraigado en la aspiración por justicia. «El amor, madre, a la patria / No es el amor ridículo a la tierra, / ni a la yerba que pisan nuestras plantas; / es el odio invencible a quien la oprime, / es el rencor eterno a quien la ataca» (Martí, 2016: 18). Por ende, el amor a la patria es la oposición frontal a la opresión.

La oposición a la opresión conlleva una dimensión ética, que en Martí se encarna en el ideal del bien común. Amar a la patria es luchar por el bien común, lo que implica erradicar cualquier forma de opresión existente, empresa que requiere la participación colectiva de los sujetos, y es en esta participación colectiva que se reafirma el ideal de bien común (Martí, 2011). Martí señala que cada sujeto tiene el imperativo de participar activamente en la consolidación del bien común, es decir, en el amor a la patria (Martí, 2011).

El concepto de patria implica una ponderación de lo colectivo sobre el interés individual, como se ejemplifica en la obra *Abdala*, donde el héroe elige su sacrificio en

favor de un ideal y un bienestar colectivo. En otro lugar, Martí llama, de forma más directa, a la labor colectiva en la defensa de la patria: «Cada cual se ha de poner en la obra del mundo, a lo que tiene más de cerca» (Martí, 2011: 468), pues cada uno es responsable por la patria, dado que esta es la concreción del ideal de bien común, en palabras de Martí: «ese repartimiento de la labor humana, y no más, es el verdadero e inexpugnable concepto de patria» (Idem.).

El ideal martiano de patria remite inexorablemente a la colectividad como forma de comunidad, es decir, no es la simple cantidad aritmética de individuos lo componen la patria, sino que es la vinculación intersubjetiva e histórica por la que los sujetos superan el *principium individuationis* y se identifican como comunidad. De esta forma, el ideal martiano de patria desemboca en una identificación intersubjetiva del sujeto con sus congéneres, esta identificación, por su naturaleza intersubjetiva permite una comunidad de sujetos a partir de sus diferencias y contextos.

Martí concibe a la patria como una heterogenia de sujetos que forman una comunidad debido a la legítima búsqueda de justicia, una unidad ética-política en la diversidad intersubjetiva, por ello clama: «Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca y en que nos tocó nacer» (Martí, 2011: 468). De esto se infiere que en Martí existe una justa ponderación de la contextualidad y la historicidad de los sujetos (Fornet-Betancourt, 2009) porque parte de

las condiciones concretas para construir el concepto de patria.

Con los elementos expuestos se corrobora que el patriotismo martiano es la forma práctica en la que su filosofía resolutive se concretiza. Tal filosofía resolutive otorga, por su naturaleza, un papel político al indígena y al mestizo, dado que en ellos se confirma la comunidad a través de la diversidad intersubjetiva. Esto significa que el concepto de patria implica diversidad contextual y homogeneidad axiológica, donde esto último contiene el anhelo de erradicación de cualquier forma de opresión.

1.2 El patriotismo de Vasconcelos y el *telos* de Nuestra América

José Vasconcelos está marcado por la influencia de Nietzsche (Arpini, 1987) respecto al sentido teleológico de la raza. Nietzsche ha señalado que el hombre es un punto medio entre el mono y el superhombre, definiendo la esencia del ser humano como un tránsito hacia el superhombre. José Vasconcelos adopta esta idea para explicar el destino de la raza de Latinoamérica.

José Vasconcelos sostiene que el hombre blanco «ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse» (2019: 5), siendo esa situación la condición previa y necesaria para la creación de una nueva raza «fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado» (Vasconcelos, 2019: 5). En esta perspectiva,

el filósofo mexicano concibe una nueva raza en paralelo conceptual al superhombre nietzscheano.

La dinámica histórica obligaría, por necesidad, a la superación del poder del hombre blanco como consecuencia del advenimiento de una nueva raza. El surgimiento de una nueva civilización forjada por la incorporación de las diversidades de las distintas razas y sus tradiciones culturales es la consecuencia directa del poder político y económico de los blancos, pues según Vasconcelos, «La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal» (2019: 5).

La visión teleológica de José Vasconcelos claramente otorga un papel en la historia universal a la civilización blanca y su expansión colonial. Para el mexicano «es claro que el predominio del blanco será también temporal, pero su misión es diferente a la de sus predecesores; su misión es servir de puente» (2019: 5). El sentido teleológico de la historia requiere la expansión de la civilización blanca, pero no como un fin, sino como un tránsito. Retomando nuevamente a Nietzsche, la civilización blanca equivaldría al hombre, y la civilización producto de la diversidad de razas y culturas será el equivalente del superhombre.

Sin embargo, la observación del orden político, económico y militar desmienten el postulado teleológico del Vasconcelos. No obstante, el mexicano logra explicar

la razón que impide la consolidación de ese destino en la historia: el imperialismo y el colonialismo. Así, como señala Walter Camargo, «el imperialismo era el gran tema que debían enfrentar los países de América Latina. El país hegemónico que amenazaba a estas naciones, con una herencia común (hispanica), era Estados Unidos de Norteamérica» (2006: 215).

En el pensamiento de José Vasconcelos, la patria es el nido protector donde crece y se desarrolla esa «raza cósmica» que inevitablemente destruirá el dominio del blanco e instaurará una civilización a partir de las diversidades culturales de todas las razas. Por ende, la patria debe servir como herramienta protectora de los intereses de las razas que han sido dominadas, en palabras del mexicano, «para no tener que renegar alguna vez de la patria misma es menester que vivamos conforme el alto interés de la raza (...)» (2019: 8).

La patria tiene una función vital en la realización del Τέλος de la raza venidera, la raza cósmica. Y esta función es superar las razones que impiden la superación de la hegemonía del blanco, en otras palabras, el papel de la patria es anular las fuerzas del imperialismo y el colonialismo, las cuales hacen menguar las potencias redentoras intrínsecas en los pueblos que han sido dominados. José Vasconcelos señala que el colonialismo y el imperialismo actúan de forma que replican su esquema en la mentalidad de los pueblos sometidos.

Nosotros hemos sido educados bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. (Vasconcelos, 2019: 29)

El patriotismo es, para José Vasconcelos, el medio de hacer frente al imperialismo y al colonialismo para lograr que el domino blanco llegue a su final, pues estos, impedían el paso a un nuevo estado en la historia. Para hacer contrapeso al imperialismo «La respuesta es clara y tenía que ver con el fortalecimiento de una cultura propia» (Camargo, 2006: 224), esto significa, actuar en consonancia con los intereses de la patria, lo que implica el fortalecimiento de la cultura propia.

En el pensamiento de Vasconcelos, no hay disociación entre patria y cultura. Entre ellas opera una doble implicación, solo puede haber patria si hay una cultura propia; solo puede crearse una cultura propia si hay una patria que la protege del imperialismo.

1.3 Lo indígena como base del patriotismo

Descritas ya, de forma breve, las formas de entender el patriotismo y la patria en José Martí y José Vasconcelos, resta ubicar al indígena dentro de sus discursos y argumentar

que es la base de tales patriotismos. Para ello primero se debe observar que en ambos filósofos la patria es una construcción contextual e histórica, marcada por diversas subjetividades.

Tanto para Martí como para Vasconcelos, el concepto de patria está arraigado en las condiciones materiales de los sujetos, así como en sus relaciones intersubjetivas y su tradición cultural. Lo anterior conlleva una incorporación inmediata a dicho concepto de todas aquellas particularidades acaecidas en la historia en las que se forman grupos humanos a partir de concordancias materiales.

Para José Martí la patria, como parte de la humanidad con la que cada sujeto está en contacto (2011: 468), abarca a cada sujeto por su proximidad contextual, sin hacer distinción de raza o credo. Por ende, el indígena y el mestizo están incluidos en la patria, pues ellos forman esa parte de la humanidad con la que el contexto ha formado un grupo con similares condiciones materiales de existencia.

Sin embargo, en Martí la simple inclusión del indígena y el mestizo en la patria es insuficiente. El cubano concluye que la liberación real de Latinoamérica solo es posible con la redención real del indígena (Martí, 2002). La emancipación real de Latinoamérica solo puede acontecer cuando en las diversas estructuras de la sociedad el indígena tenga plenos derechos y participación activa en la vida política de la sociedad.

Martí tiene una apreciación similar a la de Vasconcelos, es la afirmación de la cultura propia, y por extensión, de las raíces indígenas de Nuestra América, un factor clave en la emancipación de nuestros pueblos. En palabras de Martí, «Nuestra América ha de salvarse con sus indios» (2002: 16), porque es la herencia indígena un constitutivo ontológico de Nuestra América.

Vasconcelos por su parte, señala que el verdadero patriotismo es producto de una evolución cultural, por tanto, no es posible crear la patria sin incluir la tradición indígena. Según el mexicano, «La civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular, preparación y depuración de los elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la historia» (Vasconcelos, 2019: 8).

El filósofo mexicano observa que la tradición tiene un papel preponderante en la construcción del patriotismo, pues, la tradición es un elemento estructural de la condición humana, así, el patriotismo no puede fundarse sin incluir la tradición (Vasconcelos, 2019). Por eso, dice Vasconcelos que «no tendrá sostén si no se arraiga en Cuauhtémoc y Atahualpa» (2019: 8).

En ambos pensadores, la tradición indígena resulta esencial para la emancipación real de Nuestra América, sin la incorporación de la cultura y tradición indígena los pueblos de Nuestra América están truncados ontológicamente. En

consecuencia, el indígena es valorado, por sendos filósofos, como agente esencial en la lucha política por la autonomía e independencia real de Nuestra América, haciendo radicar en ellos la fuerza de la lucha política por la emancipación.

2. La fuerza mesiánica como aglutinante revolucionario

Expuesto el tema del patriotismo en José Martí y José Vasconcelos, se va a exponer el concepto de fuerza mesiánica a partir de *las tesis de la filosofía de la historia* de Walter Benjamin para establecer la pertinencia de tal concepto en la formulación de una filosofía política emancipadora desde Nuestra América. Esta exposición principia con la dilucidación sobre el sentido que la historia tiene para Walter Benjamin y concluye con la clarificación del concepto de «fuerza mesiánica».

2.1 La historia y el tiempo-ahora

Walter Benjamin critica la concepción de la historia como acumulación de datos y hechos, dicha crítica implica escepticismo respecto a la linealidad del tiempo, pero, sobre todo, conlleva, el discurso de Benjamin, una ruptura con la noción de la historia como algo pasado, o también, una impugnación al precepto que el pasado es algo concluido e inerte. Para Benjamin, el sentido de la historia está en lograr ver que el pasado está vivo.

El filósofo alemán observa que la historia esconde

el lado grotesco de la humanidad y por eso aboga por una forma distinta de entender la historia, no como la secuencia ordenada de instancias por las que la civilización se edifica, más como el caos del que emerge la imposición del orden desde el poder imperante. De forma implícita, esta concepción de la historia también lleva aparejada una crítica a los conceptos de cultura y civilización.

Ya que los bienes culturales que abarca con la mirada, tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie (Benjamin, 1973: 182).

La postura de Benjamin se aleja del positivismo y propone que la historia no adquiere valor por ser una expresión objetiva que corresponde con los hechos, sino como vivencia subjetiva que logra vincular lo pasado y lo presente. «Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «tal como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro» (Benjamin, 1973: 180).

El filósofo alemán afirma que la historia como colección objetiva de hechos contribuye a la preservación de un orden político de dominación; mientras, que el valor de la historia en sentido subversivo está en romper con

el espejismo de la objetividad y lograr una experiencia subjetiva que identifique el pasado con el presente, por ello manifiesta que es «cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo» (Benjamin, 1973: 182).

Por tanto, la historia precisa de una interpretación que asuma la vigencia del pasado, es decir, que muestre que el pasado no es un tiempo muerto, más bien, un «tiempo-ahora», que remite al presente de algún modo, de ahí que sostenga que «la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda» (Benjamin, 1973: 182). En este concepto de historia el tiempo pasado se vuelve vivo, adquiere actualidad y por ello posibilita la redención.

El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de los siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, 1973: 181)

Benjamin señala que el sentido subversivo y revolucionario de la historia es la comprensión del pasado como un «tiempo-ahora», es decir, como una imagen viva que se encuentra reconocida en el presente. Por tanto, la historia no puede abordarse como un estudio objetivo «a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío» (Benjamin, 1973: 187). La interpretación de Benjamin

sostiene la continuidad de sentidos en la historia, y no la continuidad de sucesos.

Esta interpretación de la historia incluye una crítica implícita de la idea de progreso continuo y lineal de la humanidad. El sostener que el tiempo pasado aún se encuentra vivo en el presente abole la premisa de la linealidad del progreso. El reconocimiento del pasado como realidad presupone que el tiempo no es simplemente la sucesión de hechos, más el sentido de los hechos ante las circunstancias. El «tiempo-ahora» hace que el pasado viva en el presente, Benjamin explicaba esa actualización del pasado con la revolución francesa.

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo-ahora». Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de «tiempo-ahora» que él hacía saltar del continuum de la historia. La revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma que retorna. (Benjamin, 1973: 188)

Por lo anterior, se infiere que Benjamin encuentra en el «tiempo-ahora» el verdadero valor de la historia para los oprimidos. En contraste, el tiempo vacío y homogéneo de la historia objetiva sirve a las clases dominantes porque rompe cualquier relación de los vencidos con el pasado y les priva de la posibilidad de «hacer saltar el continuum de la historia».

2.2 La fuerza mesiánica contenida en el tiempo-ahora y el acto revolucionario

Benjamin manifiesta que el «tiempo-ahora» traza una identidad vivencial entre el pasado y el presente. En adición sostiene que dicha identidad permite el «salto en el continuum de la historia», actualiza el pasado posibilitando su redención. Para el filósofo alemán los actos revolucionarios están cargados de «tiempo-ahora». «La consciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción» (Benjamin, 1973: 88).

En esta línea de argumentación, el pasado no está cerrado y, por ende, existe la posibilidad de una redención en el presente a través del «tiempo-ahora», lo que indica que la historia se vive como cotidianidad con posibilidad de reivindicación del pasado. Según Benjamin el «tiempo-ahora» contiene la potencia de generar un acto revolucionario en la medida que restaura la vitalidad del pasado. En palabras del alemán:

El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos (1973: 178)

Benjamin sostiene que el pasado y el presente están

vinculados por medio del acto revolucionario en el que acontece la redención. La «fuerza mesiánica» es la facultad por la que la generación del presente puede hacer «saltar el continuum de la historia» y redimir al pasado. Esta redención es factible porque el pasado sigue vivo en el presente, porque la generación actual se reconoce en el pasado.

La historia muestra la vigencia del pasado en el presente y por esa vigencia es que la redención es posible, por esa vigencia es que cada generación tiene una «fuerza mesiánica». La redención peligra cuando la historia se compone de tiempo vacío y homogéneo, cuando la historia no está compuesta de «tiempo-ahora». En palabras de Benjamin: «la imagen del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella» (1973: 180)

El pasado se pierde realmente cuando el presente no se reconoce en él, cuando los hechos pierden la vivencia subjetiva de los actores históricos y se transmutan de datos objetivos desprovistos de un sentido vivencial y político. Por ello, el filósofo alemán afirma que en el reconocimiento e identidad con el pasado está la redención, en ella está la fuerza mesiánica que genera el «salto en el continuum de la historia», así, según el filósofo alemán:

Nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable

en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*, pero precisamente del día final. (1973: 179)

La «fuerza mesiánica» se realiza en el acto revolucionario que subvierte el orden político, pero que, en términos religiosos, también redime a la humanidad. La «fuerza mesiánica» es un aglutinante revolucionario porque unifica todas las acciones destinadas a redimir a la humanidad al hacer «saltar el continuum de la historia». En otras palabras, la «fuerza mesiánica» concentra todos los intentos por redimir los actos de barbarie escondidos en cada bien cultural y cesar el «estado de excepción» que es la regla de los oprimidos.

Con lo expuesto previamente se establece que la «fuerza mesiánica» es inherente a cada generación porque la historia no es un cúmulo de hechos objetivos acaecidos en el tiempo homogéneo y vacío, más porque existe un «tiempo-ahora» que posibilita el «salto del continuum de la historia», permitiendo la redención del pasado, en dicha redención se concentran los actos revolucionarios y en ellos se realiza la «fuerza mesiánica» de cada generación.

3. La resistencia al mundo unipolar como acto soteriológico

En esta tercera instancia, se abordan las categorías de mundo unipolar y acto soteriológico. Para explicar la primera categoría es preciso entender en qué consiste el «fin

de la lucha ideológica» para Dugin. Además, la comprensión de la categoría de mundo unipolar es condición necesaria para entender el acto soteriológico en la narrativa de Alexander Dugin.

En consecuencia, a continuación, se explica la categoría de mundo unipolar y su vinculación con el fin de la lucha ideológica según el filósofo ruso, culminando con la explicación del acto soteriológico. Todo ello para interpretar con tales categorías, el papel que el indígena y el mestizo tienen en la lucha política desde las posturas de José Martí y José Vasconcelos.

3.1 El mundo unipolar y el fin de la lucha ideológica

Las diversas narrativas provenientes de la filosofía política pueden denominarse como ideologías. Sin entrar en detalle sobre el significado del vocablo ideología o profundizar en una reflexión extensa, y por motivos pragmáticos, aquí se asumirá como un cuerpo doctrinario de orden político. Las ideologías políticas describen fórmulas en el ejercicio del poder para lograr los ideales centrales de sus respectivas narrativas, aunque en la realidad no siempre logren tal objetivo. Según Alexander Dugin (2013), el siglo XX presentó tres grandes ideologías políticas.

Las principales ideologías del siglo XX fueron:

El liberalismo (de derechas y de izquierdas);

El comunismo -incluyendo el marxismo, así como socialismo y socialdemocracia;

El fascismo -incluyendo el nacionalsocialismo y otras variedades de “tercera vía” -, el nacional-sindicalismo franquista, el justicialismo de Perón, el régimen de Salazar, etc. (Dugin, 2013:28)

Las ideologías mencionadas son sistemas de pensamiento extensos, en cada una de ellas existe un pensamiento antropológico, un principio axiológico, un fundamento epistemológico, entre otras formas de conciencia (Dugin, 2013). Cada una de ellas imputó de errónea a las restantes, lo que desató una lucha ideológica que acompañó las confrontaciones militares, económicas y culturales. En síntesis, cada una de estas ideologías trató de refutar plenamente los postulados de sus contrapartes.

Alexander Dugin (2013) revisa la historia del siglo XX para concluir que la lucha entre estas ideologías tuvo como desenlace la victoria de la primera sobre las dos restantes. La tercera vía en su forma originaria fue derrotada militarmente al final de la segunda guerra mundial, mientras que sus formas secundarias fueron derrotadas posteriormente (Dugin, 2013). La segunda ideología política fue derrotada con la caída del bloque socialista en Europa oriental y la desintegración de la Unión Soviética. Lo anterior significa que el liberalismo resultó vencedor en la

lucha ideológica del siglo XX, en palabras de Dugin:

Por tanto, al final del siglo XX, de las tres teorías políticas que fueron capaces de movilizar las masas de millones de personas en todo el mundo, solo ha quedado una, la teoría liberal. Sin embargo, cuando se quedó sola, todos empezaron a hablar al unísono del “fin de las ideologías”. ¿Por qué? (2013: 29)

El desenlace de la lucha ideológica concluye con la implantación de los ideales del liberalismo, por ende, la idea del sujeto como realidad exclusivamente individual se erige como válida, pues la antropología del liberalismo es individualista. De esto se sigue que la colectividad como constitutivo de la condición humana es desterrada de la narrativa antropológica dominante: el sujeto se define por su individualidad únicamente. Dugin se refiere a ello de la siguiente manera:

El sujeto del comunismo era la clase. El sujeto del fascismo era el estado, en el fascismo italiano de Mussolini, o la raza, en el nacionalsocialismo de Hitler. En el liberalismo, el sujeto es el individuo, liberado de todas las formas de identidad colectiva, de toda pertenencia. Mientras que la lucha ideológica tenía adversarios formales, naciones enteras y sociedades podían elegir -al menos en teoría- el sujeto sobre el cual centrarse: la clase, la raza, el Estado o el individuo. La victoria del liberalismo ha solucionado este problema: el

individuo se convirtió en sujeto normativo de toda la humanidad. (Dugin, 2013: 30)

El filósofo ruso interpreta que el fin de la lucha ideológica es una condición necesaria para la consolidación del mundo unipolar, puesto que la ideología imperante profesa una visión antropológica individualista que concibe a la humanidad como la simple suma de sujetos atómicos. Luego, dice Dugin, «La humanidad compuesta por individuos, tiende naturalmente hacia la universalidad, se convierte en global y unificada. Así, nació el proyecto de “estado global” y de “gobierno mundial”, la llamada globalización» (2013: 30).

La interpretación que hace el filósofo ruso vincula el fin de la lucha ideológica con la instauración plena del mundo unipolar, porque además de significar un dominio político, económico y militar de occidente, implica la dominación a través del pensamiento y de la conciencia antropológica. Según Dugin, el mundo unipolar homogeneiza a los sujetos a nivel planetario por medio de un ideal antropológico que rompe todo vínculo del sujeto con cultura y tradición. En palabras del ruso,

Paralelamente, hay una exaltación de la libertad total y de la independencia del individuo para con todos los factores inhibidores, incluso la razón, la moral, la identidad -social, étnica e incluso la sexual- la disciplina, etc. Esa es la condición posmoderna. En esta etapa, el liberalismo deja de

ser la Primera Teoría Política y se convierte en una práctica post-política. (Dugin, 2013: 30)

En este punto se revela la relación entre mundo unipolar y fin de la lucha ideológica, pues, en el mundo unipolar la ideología triunfante se convierte en una praxis cotidiana, en una «práctica post-política» que se interioriza como la única forma de praxis, es decir, «ya no tiene una dimensión política, no aparece como una cuestión de elección sino como una especie de “destino”» (Dugin, 2013: 31). El mundo unipolar no solo posee un credo ideológico, que «se convierte de una estructura ideológica en el único contenido de la existencia social y tecnológica presente, ya no es una “ideología”, es un hecho existencial, es el orden “objetivo” de las cosas, que no sólo es difícil sino absurdo de confrontar.» (Dugin, 2013: 32).

Dugin sostiene que en el mundo unipolar las voces disidentes son erradicadas y la homogeneidad global por medio de un ideal antropológico del cual se derivan posturas éticas, jurídicas, sociales, entre otras, se concretiza en una condición aparentemente post-ideológica. Al convertir al sujeto en «norma de toda la humanidad» (Dugin, 2013: 30) los contextos, las tradiciones y las culturas son separadas del sujeto y éste se define exclusivamente a partir de los parámetros del mundo unipolar, es decir, como un sujeto indeterminado.

Por lo anterior, se infiere que existe una vinculación unívoca entre el mundo unipolar y el fin de la lucha

ideológica, dado que son fenómenos correlativos. El mundo unipolar, tal como lo argumenta Dugin, precisa el fin de la lucha ideológica, puesto que de esa forma su ideología se transmuta de una «elección» en un «hecho existencial» manifestándose como «una especie de destino». De igual manera, la lucha ideológica llega a su fin cuando el mundo tiene una sola norma, un solo modelo de pensamiento, acción y vivencia, es decir, cuando es unipolar.

3.2 Soteriología política en el mundo multipolar

Alexander Dugin hace uso de dos categorías teológicas para explicar el imperativo político de la lucha contra el mundo unipolar; las cuales son escatología y soteriología. La primera es el estudio del destino final de la humanidad, el universo y la vida *post mortem*. La segunda es el estudio de la salvación. Ambas categorías se relacionan porque sus áreas de estudio convergen en el fin de los tiempos.

Dugin utiliza la escatología para la leer políticamente la historia y encontrar sentido a los hechos contemporáneos, haciendo primero un diagnóstico de los efectos que el mundo unipolar y su ideología única tienen en la desintegración del ser humano. Para el filósofo ruso, el mundo unipolar degrada la condición humana porque proscribe la diversidad que le es consustancial: «el polo del mundo unipolar no es más que Estados Unidos y Europa, como una organización puramente geopolítica y específicamente la idea de libertad máxima» (Dugin, 2013: 108).

La diversidad cultural es aplastada, lo que se traduce en una amenaza para el propio ser humano, puesto disminuye las opciones de realización del mismo. Así, el ser humano que se caracteriza y construye desde los contextos, se reduce a un prototipo de sujeto creado en masa, «el hombre se desintegra en una “esquizo-masa”, como escribió Deleuze» (Dugin, 2013: 108). El mundo unipolar y su ideología, dice Dugin, conducen inevitablemente a la aniquilación del ser humano.

Después de finalizada la fragmentación completa de estas sociedades con la individualización y la atomización, la segunda fase se iniciará: la inevitable división y disolución del individuo humano en sí a través de la tecnología y experimentos genéticos para crear la “post-humanidad”. Esta “post-política” puede ser vista como el horizonte del futurismo político. (2013: 98)

El sentido escatológico de la interpretación de Dugin es claro, el mundo unipolar y su ideología desencadenan el fin de la humanidad, son agentes de destrucción de la humanidad, están cargados de una fuerza apocalíptica, y en ese sentido, la interpretación política de Dugin respecto al mundo unipolar adquiere un carácter profético. La existencia del mundo unipolar implica el fin de la humanidad, y los signos son el fin de la lucha ideológica, el fin de la historia y la liberación del ser humano de toda identidad.

La historia, explica Dugin, llega a su fin porque el

mundounipolar descartó las diversas formas de experimentar el tiempo e impuso su forma de experimentar el tiempo, en consecuencia, solo hay una forma de entender la historia: la occidental. Según el filósofo ruso: «la civilización europea occidental consiguió imponer esta concepción del sentido de la historia al resto de la humanidad» (2013: 98).

La concepción lineal de tiempo conlleva a una concepción lineal de la historia. Esta es la concepción que acepta el mundo unipolar, sin embargo, Dugin señala que las diversas culturas tienen diferentes experiencias del tiempo, luego, existen diferentes concepciones de la historia. El fin de la lucha ideológica está relacionada con el fin de la historia, puesto que la linealidad del tiempo llega a su fin cuando las opciones desaparecen, la existencia del mundo unipolar es la evidencia del fin de la historia.

La lucha ideológica permitía diversas concepciones de tiempo, al imponerse una ideología sobre las otras, se impone una concepción de tiempo lineal, de la cual deriva una concepción de la historia también lineal, pero que, paradójicamente llega a su fin con el triunfo de la ideología que representa. Este fin está justificado en el mito «la única opción histórica» (Dugin, 2013), así, señala el filósofo ruso que, con el fin de la lucha ideológica y la conversión de la ideología dominante en «una especie de destino» (2013: 31) la historia llega a su fin porque se acaban las opciones de realización de la humanidad.

En 1990 Francis Fukuyama surgió como el defensor de un maravilloso nuevo mundo en su obra política *El fin de la historia y el último hombre*. Fukuyama llevó el desarrollo de la interpretación por fases del concepto de civilización a su conclusión lógica: el fin de la historia, en su versión, significaba el triunfo final de la civilización sobre la barbarie y todas su formas y variantes (Dugin, 2013: 141).

El fin de la historia, señala el filósofo ruso, es la consecuencia de la consolidación del mundo unipolar y su ideología. «Así, hemos llegado al “Final de la Historia” y a la globalización. El final de la historia es la conclusión lógica del universalismo» (Dugin, 2013: 205). Desde esta interpretación, se agotan toda apertura a posibles realidades y consolida un destino inexorable, la existencia del mundo unipolar a perpetuidad.

El sentido soteriológico de la lucha política en el discurso de Dugin es consecuencia de esta interpretación que hace el filósofo ruso de la concepción lineal de la historia y su eminente fin. La imposición de un único modelo a nivel global es, para Dugin, el fin de la humanidad porque erradica las posibilidades por las que la vida humana adquiere significado, es decir, la implantación del mundo unipolar implica la mecanización del ser humano y la degradación de su condición ontológica, por ello Dugin dice:

Ahora es el momento de comenzar a luchar por la existencia histórica de las sociedades. La existencia

histórica es el tiempo, cuyo sentido se construye subjetivamente. En este sentido puede residir sólo en una dada sociedad misma. El tiempo se construye social y subjetivamente. Occidente no puede interferir con el sentido de las sociedades no occidentales (2013: 205)

Dugin interpreta que la imposición del sentido del tiempo y la historia desde occidente es la condena de la humanidad. De ahí, que la lucha ideológica y política contra el mundo unipolar promovido por occidente sea un imperativo soteriológico. En el sentido profético del discurso político del ruso, el destino de la humanidad se abre a una disyuntiva: la destrucción de la humanidad en el mundo unipolar o su salvación de la misma al resistir y destruir el mundo unipolar.

Existe, por ende, incompatibilidad de realidades. El mundo unipolar no puede permitir la existencia de modos de vida distintos. De ahí, que Dugin concluya que: «nuestra lucha política es soteriológica (de soteriología o parte de la teología que estudia la salvación) y escatológica (que trata de las realidades últimas), o no tiene sentido» (2013: 227). Por tanto, se infiere que para Dugin la lucha política es más que una lucha por el poder, sino que adquiere dimensiones metafísicas en las que se juega la propia salvación de la humanidad que está amenazada por el mundo unipolar y su ideología dominante.

4. El patriotismo como producto de la fuerza mesiánica del indígena y su acción soteriológica.

Explicada la categoría de «fuerza mesiánica» y expuesto el «sentido soteriológico de la lucha política», solo resta aplicar tales categorías a la interpretación de los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos e identificar como el indígena y el mestizo participan de tales categorías dentro de la narrativa de sendos filósofos latinoamericanos.

Las narrativas de José Martí y José Vasconcelos sostienen que el indígena es una pieza clave en la construcción de la patria, sin el elemento indígena es insostenible e impensable el concepto de patria. Ambos pensadores señalan que la reivindicación de lo relativo al indígena es un paso obligado en la verdadera emancipación de Nuestra América. Esta reivindicación por la que ambos abogan se enmarca dentro de la idea benjaminiana del pasado siendo reconocido en la generación del presente.

La tesis de Benjamin asevera que el pasado se ve realmente amenazado cuando el presente no se siente reconocido en él, es decir, cuando existe una ruptura de la generación del presente con las generaciones del pasado. Luego, el alemán señala que en el reconocimiento en el pasado la historia se carga de «tiempo-ahora» que posibilita hacer «saltar el continuum de la historia». Dentro de este marco referencial, las posturas de Martí y Vasconcelos implican un reconocimiento del presente en el pasado.

La reivindicación del indígena en los discursos de Martí y Vasconcelos es la vivencia del «tiempo-ahora» de la historia, ninguno de los dos presupone que el pasado está cerrado; al contrario, cuando demandan la reivindicación del indígena en la construcción de la patria están comprendiendo la historia como algo vivo donde el tiempo no es vacío ni homogéneo, sino que está compuesta por un «tiempo-ahora» en el cual el pasado reclama derechos sobre el presente.

El patriotismo de ambos pensadores latinoamericanos es coherente con la tesis de la historia de Benjamin porque ubica la reivindicación del indígena como primer paso de la lucha política que libere a Nuestra América de la hegemonía colonial e imperial. Esta reivindicación tendría que «hacer saltar el continuum de la historia» porque concretizaría la «cita secreta de las generaciones pasadas con la generación presente» liberando de esa forma la «fuerza mesiánica» con la que se busca la redención.

Los patriotismos de José Martí y José Vasconcelos aplican implícitamente la categoría de «fuerza mesiánica» al indígena. El llamado de Vasconcelos a fundar el patriotismo en los indígenas muestra que observa un «tiempo-ahora» en la historia y por ese tiempo ahora sabe que la «fuerza mesiánica» se concentra en el indígena. De manera similar, José Martí presupone que el indígena está preñado de esa «fuerza mesiánica» por eso afirma que «América se ha de salvar con sus indios».

La filosofía de ambos pensadores permite ser interpretada desde las tesis de la historia de Benjamin, porque en los filósofos latinoamericanos la reivindicación del indígena conlleva primero la noción de la historia como producto de un «tiempo-ahora», diferente del homogéneo y vacío; segundo, porque a partir de ese «tiempo-ahora» se otorga al indígena una fuerza mesiánica capaz de subvertir el orden político vigente y convertirse en agente de emancipación para Nuestra América.

Por otro lado, los patriotismos de ambos filósofos latinoamericanos pueden ser leídos desde la filosofía de Dugin sin contradecir la interpretación desde Benjamin. Dugin hace un diagnóstico del mundo unipolar y establece el fin de la lucha ideológica como fenómeno correlativo al mundo unipolar, en este diagnóstico el filósofo ruso puntualiza la amenaza que cierne sobre la humanidad como efecto del mundo unipolar y sus implicaciones.

Dugin argumenta que el mundo unipolar aniquila las diversas expresiones culturales y diversos modos de civilización e impone un modelo de civilización global con su respectiva forma de cultura. En esta imposición el ser humano se reduce y pierde sus características ontológicas porque es privado de la contextualidad que lo define. Como consecuencia el ser humano es desprovisto de todas sus formas de identidad.

El filósofo ruso defiende la idea que la ideología del mundo unipolar se convierte en una «especie de destino»

y su praxis deja de ser una elección para transformarse en «un hecho existencial». Esta ideología, agrega Dugin, define a la humanidad como una suma de individuos; y a los individuos como seres disociados de las formas de identidad que se adquieren en el entorno históricos y cultural. Luego, los seres humanos pierden su identidad y se transita hacia una post-humanidad.

Por otro lado, también apunta Dugin que la ideología del mundo unipolar concibe el tiempo y la historia de forma lineal, como una sucesión de hechos. Sin embargo, en el mundo unipolar, la historia llega a su fin con el fin de la lucha ideológica y la transformación de la ideología del mundo unipolar en «una especie de destino». Luego, el fin de la historia en conjunto con el fin de la lucha ideológica implican también la proximidad del fin de la humanidad y, el inexorable arribo de la pos-humanidad.

Por este diagnóstico Dugin comprende la necesidad de la lucha política contra el mundo unipolar, esta lucha adquiere dimensiones escatológicas y soteriológicas. Es decir, la salvación de la humanidad depende del éxito de tal lucha. Ahora, este argumento es aplicable a la interpretación de los patriotismos de Vasconcelos y Martí, puesto que para ambos filósofos latinoamericanos la resistencia y la lucha contra el imperialismo y el colonialismo, que representan al mundo unipolar, es un imperativo vital.

Tanto, Martí como Vasconcelos enfatizaron la necesidad de oponerse al poder imperial y colonial

porque dicho poder es una amenaza para la existencia de Latinoamérica. La salvación de Latinoamérica, desde las posturas de sendos filósofos, sólo es factible si se vence al poder imperial y colonial, es decir, si se destruye al mundo unipolar y se rompe con la imposición del modelo ideológico y civilizatorio de este último.

El rescate del indígena por parte de Martí y Vasconcelos es evidencia de un posicionamiento político que se opone a la homogeneidad del mundo unipolar, porque dicho rescate implica la restauración cultural de los valores del indígena, entre los que se incluye el sentido del tiempo y la concepción antropológica. Tales valores son incompatibles con los promovidos por la ideología del mundo unipolar.

La consecuencia lógica de lo expresado previamente es que, dentro de los patriotismos del Martí y Vasconcelos, la reivindicación del indígena tiene implicaciones soteriológicas porque tal reivindicación es constitutiva de la lucha política e ideológica contra el mundo unipolar. Ahora, esta interpretación condice la interpretación que se hizo desde la filosofía de Benjamin, en la que se estableció la «fuerza mesiánica» que tiene el indígena.

Sintetizando las interpretaciones de los patriotismos de Vasconcelos y Martí desde las tesis de Benjamin y Dugin, el indígena tiene una fuerza mesiánica porque a través de su reivindicación se logra hacer saltar el continuum de la historia y se consigue la

redención. Simultáneamente, la redención implica un acto soteriológico. La salvación de Latinoamérica está en concentrar la fuerza mesiánica del indígena y hacer oposición al mundo unipolar y su modelo cultural y civilizatorio. Ergo, la reivindicación del indígena conduce a la restauración de los valores de nuestras generaciones pasadas y al rechazo de la ideología del mundo unipolar. Por tanto, desde las lecturas de Benjamin y Dugin en los patriotismos de Martí Vasconcelos, el indígena está cargado de una fuerza mesiánica que se realiza como acto soteriológico en la medida que su figura y sus valores son reivindicados en Latinoamérica, por ello se concluye junto que Martí que, «Nuestra América ha de salvarse con sus indios».

Bibliografía

- Arpini, Adriana. (1987): *La cuestión de la libertad en tres pensadores latinoamericanos: Alejandro Korn, Alejandro Deustua y José Vasconcelos*, en CUYO, (4), pp. 71-86
- Benjamin, Walter. (1973): *Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Madrid.
- Beorlegui, Carlos. (2004): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Dugin, Alexander. (2013): *La cuarta teoría política*. Ediciones nueva república, Barcelona.

- Fornet-Betancourt, Raúl. (2009): *Aproximaciones a José Martí*. Aachen, Editorial Mainz.
- Martí, José. (2002): *Nuestra América*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Martí, José. (2011): *Obras completas. Tomo V*. La Habana, Centro de Estudios Martianos.
- Vasconcelos, José. (2019): *La raza cósmica*. México, Editorial Porrúa.

La Tultekáyut y las Humanidades en El Salvador Bicentenario.

**190 aniversario de la Rebelión Nonualca:
1833 – 2023**

Luis Melgar Brizuela

¿Qué es la *Tultekáyut*?

En sentido literal, etimológico, esta palabra significa toltequidad, la pertenencia a la ciudad de Tula o Tólan; y en un panorama más amplio, abarca la sabiduría tolteca, la de los habitantes de la ciudad capital del Reino de Quetzalcóatl, en el náhuatl mexicana, o de Ketzalkúat, en la cultura pipil-kuskateca, o Kukulcán o Gucumatz, en las etnias mayas.

Tultekáyut es la variante dialectal pipil de *Toltecáyotl*: este es el término clásico mexicana.

Distintos investigadores (lexicógrafos, historiadores, arqueólogos, antropólogos) dan significaciones variadas a partir de un sentido central del término: espiritualidad, sabiduría, creatividad. En su *Diccionario del Náhuatl en el español mexicano*, Carlos Montemayor define “tolteca” como el que destaca por su arte, industria, ciencia, creatividad.

En el *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Rémi Siméon pone como significado de *toltecáyotl*: “maestría en las artes”; y de *tolteca*: artista, maestro, artesano.

Por su parte, Alfredo Calvo Pacheco, autor de un

Diccionario Pípil-Kastíyan, basado en el náhuatl de Izalco, define *Tultékat* como “artífice, artista, creador, ilustrador, experto, conocedor de las ciencias”

La investigación más autorizada y amplia sobre el tema es *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, obra publicada en 1980 por Miguel León Portilla, FCE, México. León Portilla es el estudioso más profundo de la literatura y de la cultura náhuatl, desde un enfoque filosófico y antropológico.

Aquí en El Salvador, los guías y guerreros espirituales de la agrupación creada por los Tatas Fidel Flores y Nicolás Sánchez, han retomado el sentido de la *Tultekáyut*, tema que se convierte, en este aún temprano siglo XXI, en una clave de identidad y de rumbo reivindicativo así en lo cultural como en lo espiritual de nuestra cosmogonía indígena.

Enfoque teórico-metodológico

El enfoque científico, epistémico, que aquí hemos adoptado para nuestro tema, es el de la semiótica de la cultura salvadoreña, que nos permite considerar los sistemas de signos y de símbolos propios de nuestro país desde dos polos de producción y de consumo: la cultura oficial, estatal, gubernamental, propia de los sectores dominantes, y la cultura popular, propia de los sectores dominados; la primera, de raíz española, europea, blanca, cristiana, occidental; la segunda de procedencia indígena: nahua-pípil-nonualca, maya-chortí y lenca-kakawira, cuya región propia es Mesoamérica, desde el altiplano de México hasta el Golfo de Nicoya en la frontera Nicaragua-Costa Rica.

El episteme semiótico lo aplicamos a dos campos principales de las humanidades salvadoreñas: la historiografía y la literatura.

La historiografía como ciencia básica, con enfoque semiótico.

En la parte historiográfica nos interesa discernir cómo símbolos de mayor relieve, las figuras o imágenes de los próceres, en especial de los supuestos “Padres de la Patria”. Por ejemplo, desde la intelectualidad revolucionaria, representativa de la cultura popular, ni Matías Delgado, ni los curas Aguilar, ni siquiera José Simeón Cañas, mucho menos Manuel José Arce, pueden ser reconocidos como *Padres de la Patria*. Ellos simbolizan a los criollos, es decir, a los blancos herederos de los españoles, los añileros de los siglos XVIII y XIX o los cafetaleros de los siglos XIX y XX; pero es insostenible argumentarlos como próceres de los sectores obreros, campesinos o de las etnias indígenas. Para las clases populares y más aún para los pueblos originarios, el verdadero Padre de la Patria es Anastasio Aquino, el “Rey de los Nonualcos”, el líder de una de las primeras rebeliones indígenas en nuestra América, rebelión que por cierto está cumpliendo ahora (2023) 190 años de haber sacudido a la Patria del Criollo, haberse tomado San Vicente y haber emitido decretos de guerra en Tepetitán, en el momento de su triunfo militar, efímero pero contundente y revelador.

También en el terreno historiográfico nos interesa examinar eso del Bicentenario de la Independencia de Centroamérica (1821 – 2021). Para empezar: ¿cuál *independencia*? Para continuar: revisemos la amplia

bibliografía y la memoria oral colectiva sobre la patria del criollo y sobre la patria del indio o, mejor dicho, los pueblos originarios y su visión de la madre tierra. Para las clases dominantes, las transnacionales y el neocolonialismo anglosajón-judeo-sionista, el sentido y la manifestación de la independencia se contrae a mantener un discurso hegemónico que sigue vendiendo a los ingenuos y a los ignorantes la imagen de la patria como una bandera que dice “Dios, Unión, Libertad”, a la cual se le recita una “Oración a la Bandera” escrita a finales del siglo XIX por David Joaquín Guzmán y ya caduca en su eficiencia comunicacional. Pero para los sectores populares conscientes y sobre todo para sus intelectuales orgánicos (en el sentido de Gramsci) la “independencia” es pura retórica: la mayoría de los salvadoreños siguen siendo explotados, sufriendo hambre, desempleo, falta de salud, falta de educación, autoritarismo militar, delincuencia común, delincuencia gubernamental, y un largo etcétera de males del sistema capitalista que no cesan...

Agreguemos al campo historiográfico el tema de las efemérides correspondientes a la veintena 2021 - 2041. Estas fechas que debieran ser altamente memorables por su relevancia o giro en la evolución salvadoreña y centroamericana, sufren más bien desmemoria colectiva, se nos han amontonado en la inconciencia general y por eso los demagogos de turno nos tienen como nos tienen desde sus gobiernos espurios. Consideremos algunas de esas conmemoraciones que se hayan dado o se vayan a dar, desde uno u otro polo de la pugna cultural entre los neocolonizadores y los descolonizadores, por decirlo con algún tinte dialéctico o, al menos, como un cuestionamiento para las humanidades de hoy (2023):

- Una efeméride que se ha ignorado en los sectores académicos y culturales de nuestro país es la invasión que se dio entre 1822 y 1823 por fuerzas mexicanas enviadas por el Emperador Agustín de Iturbide, al mando del General Vicente Filísola, que sometieron a nuestro país, cuyos ayuntamientos principales (San Salvador y San Vicente) se resistían a la anexión propuesta por el gobierno mexicano. En la historiografía oficial salvadoreña mucho se ha venido aplaudiendo, sobre todo en la ritualidad “cívica” escolar, la batalla que contra los invasores dieron Manuel José Arce, como líder militar, y su tío Matías Delgado, como líder religioso-político. Lo que no se cuenta al respecto o se ignora casi por completo, es que esos mismos “próceres” intentaron que El Salvador se convirtiera en un Estado más de los Estados Unidos de América, para protegerse de los mexicanos y saltar como en trampolín hacia el Primer Mundo.

- Veamos otra efeméride de este mismo 2023: se están cumpliendo 190 años de la rebelión nonualca, conducida por el Tata Anastasio Aquino, entre enero y abril de 1833, coyuntura que se cerró con la muerte de este caudillo indígena el 24 de julio del mismo año. El tema sigue vigente, a escala todavía menor, pero en ascenso, sobretodo en la zona paracentral de nuestro país (San Vicente y La Paz), en los sectores académicos de pensamiento crítico y en las agrupaciones indígenas. Creemos que la vida, la acción revolucionaria y la personalidad

moral-político-militar del Gran Tata Aquino debería investigarse más a fondo y que su figura se convierta en ícono de las actuales luchas populares.

- 500 años de la invasión española. En junio de 2024 se cumplirán 500 años de que “por la mar del Sur”, a las playas de Acajutla llegaron unos 250 soldados ibéricos acompañados por aproximadamente 6000 indígenas tlaxcaltecas y cachiquestes, aliados de los conquistadores. Estos fueron los orígenes de la conversión de Cuscatlán en El Salvador, bajo un bautismo de sangre, según lo refiere Pedro de Alvarado en las cartas de relación a su jefe Hernán Cortés, quien ya gobernaba México en calidad de Virrey: *... y cuando habíamos retraído un cuarto de legua y ellos siguiéndonos... di vuelta sobre ellos con toda la gente y rompimos por ellos, y fue tan grande el destrozo que en ellos hicimos que en poco tiempo no había ninguno vivo... En cuanto se caían nuestra gente de a pie los mataba a todos.* (cfr. Ministerio de Educación 2000. *Historia de El Salvador*, T. I, pp. 55-57)

- Dentro de 9 años, en enero de 2032, se conmemorará el Centenario de la Insurrección de los izalcos, liderada por Feliciano Ama y por Chico Sánchez, en el Departamento de Sonsonate. Esta conmemoración dará ocasión de reexaminar nuestra historia inmediata, sobre todo en dos cuestiones: i) el etnocidio más grave en la historia centroamericana, no sólo por la cantidad de

muertos y flagelados en las masacres del martinato, crímenes de lesa humanidad que han quedado impunes, sino también por la destrucción cultural de lo indígena, en particular de su hermoso idioma, el náhuat-pipil; ii) la indispensable reescritura de la historia de Farabundo Martí, de los líderes indígenas, obreros y estudiantiles de 1932 y, como contrapunto dialéctico, la revisión del martinato y su herencia de 60 años de militarismo craso al servicio de la oligarquía cafetalera y del sistema capitalista mundial. Farabundo Martí ha sido el símbolo principal de las luchas populares tanto en la guerra de los ochenta como en la posguerra. Su vida y su entrega a la lucha por la liberación del pueblo salvadoreño son ejemplares. Siendo hijo de uno de los principales ricos de Teotepeque, Don Pedro Martí, Farabundo reñía con él por la explotación inhumana que ejercía sobre sus trabajadores. Estudió Ciencias Jurídicas en nuestra universidad nacional, pero abandonó esa carrera para liderar al sector obrero y al recién fundado Partido Comunista de El Salvador, PCS, en la coyuntura de 1932. Entre los mártires de ese capítulo terrible de nuestra historia, el más admirable por su temple y consecuencia moral fue Farabundo Martí. Pero su historia, en general, no se conoce, principalmente debido al rechazo y a la satanización que de él hace la cultura oficial, y luego por el descuido o más bien la irresponsabilidad de los líderes del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, FMLN, quienes, teniendo potencialmente el arma de su figura magnífica, no han sabido utilizarla en la concientización popular.

- En 2033, particularmente en el lapso enero-julio, habremos de conmemorar los 200 años del estallido de la Rebelión Nonualca y de la gesta liberadora del Gran Tata Anastasio Aquino, el “Rey de los Nonualcos”
- Finalmente, en 2041, se cumplirán 200 años de la fundación de la República de El Salvador, según se dice el último Estado en separarse de la Federación Centroamericana, tras luchar infructuosamente por mantener el ideal morazánico de la unidad del Istmo. Y paralelamente la Universidad de El Salvador cumplirá 200 años de haber sido fundada.

La literatura salvadoreña y la Tultekáyut.

La investigación bibliográfica y de campo sobre la cuestión indígena en El Salvador y en el Trifinio Centroamericano, nos ha permitido aprender que su otro espacio de manifestación, más allá de la historiografía, es la literatura, tanto oral como escrita.

Es amplia la lista de escritores nuestros que se han adentrado en los saberes pipiles, mayas o lenkas para producir poemas, cuentos, novelas, dramas, ensayos: Francisco Gavidia, Salarrué, Claudia Lars, Pedro Geoffroy Rivas, Claribel Alegría, Matilde Elena López, Oswaldo Escobar Velado, Roque Dalton, José Roberto Cea, Ricardo Castro Rivas, Luis Melgar Brizuela, Ricardo Lindo, Roberto Laínez, Herbert Vaquerano, Miguel Ángel Chinchilla, Joaquín Meza,

Antonio Casquín, Gustavo Pineda, Eric Doradea, Silvia Elena Regalado, Ilich Rauda, Francisca Alfaro, Pablo Benítez.

En otro rubro, de mayor tradición popular, tenemos la oralitura, término con el que actualmente se denomina el tránsito de las expresiones orales a las escritas: mitos, leyendas, cuentos de animales, bombas, adivinanzas, refranes, oraciones populares, dramatizaciones colectivas del tipo de moros y cristianos o del reparto del tigre y del venado. La cultura nacional popular se manifiesta variada y multicolora en la gama de la oralidad. En ella han abrevado prolíficamente los escritores e intelectuales académicos así como artistas de todo género.

El Departamento de Letras y la Escuela de Artes, de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, han sido unidades de vanguardia en la investigación y divulgación de los valores indígenas, con una productividad intensa y extensa, aún no reconocida suficientemente ni dentro ni fuera de nuestra Alma Máter. A la vez debemos referir como instancias relevantes de indagación y proyección de esta temática, las carreras de Antropología Sociocultural y de Historia, de la Escuela de Ciencias Sociales, de nuestra Facultad. Además, nos complace contarles que la Escuela de Filosofía, igualmente de nuestra Facultad, ha dado en los últimos 6 ó 7 años un giro hacia la filosofía o cosmogonía indígena mesoamericana, contrastándola con obras indigenistas de grandes escritores nuestros, como Francisco Gavidia y Salarrué, Roque Dalton y Roberto Cea, entre otros, en los cuales la visión cósmica de los mayas, toltecas, lencas o pipiles ofrece un tesoro de herencia ancestral y un asidero raigal para el reexamen de nuestra identidad nacional y regional.

La oralitura de El Salvador

En 2007, el Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos, IEHAA, de la UES, y el Departamento de Letras de nuestra Facultad, publicaron *Oralitura de El Salvador. Antología de narrativa oral popular*. Este libro, de 238 páginas, contiene 52 relatos genuinos de nuestros hablantes populares, campesinos y aldeanos, cuentacuentos y recitadores populares, de los cuales aproximadamente dos tercios corresponden a la raíz indígena y el otro tercio a la herencia colonial católica-española. La iniciativa y la gestión de esta publicación fue del reconocido antropólogo sociocultural, Dr. Carlos Benjamín Lara Martínez, en esas fechas Director del Instituto, quien en la contraportada expresa: *El libro que ofrecemos al lector tiene un gran valor, pues da cuenta de la dimensión tradicional de las culturas populares salvadoreñas.*

Estamos convencidos de que la oralitura – literaria, histórico-testimonial, cosmogónica en especial – debiera proliferar. Como pueblo que lucha por su libertad y su justicia, tenemos ahí un venero para la redefinición de nuestra identidad profunda, necesariamente de raíz ancestral, sin desestimar altos valores de la huella colonial. Se trata nada menos que de reescribir nuestra historia, en sus múltiples y ricos orígenes, evoluciones, giros, traspiés y continuidades. En lo cual la oralitura es de alto calibre.

La Espiritualidad y las Humanidades, en el 75º. Aniversario de nuestra Facultad

Cuando nuestra Facultad se fundó, hacia finales de 1948, las Humanidades eran conceptuadas por diversos sectores intelectuales como “Ciencias del Espíritu”, no como Ciencias

Sociales. Desde entonces hasta ahora, 2023, a 75 años de aquella fundación, diversos enfoques científicos o epistémicos han predominado y se han sucedido en los estudios humanísticos: la teosofía, el marxismo, el funcionalismo estructuralista, el constructivismo, el freirismo, la pedagogía por competencias, el cognitivismo. En la actualidad pareciera haber en los campos humanísticos un cierto retorno a la espiritualidad, en lo cual pesan mucho las cosmogonías nahua-pipil, maya-chortí y lenca-kakawira.

Es en este punto donde sobresale el potencial semiótico (simbólico-cultural) de la tultekáyut en cuanto cosmogonía nahua-pipil-nonualca, la de la etnia dominante en nuestro país desde hace más de un milenio, desde aproximadamente el siglo X de nuestra era hasta los inicios del siglo XXI.

33 años de beligerancia de ACCIES.

Surgimiento de sus GUERREROS ESPIRITUALES NAHUA-PIPILES

Hacia finales de la guerra salvadoreña, varios líderes indígenas de la zona occidental se reunieron para buscar la constitución de una sola organización que potenciara la defensa y el reconocimiento de los pueblos originarios de nuestro país. Así, en 1990 surgió la *Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador, ACCIES*, como una organización “gremial, apolítica, no gubernamental (ONG), sin fines de lucro ni de religión”, según lo declara su fundador principal, el Tata Fidel Flores, oriundo del Cantón San Ramón, Municipio de San Antonio del Monte, Departamento de Sonsonate. En marzo de 1995 obtuvieron

su personería jurídica ante el Ministerio de Gobernación.

A inicios de 2001, ACCIES gestionó ante el Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria, ISTA, 80 manzanas de tierra para ayudar a sus familias que se habían quedado sin casa por los terremotos de enero y febrero de ese año. El ISTA sólo les concedió 7 manzanas, para 109 familias que ahí tendrían vivienda y trabajos agrícolas fundamentalmente. Este asentamiento se ubica en el Cantón Miravalle, Caserío El Jocotillo, Sonsonate, por el kilómetro 5 de la carretera al Puerto de Acajutla. Su nombre es TECHAN TUNÁLAT, que en náhuat-pipil significa LUGAR DE SOL Y AGUA, según afirma el Tata Fidel Flores.

Con una intención comunitaria de raíz ancestral, ahí se han realizado diversas tareas productivas: acondicionamiento del sitio, pozos de agua, casetas de bombeo, sistemas de riego, centro de acopio, siembra de huertos, cultivo de milpas. El proyecto TECHAN TUNÁLAT ha sido un modelo de trabajo y cooperación comunitaria, con amplio potencial de desarrollo y con experiencias propias de la herencia indígena.

Participación de ACCIES en el Festival YULCUÍCAT –CANTO DEL CORAZÓN

Entre 2007 y 2020, el Departamento de Letras, de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, con la colaboración de la Secretaría de Arte y Cultura, realizó 13 ediciones del Festival Indígena YULCUÍCAT, nombre pipil que significa CANTO DEL CORAZÓN. En esa serie de encuentros culturales y solidarios, ACCIES, bajo la conducción de Fidel Flores,

mantuvo un papel muy destacado: ponencias, exposiciones de artesanías, venta de comidas típicas, rituales propios de su espiritualidad.

*El **Kalmecat** como escuela de la sabiduría pipil y la investidura de guías espirituales, hombres y mujeres.*

Uno de los procesos de mayor relieve emprendido por ACCIES en los últimos años, ha sido la formación de Guías Espirituales Nahua-Pipiles, organizando su instrucción intensiva en los valores cosmogónicos, comunitarios y productivos de los pueblos originarios, en los municipios de San Antonio del Monte, Nahuizalco y Cuisnáhuat, del Departamento de Sonsonate. Hasta ahora (2023) se han investido, en dos tandas, alrededor de 30 guías o guerreros espirituales, bajo la conducción de los Tatas Fidel Flores y Nicolás Sánchez.

Parte de ese proceso de revitalización de la espiritualidad pipil ha sido la creación de un *Centro de Estudios Indígenas*, denominado *kalmekat*, término recompuesto del *calmécac* mexica, que era la escuela superior de formación cultural y chamánica en las comunidades prehispánicas del Anáhuac.

La primera investidura se realizó en agosto de 2019, en la Plaza de Artes Roque Dalton, de la Universidad de El Salvador, con la presencia de autoridades de la misma, en particular de la Facultad de Ciencias y Humanidades. Luego se dio en el Teatro Universitario un acto artístico-cultural en celebración de este avance de nuestros pueblos originarios, como una manifestación de la solidaridad alcanzada entre ACCIES y nuestra Alma Máter.

¿Qué es la *tultekáyut*?

Fidel Flores, el líder de ACCIES y del KALMÉCAT, define la *tultekáyut* ante todo como una cosmovisión “que heredamos de nuestras abuelas y abuelos”. En el libro que próximamente publicará sobre la espiritualidad nahua-pipil, con patrocinio del Museo de la Palabra y la Imagen, MUPI, este Tata le dedica un capítulo completo a *El camino de la Tultekáyut*, el cual relaciona con cinco conceptos que concentran esa cosmovisión: RECIPROCIDAD, COMPLEMENTARIEDAD, SOLIDARIDAD, EQUIDAD Y DUALIDAD. Cada uno de estos ideogramas nos remite al humanismo de los *toltecas mexicas* y de los *tultekas pipiles*.

Plantea como clave del “vivir bien” la recuperación de la convivencia entre los seres humanos y con la casa común a todas y todos: la Madre Tierra. El camino de la *tultekáyut*, según el Tata Fidel, vincula a los nahuas mexicas con los nahuas pipiles. Afirma que las abuelas y abuelos de Mesoamérica nos iluminan para que la *tultekáyut* regrese a nuestras comunidades.

Una clave educativa de esa sabiduría originaria es que debemos *desaprender para reaprender*, descolonizándonos de la cosmovisión occidental, es decir, de los valores capitalistas neoliberales y neocoloniales. Los líderes indígenas han de luchar a favor de la convivencia humana y de la armonía plena, sagrada, con la naturaleza. De ahí que este Tata afirme: *Soy un guerrero espiritual: soy fuego, soy aire, soy agua y soy tierra, descendiente de un padre nativo y de una madre nativa del pueblo nahua-pipil. Fue por eso que decidí -- agrega -- alejarme de toda esa gente que comparte una cosmovisión occidental.*

La conservación de la *tultekáyut* ha sido un factor

determinante de la resistencia indígena. Estamos por cumplir 500 años de la invasión española a Kuskátan (ocurrida en junio de 1524) y a pesar de la necedad colonialista de querer borrar para siempre las culturas originarias, éstas han sobrevivido y ahora, a doscientos años de la falsa independencia, dan signos de insurgencia, de resurgencia.

Fidel aclara al respecto que no se trata de un retorno romántico al pasado; no es vestirse o disfrazarse de indio con plumas, taparrabos y múltiples colores; no es abandonar la tecnología moderna ni renunciar al desarrollo del país en su relación con el mundo, sino de recuperar la raíz profunda de nuestra identidad histórico-cultural: las herencias nahua-pipil-nonualca, maya-chortí y lenca-kakawira. Y agrega: no es suficiente ser descendiente directo de los pueblos indígenas; lo esencial es un cambio de mente, de conciencia. Una persona genéticamente indígena puede tener una visión de mundo norteamericana o europea. A la inversa, una persona blanca occidental puede tener una visión indígena, asumir la cosmogonía ancestral de Mesoamérica.

La tultekáyut nos enseñó a tener, sostiene Fidel, como pueblos originarios, *un rostro propio y un corazón verdadero*. Ese humanismo ancestral se ha perdido para la mayoría de salvadoreños y mesoamericanos. La alienación, el desconocimiento de nuestra identidad profunda, nos llevan a denigrar lo propio y exaltar lo extranjero. Así nos quieren tener y mantener los neocolonialistas: indefensos y frágiles, sin dignidad, sin soberanía, para que sigamos sometiéndonos, sufriendo pasivamente las invasiones de la globalización, la cual induce al consumo ciego y a la desmemoria histórica. Así se mantiene adormecida la conciencia y la colonización

continúa. Así, a los salvadoreños-cuscatlecos nos siguen engañando y explotando desde hace cinco siglos. Eso nos ocurre porque no sabemos quiénes somos, qué queremos como nación, hacia dónde nos llevan los neocolonialistas de ahora. Ricos y pobres sufren una alienación procaz, caen en un vacío existencial, en una orfandad espiritual.

Guerra cultural sin cuartel: el pentagrama y la espada de la tultekáyut

En 2021, Ediciones Amate Vos, de las cuales soy parte, asumió con pensamiento crítico el problema del Bicentenario de la supuesta independencia y convocó a escritores salvadoreños, hondureños y guatemaltecos a participar en una antología literaria sobre esta temática-problemática. El nombre que decidimos para ese libro colectivo fue *100 arriba - 100 abajo*, retomando el grito de guerra del Gran Tata Anastasio Aquino, el verdadero Padre de la Patria. Los escritores guatemaltecos no pudieron o no quisieron participar; de Honduras lo hicieron tres muy reconocidos: Galel Cárdenas, Lety Elvir Lazo y Fanny Zulema Meléndez; y de El Salvador nos incluimos cuatro escritores: Tirso Canales, Luis Melgar Brizuela, Miguel Ángel Chinchilla y Nelson Amndré Rentería (en orden etario).

Mi participación en el libro *100 arriba - 100 abajo* fue con un solo texto, un poema extenso, unitario, que titulé *Contracanto a la pifia independencia del 15 de septiembre de 1821*, dividido en 7 segmentos o cantos. En el canto 3, *100 años abajo*, digo:

*Como moralmente no sabemos dónde es arriba ni
dónde abajo / por el caos mediático en que nos han*

golondrinado la conciencia / te propongo: / siéntate a meditar creadoramente debajo del árbol de la sabiduría / de nuestras abuelas y de nuestros abuelos: la Tultekáyut / la espiritualidad de las y los ancestros insurgiendo / repuntando corriente arriba corriente abajo / las fauces de la noche cuando ya pinta nixtamaleramente / Tlahuiscalpan Tekujtli, el Señor de la Aurora (P.54)

En el canto 5, *Utopía sin fin para la Tultekáyut: el Fuego del Común*, propongo:

Sólo desde el Corazón del Común / hecho de pan de maíz y fuego del Espíritu de Cristo-Quetzalcóatl / podremos defendernos / transformando las historias prohibidas / en historias de amor con flor y canto / desde la raíz de la raíz y el fragor de la aurora / y flores de romero circundando / las 400 voces de la mañana que resucitan / en la voz del pueblo en la homilía de la Libertad.

En la guerra cultural que necesariamente estamos librando contra un sistema inhumano, depredador y falsario, *el pentagrama es el arte y más aún la poesía, y la espada es la historiografía*, el saber de dónde venimos para consensuar a dónde queremos ir, o sea, la utopía de la liberación construida por nosotros mismos como pueblo soberano y de verdad independiente, bajo el estandarte de la tultekáyut.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones Amate Vos (2021) “100 arriba - 100 abajo”, San Salvador

Ministerio de Educación (2000) *Historia de El Salvador*, T. I, San Salvador.

Miguel León Portilla. (1980) *Toltekáyotl. Aspectos de la Cultura Náhuatl*, FCE, México

Carlos Montemayor (2007) *Diccionario del náhuatl en el español mexicano*, UNAM, México.

Remi Simeon (1977) *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México

Alfredo Calvo Pacheco (2000) *Vocabulario Castellano-Pipil. / Pipil-Kastíyan*, Fundizalco, San Salvador.

Luis Melgar Brizuela (2007) *Oraltura de El Salvador. Antología de narrativa oral popular*, Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos, UES, San Salvador.

(De)Construyendo la Identidad Cultural a Través del Lenguaje: El Caso de los Pueblos Indígenas de El Salvador¹

Jorge E. Lemus²

Universidad Don Bosco

Resumen

En esta ponencia, el autor señala el rol del lenguaje en los procesos de transculturación, volviéndose este una herramienta para borrar los vínculos directos y afectivos con la cultura subalterna. Las llamadas lenguas internacionales o modernas como el inglés, el español, el ruso, el chino y otras lenguas europeas han jugado el rol de lenguas verdugo a través de la historia, especialmente en los últimos 500 años, desplazando a las lenguas vernáculas de los pueblos sometidos en todos los ámbitos sociales. Dada esta realidad, el autor plantea la hipótesis de que la lengua originaria desplazada es un elemento clave en la recuperación de la identidad de los pueblos autóctonos. El autor hace referencia a la lengua y cultura pipil de El Salvador para demostrar cómo los esfuerzos de revitalización del náhuat-pipil están contribuyendo a la recuperación del orgullo étnico y la revalorización de lo indígena.

1 Conferencia dictada en el Foro sobre Movimientos Sociales en El Salvador 2011 que se realizó en la Universidad de El Salvador.

2 Lingüista. Director del Departamento de Investigación de la Universidad Don Bosco. Ganador del Premio Nacional de Cultura 2010. E-mail: jlemus@udb.edu.sv

Palabras Claves

transculturación, lenguas verdugo, revitalización, náhuat, pipil, identidad cultural

Abstract

In this presentation, the author points out the role of language in the processes of transculturation, becoming a tool to erase the direct and affective links with the subaltern culture. The so-called international or modern languages such as English, Spanish, Russian, Chinese, Arabic and other European languages have played the role of killing languages throughout history, especially in the last 500 years, displacing the vernacular languages of the subjugated peoples in all social spheres. Given this reality, the author hypothesizes that the displaced native language is a key element in the recovery of the identity of indigenous peoples. The author refers to the Pipil language and culture of El Salvador to demonstrate how efforts to revitalize Nahuat-Pipil are contributing to the recovery of ethnic pride and the revaluation of indigenusness.

Keywords

transculturation, killing languages, revitalization, Nahuat, Pipil, cultural identity.

El lenguaje es un instrumento que se puede utilizar tanto para construir como para deconstruir identidades. La temática de esta ponencia va por esa línea. Voy a hablar primero de cómo es que una lengua puede transformar la

cultura de un pueblo hasta llegar a reemplazarla totalmente por otra, pero también de cómo el lenguaje puede igualmente utilizarse para reconstruir y recuperar la cultura perdida. Es un caso de desplazamiento lingüístico, por un lado, y de recuperación de los espacios sociolingüísticos, por el otro. Hay otros factores culturales que se involucran en este proceso, pero me voy a concentrar específicamente en el lenguaje.

Se ha considerado por mucho tiempo que el lenguaje está íntimamente ligado a la cultura e íntimamente ligado al pensamiento de las personas y de los pueblos, por lo que cuando hablamos de la cosmovisión, que es un tema ampliamente discutido, debemos preguntarnos a través de qué la expresamos, a través de qué la entendemos, a través de qué la construimos en nuestras mentes. Bueno, es, principalmente, a través del lenguaje. El reconocido científico alemán Wilhelm von Humboldt decía en el siglo XIX que “El lenguaje es la manifestación externa del espíritu de las personas: su lengua es su espíritu y su espíritu es su lengua”. Quería señalar este pensamiento porque tiene mucho que ver con el tema que estamos tratando. Somos el lenguaje que hablamos. Cuando Humboldt habla del espíritu, él habla del ser de las personas. Por lo tanto, el lenguaje es el ser y el ser es el lenguaje. El lenguaje es el ser de las personas, y, por lo tanto, se puede afirmar que la lengua es el mejor instrumento para interiorizar una cultura y comprender al mundo externo. Es decir, no solamente nos ayuda a interiorizar la cultura propia, sino también, a través del lenguaje, tenemos la capacidad de comprender qué es lo que está pasando afuera, qué es lo que está pasando en otros pueblos, en otras culturas y comprenderlas, analizarlas e, incluso, llegar a interiorizarlas también, y convertirnos en seres biculturales y hasta multiculturales,

igual que podemos ser bilingües o multilingües. Entonces, esta introducción nos da una visión de la importancia de la lengua en el tema de la cultura.

Bueno, a través de la historia también ha habido miles de lenguas que han muerto y otras miles que han nacido, nuevas lenguas, como el español, que es un idioma relativamente nuevo. El español moderno tendrá, quizá, unos 500 años de existencia. Tenemos lenguas que son mucho más antiguas que ya murieron como el latín y el sánscrito. Este es un proceso natural que se ha dado a través de la historia desde que el ser humano comenzó hablar. No sabemos cuándo es que eso ocurrió ya que no hay ningún registro que nos lo diga. Lo que sí sabemos es que eso sucedió hace unos cien mil años, que es cuando encontramos herramientas cuidadosamente elaboradas, arte rupestre y otras herramientas tecnológicas de la época que, para construirlas, los seres humanos prehistóricos necesitaron tener un nivel de comunicación avanzado, mucho más avanzado que solo sonidos, pujidos y gruñidos. Es decir, necesitábamos un sistema de comunicación superior. Podemos inferir que ya para entonces había un sistema de comunicación complejo: el lenguaje.

En la historia no hay un lenguaje primitivo y un lenguaje moderno. Tampoco hay lenguas modernas más complejas que otras. Entonces, lógicamente, este morir y nacer de lenguas es un proceso natural que, en los últimos 500 años, después del descubrimiento y la conquista de América, ha incrementado su ritmo, aumentando la muerte de numerosas lenguas alrededor del mundo. Si antes desaparecían en una generación, digamos, diez idiomas, hoy desaparecen cien o desaparecen doscientos o desaparecen más. Sólo en los Estados Unidos a la llegada de los ingleses se

hablaban más de 350 idiomas, ahora solamente se hablan un poco más de cien. En El Salvador, a la llegada de los españoles se hablaban al menos ocho lenguas distintas. Ahora, medio se habla una, que es el náhuat-pipil. Entonces, el ritmo acelerado al cual las lenguas han estado desapareciendo es algo preocupante porque amenaza la diversidad lingüística del mundo. Es un hecho al que nadie le pone atención. Que desapareció una lengua por allá por África o en Suramérica, o que en El Salvador murió el lenca o el cacaopera, se ve como una cuestión natural. Nadie se preocupa o se alarma de ver que la diversidad lingüística de la humanidad se está perdiendo, que cada vez que muere una lengua, también desaparece el conocimiento, la cosmovisión, la historia, la ciencia y la filosofía del pueblo que hablaba esa lengua. Entonces, la humanidad pierde mucho y difícilmente lo va a recuperar, lo cual nos indica que estamos en un estado de crisis internacional en el sentido de que las lenguas están desapareciendo a un ritmo que nos tiene asustados a todos. De los alrededor de los 6,900 idiomas que se hablan en la actualidad, más de la mitad está en peligro y más del ochenta por cierto habrá desaparecido dentro de cien años. Si comparamos esto con las especies naturales y dijéramos que dentro de 100 años solo vamos a tener el 20% de las especies actuales, todo el mundo estuviera asustado. Pero cuando hablamos de las lenguas, nadie se preocupa.

De hecho, hay un movimiento internacional que dice “seamos monolingües”. Hablemos un solo idioma así no hay que traducir nada, no hay que aprender otro idioma, quitamos esa clase de los pensum de las carreras. “Hablemos un solo idioma o dos o tres nada más”, para simplificar la comunicación. El idioma inglés, precisamente, ha estado tomando ese rol en el mundo; se ha estado esparciendo por todas partes y se ha convertido en una lingua franca

internacional, sustituyendo, en el proceso, a muchas lenguas vernáculas. El español, por su parte, ha hecho lo mismo en varias partes del mundo. Ambas son lenguas verdugo, lenguas asesinas que matan a otras lenguas.

Cuando varias lenguas entran en contacto, como fue el caso durante la conquista y colonia de América, una de las lenguas es la más poderosa, en el sentido de que el pueblo que la habla tiene poderío militar, económico, religioso y político. Con todo este poder, la lengua hablada por el conquistador se convierte en la lengua dominante y poco a poco va desplazando a las otras lenguas originales porque hablarla significa la posibilidad de subir en la escalera social, porque cuando quiero comunicarme, cuando quiero comprar algo, cuando quiero ir a la universidad, cuando quiero una escritura pública, o cualquier cosa que quiera hacer, tengo que hacerlo en la lengua dominante. Entonces, la otra lengua va cediendo espacios a la nueva lengua hasta desaparecer completamente. Este es el caso de muchas de las lenguas amerindias. Aquí en el salvador, las lenguas originarias han desaparecido a una gran velocidad y han sido sustituidas por el español. En este siglo XXI, tenemos en El Salvador unos pocos hablantes de náhuat-pipil. Las otras lenguas originarias han sido completamente desplazadas por el español. Lo mismo sucedió en Brasil, donde la mayoría de lenguas indígenas han sido desplazadas por el portugués, o en Estados Unidos, en donde han sido desplazadas por el inglés, y así, de la misma manera, en el resto del mundo. Cada una de estas lenguas mayoritarias de países poderosos ha ido desplazando a otras. La lengua dominante desplaza a la lengua dominada o más débil, impactando directamente a la cultura nativa. Esto significa que la cultura de los que hablan la lengua dominante se convierte también en la cultura dominante del pueblo conquistado.

Acá en El Salvador, vemos cómo la cultura estadounidense ha permeado a casi todos los estratos sociales del país, y su lengua, el inglés, también ha hecho lo mismo. Por eso es por lo que a través de la lengua también se está transculturando a la población. El lenguaje es un instrumento sumamente poderoso para este propósito.

En 1492, para darles una idea desde cuando se utiliza la lengua como instrumento de conquista y transculturación, dice la historia que Antonio de Nebrija, quien escribió la primera gramática del español—considerado entonces un idioma vulgar, igual que las otras lenguas que se hablaban en Europa, ya que el latín era la lengua educada—le presenta a la Reina Isabel su gramática y ella le dice: “¿por qué querría yo un trabajo como este si yo ya conozco la lengua?”, a lo que él le responde: “su alteza, la lengua es el instrumento del imperio”. Y, efectivamente, la lengua se convirtió en el instrumento del imperio en América, bueno en todas las partes en donde los españoles establecieron colonias, en África, Filipinas, etc. A la fecha, el idioma español ha crecido tanto que es uno de los idiomas más hablados en el mundo. Se encuentra en el cuarto lugar.³

El mismo concepto de la lengua como instrumento del imperio lo retoma el presidente del British Council en su reporte anual (citado por Phillipson⁴) en el cual dice, refiriéndose al idioma inglés, “Nuestro idioma es nuestro más grande recurso, mayor que el petróleo del Mar del Norte y su suministro es inagotable. Aunque no tenemos el monopolio, nuestra marca en particular tiene una alta demanda” (se refiere al inglés británico). “Me

3 Actualización del autor: actualmente (2023), el español, con más de 500 millones de hablantes, es la segunda lengua más hablada en el mundo, después del chino mandarín. Le siguen el inglés y el hindi.

4 Phillipson, R. (1992). *Linguistic imperialism*. Oxford University Press.

complace decir que aquellos que guían las fortunas de este país, comparten mi convicción para invertir y explotar al máximo este recurso invisible otorgado por Dios.” Este es un ejemplo de cómo el inglés se esparce en el mundo y de cómo algunos consideran su valor aún mayor que otros bienes, como el petróleo.

En otra cita más antigua, Ogden⁵ sostiene que “Lo que el mundo necesita es cerca de mil lenguas muertas más y una más viva”, refiriéndose al inglés. Lo que están diciendo es que está bueno que desaparezcan las lenguas del mundo y se fortalezca el idioma inglés. Para lograr esto, hay políticas nacionales, y una gran inversión de parte de los Estados Unidos y de Inglaterra, para esparcir el inglés en el mundo. En otra cita de un editorial del Daily Mail (periódico inglés), se sostiene que “para que Europa tenga futuro, necesita algo más que una divisa común, una política exterior común y una ley común. Deberá tener una lengua común y esa lengua sólo puede ser la inglesa” (Daily Mail, 29 de noviembre de 1991, citado por Phillipson 1992). Lo que estas citas nos muestran es cómo la lengua se sigue considerando como el instrumento para la transculturación, el instrumento preferido por todos los países poderosos cuando llegan a otro país para conquistarlo, o como parte de lo que ahora llamamos “neocolonialismo”, que es una nueva colonización a nivel cultural y económico, sin guerra. En estos procesos, como lo podemos ver, la lengua va adelante como herramienta colonizadora.

A estas lenguas que desplazan a otras les llamamos “lenguas verdugos”, o “lenguas asesinas”, que son lenguas que llegan y desplazan a las demás lenguas hasta que estas mueren. El proceso es sencillo, invaden los ámbitos

5 Citado en Ricento, T. (2000). Ideology, politics, and language policies. John Benjamins e-Platform

sociales donde se utiliza una lengua minoritaria hasta remplazarla totalmente, causándole la muerte lingüística al no contar con ninguna función social. Los pocos lugares donde todavía se habla náhuat en El Salvador, como Santo Domingo de Guzmán, son lugares que estaban aislados en los que la lengua española no logró desplazar en su totalidad al idioma vernáculo. Las mujeres permanecían aisladas en sus casas en donde hablaban la lengua náhuat con sus hijos, transmitiendo su idioma, mientras los hombres trabajaban en el campo y no se comunicaban entre ellos, razón por la cual hay más mujeres que hombres que hablan náhuat. Otros, pocos, iban a Sonsonate a trabajar. Entonces, por mucho tiempo, ese aislamiento permitió que sobreviviera la lengua. Ahora ya hay una carretera pavimentada que pasa por el pueblo hasta Sonsonate. El desplazamiento lingüístico, fue, sin embargo, total en el resto del país. Izalco, por ejemplo, que se puede decir que era la meca de la cultura pipil a la llegada de los españoles, no pudo resistir la embestida lingüística y el idioma español desplazó totalmente a la lengua náhuat. Hoy en día, cuando llegamos a Izalco, tenemos que buscar con lupa para encontrar a un hablante de náhuat; si tenemos suerte encontraremos a un neohablante, hablantes nativos ya no hay. La lengua fue, simplemente, desplazada en su totalidad.

Entonces, por el prestigio y el poder de la lengua invasora, suceden dos cosas: inicialmente, la imposición de la lengua es por la fuerza, de la misma manera que se impone la religión, bueno, que se le impone todo al pueblo dominado. Eventualmente, sin embargo, la asimilación se vuelve voluntaria, ya que el conquistado quiere aprender la lengua del conquistador porque sabe que aprender la lengua dominante significa una posibilidad de movilidad social; implica, para sus hijos, una oportunidad de que puedan ir

a la escuela y estudiar, porque en su lengua no se imparten las clases, no hay forma de que alguien estudie en náhuat ya que nunca ha existido una escuela en la que el náhuat sea la lengua de instrucción. Entonces, voluntariamente, yo selecciono esa lengua, yo digo “voy a hablar esta lengua porque esa lengua es mejor”. Si yo pregunto cuántos de ustedes, los que no hablan inglés, cuántos de ustedes quisieran hablar inglés, creo que todos levantarían la mano, porque todos quisieran hablar esa lengua. No es porque les estén diciendo “tenés que hablar inglés” sino que es una cuestión voluntaria, porque ustedes ya se dieron cuenta de que hablar inglés puede abrir puertas; hablar inglés implica movilidad social. Entonces, voluntariamente, yo quiero aprender la lengua del nuevo colonizador.

En China, en los años noventa, hubo una apertura a los Estados Unidos, al mundo occidental, y se comenzó a promover la enseñanza del inglés, el cual ahora incluso se enseña en todos niveles educativos en China. Esto ha tenido un impacto increíblemente negativo en las lenguas pequeñas que se hablan en China, no en el chino mandarín, sino que, en las otras casi 300 lenguas que se hablan en ese país, porque la gente, en lugar de aprender sus propias lenguas, ahora aprenden chino mandarín e inglés. Esto implica que su lengua vernácula, la lengua de su comunidad, ya no la están aprendiendo. Ahora, en China, tienen este problema, ya que muchas de sus lenguas están amenazadas con la extinción con la llegada del inglés, porque el inglés es la lengua prestigiosa ahora. Anteriormente, era el mandarín, la única lengua verdugo. Eran bilingües, mandarín y su lengua vernácula. Ahora están aprendiendo inglés, por lo que hablan mandarín e inglés y están abandonando su lengua vernácula. Esta es una cuestión que pasa y pasa voluntariamente. Estoy poniendo al inglés de ejemplo

porque es la lengua más depredadora, en la actualidad, pero el español también ha tenido su momento. Como ya mencioné anteriormente, en El Salvador y Centroamérica, el español ha destruido paulatinamente a las lenguas vernáculas. El francés, el portugués, el ruso, son idiomas que han invadido el espacio de otras lenguas, teniendo también un impacto en la cultura.

El idioma que más se habla en el mundo como primera lengua (L1) es el chino mandarín, con más de novecientos millones de hablantes, seguido del español con alrededor de 500 millones. Solo en los EE. UU. hay un 20% de personas que hablan español como lengua materna y otras tantas como segunda lengua (L2) o lengua extranjera. El inglés es la tercera lengua más hablada en el mundo con alrededor de 400 millones de hablantes. Sin embargo, si en el conteo de hablantes incluimos a los que lo hablan como segunda lengua, el inglés es la lengua número 1 del mundo, superando al chino mandarín con más de 1300 millones de hablantes. En la lista de lenguas más habladas en el mundo no aparecen lenguas como el náhuatl, ni el pipil salvadoreño, el quechua ni ninguna otra lengua indígena.

Hay lenguas minoritarias, como el pipil, que no lo habla ni el 1% de la población, sino el 0.001%, es decir, unas 200 personas, aunque según el último censo nacional⁶ al que se ha hecho referencia aquí, son solo 97 personas las que hablan náhuatl⁷. Este es un número ínfimo que para todo propósito práctico nos indica que el náhuatl es una lengua muerta, porque no tiene ningún uso social. Ya voy a mostrar más adelante qué significa eso.

6 VI Censo de Población y V de Vivienda 2007, Dygestic.

7 Actualmente (2023), el número de hablantes nativos de náhuatl no supera los 70, todos mayores de 60 años.

El desplazamiento lingüístico del que hablaba impacta de la siguiente manera. Primero, es la desvalorización de la lengua vernácula. Cuando a los hablantes ya no les importa su lengua, porque no tiene ningún uso, ya no la quieren aprender. Segundo, la adopción de la lengua dominante como propia, lo que implica la no transmisión intergeneracional de la lengua materna.

Cuando empecé a trabajar con el náhuat, por ejemplo, allá a mediados de los años ochenta, nadie quería hablar náhuat, nadie decía que hablaba náhuat y todo el mundo se escondía para hablar el idioma y tenían vergüenza de hablarlo. Ahora, aunque creo que todavía hay algunas personas que se avergüenzan de su lengua, a la mayoría ya no les da vergüenza. Ahora encuentro una actitud diferente. Cuando voy a las comunidades, encuentro mucha gente que sí quiere hablar, que dice “sí, hablo náhuat”. Encuentro hasta gente joven — de 40 en adelante, hasta los 60 años — que dice que, si bien no habla náhuat, lo entiende, y ya no se avergüenzan de ello. Entonces, ha habido un cambio que podría estar relacionado con el cambio de visión de país a raíz de los Acuerdos de Paz, pero creo que más tiene que ver con los proyectos que desarrollamos para la revitalización de la lengua lo que ha cambiado la actitud hacia su lengua ancestral. Entonces, como dije anteriormente, si se desvaloriza la lengua esta desaparece; también, he dicho que si aprendemos una lengua también adoptamos su cultura.

Aquí, entonces, viene la parte difícil al tratar de identificar al indígena salvadoreño, porque el proceso de transculturación de lo ladino a lo indígena ha tenido éxito y ahora son muy pocas las personas que se pueden considerar indígenas en El Salvador. Podemos decir, románticamente, que el 20% de la población salvadoreña es indígena, lo que

implicaría que 1 de cada 5 salvadoreños lo fuera, y eso no es cierto. Sólo tenemos que salir a caminar aquí en el campus o ir al centro de la ciudad para darnos cuenta de que no es cierto, de que no es tan grande el número de indígenas en el país; es un número pequeño que ha sido reducido por todas las políticas institucionales del Estado, por la represión, persecución, prohibición del idioma, etc. A la adopción de esta nueva cultura, que es la cultura ladina salvadoreña, podríamos considerarla como el éxito del programa de homogenización cultural del país que ha vuelto invisible, literalmente, a los indígenas, por lo que cuesta identificarlos. Cualquiera puede venir acá y decir “yo soy indígena” y puede ser una persona que, de acuerdo con sus características, a su fenotipo (moreno, pequeño, etc.) parezca indígena. Pero, ¿somos indígenas porque somos descendientes de indígenas, porque somos una cultura mestiza y tenemos rasgos indígenas? o ¿somos indígenas porque tenemos una cultura indígena? Yo creo que entre los que son estudiantes de antropología, sabrán que no es decir “yo soy indígena” lo que me hace indígena, sino más bien ser, conocer, vivir y practicar la cosmovisión de ese pueblo. Entonces ese es el problema, porque el éxito de la transculturación ha sido total.

La trasmisión cultural se hace, especialmente, a través del lenguaje, aunque se hace también a través de la imitación y otros procesos, pero es el lenguaje la herramienta principal para su transmisión. Cuando yo les explico y les muestro a las nuevas generaciones cómo interpretar la realidad, lo hago a través del lenguaje. Pero si mi lenguaje desaparece, me veo obligado a explicar las cosas a través de otra lengua, desde otro punto de vista que no es el propio, el autóctono, asumiendo, como lo he hecho en esta ponencia, que la lengua es la herramienta principal

para la transmisión cultural. Esto no significa un calco total de la cultura foránea, sino que la adopción de sus valores y principios en detrimento de los propios, asemejando la cultura original a la extranjera, aunque sean diferentes.

Lo anterior también tiene otro efecto negativo y es que aumenta la brecha entre ricos y pobres, entre educados y no educados, entre los que tienen y los que no tienen. ¿Por qué? Voy a ponerles un ejemplo actual del inglés. Digamos que alguien quiere que su hijo sea completamente bilingüe; para eso, tiene que mandarlo a una escuela bilingüe, y una escuela bilingüe cuesta más que el salario que gana una persona al mes, el salario común o mínimo, por lo que no puede mandarlo a una escuela bilingüe. Pero si yo pertenezco a una élite y tengo dinero, sí puedo mandar a mi hijo a una escuela bilingüe o al extranjero para que aprenda bien el idioma, el inglés en este caso. Entonces, ¿Cuál es el efecto de esto? Que le abre más oportunidades al que tiene y le cierra las oportunidades al que no tiene. Porque si no tengo acceso a la lengua dominante, no tengo acceso a la información. Lo que era el latín antes. Si uno sabía latín, se podía comunicar con sus colegas perfectamente; si no, no podía hacerlo. Uno, básicamente, no existía.

Cuando revisamos las estadísticas sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas del país, vemos que todos los pueblos indígenas están por debajo de la media nacional, tienen peores indicadores que el resto de la población. Pero, ¿a qué se debe esto? Se debe a que las oportunidades que ellos han tenido han sido inferiores a las del resto de la población. El idioma de instrucción siempre ha sido el español y no el náhuatl. Ahora nos parece normal porque todos hablamos español, pero hace 200 años esto no era así. El acceso a la educación que ahora tenemos todos antes no

existía, aunque ahora tampoco existe para todos, en realidad, pero la población tiene mucho más acceso a la educación hoy que antes. Entonces, va aumentando la brecha entre los que dominan la lengua mayoritaria y los que no. Los que hablan la lengua dominante tienen más oportunidades. Lo mismo sucede con la tecnología. Existen nuevas tecnologías pero son muy caras. Unas escuelas pueden tener conexión a Internet y laptops para todos sus estudiantes mientras que otras apenas tienen una computadora para el director. Entonces, consecuencia de todo esto es que se pierde el conocimiento cultural y se empieza a construir una nueva cosmovisión que está influenciada por la lengua invasora, por la cultura invasora y con algún sustrato de la cultura original. Básicamente, se transforma en algo diferente. Este es el impacto que tiene este tipo de transculturación a través del lenguaje.



Figura 1 Distribución geográfica de los pueblos indígenas de El Salvador. Tomado de Lemus, Jorge E. (2011) “Una aproximación a la definición del indígena salvadoreño” en Científica #12, San Salvador

Este mapa muestra que la mayor parte del territorio nacional tiene influencia pipil. En esta zona estaban las comunidades o asentamientos pipiles. Limita el área pipil con el río Lempa. Después, en el área postlempina, se encuentran pequeños asentamientos lenkas y cacaoperas. Estos grupos pertenecen a otras familias lingüísticas. Son chibchas y misumalpas. Vinieron del sur (del Caribe) y se establecieron en la zona oriental de lo que hoy es El Salvador. Su lengua no tiene ninguna relación con los pueblos alrededor de ellos. En el resto del mapa, en color gris, podemos observar que es una zona con influencia cultural variada, especialmente maya (chortis) en la zona fronteriza entre Guatemala y Honduras.

Entonces, llegamos a la muerte de las lenguas, que es lo que está sucediendo actualmente. Como indígena me doy cuenta de que mi lengua ya no sirve para nada porque no puedo estudiar en mi idioma, no puedo ir a una corte y defenderme en mi idioma, no puedo hacer ninguna actividad comercial, no puedo hacer ninguna actividad política, no puedo hacer nada en mi idioma. Entonces, ¿para qué aprenderlo o enseñarlo? En realidad, es una cuestión de practicidad o pragmatismo. ¿Para qué aprender dos idiomas si con uno puedo hacerlo todo? En vista de esto, la generación veterana ya no les trasmite la lengua a las nuevas generaciones. La implicación de esto es que ya no hay una generación de relevo; ya no hay nadie que reemplace a la generación veterana, a los hablantes, no hay un reemplazo cultural generacional. Si vamos a los pueblos con presencia indígena, descubrimos que los jóvenes ya no son receptores de la cultura de los viejos. Ya no quieren trabajar en el campo, ya no quieren realizar las actividades tradicionales de la comunidad, no quieren estar haciendo pitos y tambores,

sino que quieren estar en la ciudad, con su iPod o MP3⁸. No es malo que usen nuevos aparatos y aprendan nuevas cosas, lo malo es que por falta de trasmisión cultural, el conocimiento cultural, la cosmovisión, se pierde. La lengua vernácula finalmente muere por falta de uso. Eso es lo que ha pasado acá.

Bueno, entonces, es a través de esta deconstrucción de la identidad que se llega a desaparecer como cultura y como grupo lingüístico. Se comienza la construcción de una nueva cultura, de una nueva sociedad. En vista de esto, han surgido en el país grupos que podemos llamar “neointígenas”. Son grupos que se han reencontrado con sus tradiciones, con su historia y persiguen reencontrarse totalmente con su identidad, adoptando algunas costumbres. En este proceso, algunos han adoptado el estereotipo, estereotipo de qué es ser indígena, incluyendo la vestimenta. Yo me he encontrado con personas que más bien parecen apaches o shoshones, y no pipiles. Están buscando su identidad; es decir, se perdió la identidad y ahora buscan cómo remplazarla. En ese proceso se encuentra de todo. Esto ha motivado a que veamos hacia los mayas. Los mayas son una cultura más saludable y son un grupo indígena mucho más grande que los pipiles. Están más organizados. Esto motiva a ver hacia ellos, ver hacia el norte, hacia Guatemala, Honduras y se comienza a buscar costumbres mayas. Yo he estado en ceremonias indígenas aquí en el país en las que se utiliza quiché y no pipil. En esta búsqueda de identidad, los mayas vienen a llenar un vacío. Como la cultura pipil es desconocida, lo más fácil es adoptar la cultura maya. Lo maya sustituye a lo pipil y así comienza la mayanización de El Salvador. Lo mismo hace el Estado. Es más fácil, en turismo, por ejemplo, hablar de

8 O su Smartphone, diríamos ahora.

una “Ruta Maya” que de una “Ruta Pipil”. Los mayas son más reconocidos internacionalmente, por lo que se explota comercialmente la parte maya. Se mayaniza al país en búsqueda de la identidad nacional. No solo sucede con los monumentos, muchas personas, también, en lugar de aprender náhuat, han aprendido expresiones en alguna lengua mayense y hacen referencia a deidades mayas en rituales, como el “gran Ajau”.

Otro problema es que el entusiasmo nos puede llevar a ser un poco panfletarios en nuestro discurso y no a intelectualizar la causa. Es decir, a no hablar con base a la evidencia, sino como algo dogmático, una lucha panfletaria, lo cual está bien para arengar a los militantes de un partido político, pero no está bien para defender una causa porque se pierde credibilidad. Para defender una causa, es necesario intelectualizarla. Doña Juliana⁹ ha mencionado que entre los actores principales se encuentran los antropólogos, los académicos, los historiadores, los abogados, también hay lingüistas y una cantidad de académicos que contribuyen a la intelectualización de la causa. Ese es un factor importante para dejar el carácter panfletario y volverse una causa mucho más académica. Por supuesto, las propias poblaciones indígenas deben ser protagonistas de esta lucha por el reconocimiento, la inclusión y la reivindicación de sus derechos como pueblo. La educación, a todos los niveles, debe ser prioridad para los pueblos indígenas en su lucha por la inclusión social.

Y, por supuesto, en este proceso de reencuentro identitario, nunca falta aquel que convierte la causa indígena en su *modus vivendi*. Esto incluye a muchos neoindígenas y a algunos snobs que convierten a lo indígena en una moda.

9 Se refiere a Juliana Ama de Chile, dirigente indígena de Izalco.

Están aquellos que están sinceramente ahí porque creen en la causa, y otros que están ahí porque es una forma de vivir, aunque no tengan nada que ver con lo indígena; para ellos, es una forma de vivir. Esto es lo que está pasando en la recuperación de la identidad. Estamos construyendo la identidad porque la propia, la de tiempos de la conquista y colonia, o la de antes del levantamiento de 1932, ya no existe como tal. La transculturación ha sido total y lo que tenemos es una cultura europeizada, híbrida, con mucho sustrato indígena, pero con más influencia europea básica, como la organización social, el sistema educativo, la religión, los principios y valores, el sistema de gobierno, y otras manifestaciones culturales europeas que tomamos como el estándar.

Otro proceso, además del anterior, más seguro para reconstruir la identidad es revitalizar la lengua, porque la lengua, como se ha discutido acá, es la que nos identifica. Es la lengua que nos quitaron y la cultura que nos cambiaron. Por lo tanto, si recuperamos nuestra lengua, vamos también a recuperar parte de nuestra cultura. Cuando ustedes aprenden inglés o aprenden francés, aprenden parte de la cultura inglesa o de la cultura francesa. Eso es parte del aprendizaje. La recuperación de un idioma, entonces, debe hacerse con un enfoque intercultural; los jóvenes deben ver en la cultura ancestral algo bueno, algo de lo cual puedan sentirse orgullosos, y que puedan decir “sí, yo soy indígena”, “sí, yo soy pipil” y que lo puedan decir sin vergüenza.

El proceso de revitalización busca revertir el desplazamiento lingüístico. Ya mencioné que las lenguas son desplazadas en su función social. El español o el inglés, por ejemplo, desplaza de los ámbitos sociales naturales a la lengua autóctona. Esto implica que, para revertir

el desplazamiento lingüístico, se deben crear espacios sociales en los cuales la lengua amenazada se pueda utilizar. Inicialmente, esos espacios sociales pueden ser creados artificialmente, pero eventualmente tienen que ser espacios naturales. La creación de espacios culturales es importante pero también lo es la enseñanza del idioma. Al hacer eso, estamos recuperando el orgullo étnico, que me sienta yo orgulloso de ser indígena y ya no me sienta avergonzado. Y, por supuesto, como en casi todos los procesos de transformación social, los niños son la clave, porque son la generación nueva. Los esfuerzos deben estar dirigidos a trabajar con los niños, con las nuevas generaciones. Son ellos los que van a transformar a la sociedad salvadoreña. Nosotros podemos contribuir al proceso, pero los transformadores van a ser, en realidad, las nuevas generaciones. Por eso es que la educación es clave. Debe ser un proceso que no debe de imponerse a las comunidades sino que tiene que ser apoyado y mantenido por las comunidades. Todos los procesos que son impuestos, y si la comunidad no quiere, están condenados al fracaso; a menos que la comunidad esté consciente de que esto es importante y quieran recuperar su idioma y recuperar su identidad cultural. Solo así va a tener éxito un programa de estos, si no, no va a tener ningún éxito.

Por último, el estatus social de la lengua. Si la lengua no tiene prestigio o estatus social, entonces no va a tener futuro. Por lo tanto, tenemos que cambiarle poco a poco el estatus social a la lengua para que la revitalización tenga éxito. En el caso del náhuat en El Salvador, hacer esto es una cuestión difícilísima porque no tenemos comunidades grandes de hablantes. Son comunidades muy pequeñas, con muy pocos hablantes y con escasos recursos para llevar a cabo los programas. Si pensamos en hacerlo, esto es una tarea

de largo plazo, no de un año o cinco años. Probablemente no logremos llegar a tener miles de hablantes, miles de nuevos pipiles (con orgullo étnico), pero sí es un proceso que puede llegar a tener gran impacto. Ya voy a hablar de lo que estamos haciendo y del impacto que tiene.

Naciones Unidas en una reunión en España en 1996 publicó la Declaración Mundial de Derechos Lingüísticos o Declaración de Barcelona. Esta declaración tiene una cantidad de artículos muy interesantes. Yo solamente copié el artículo tres porque me parece interesante en el contexto de El Salvador. A lo que los pueblos indígenas tienen derecho en el país y que realmente no se les da.

“Esta Declaración considera como derechos personales inalienables, ejercibles en cualquier situación, los siguientes:

- “el derecho a ser reconocido como miembro de una comunidad lingüística” (o sea que se me reconozca como nahua, como pipil, como cacaopera)
- “el derecho al uso de la lengua en privado y en público” (nadie puede prohibir que se use la lengua, como sucedió aquí en el país, que se les prohibió a las personas usar el idioma después del genocidio de 1932)
- “el derecho al uso del propio nombre” (no hay derecho de que me bauticen con el nombre de otra lengua, deben nombrarme de acuerdo con mi lengua),
- “el derecho a relacionarse y asociarse con otros miembros de la comunidad lingüística de origen”

(no me pueden prohibir que me reúna con mi gente. Esto se prohibió sistemáticamente en el pasado en varios países del mundo, incluyendo El Salvador. En países como los Estado Unidos, sistemáticamente, a los indígenas los enviaban a otras comunidades, a otros Estados en donde no podían hablar su lengua de origen. Evitaban que ellos hablaran sus lenguas autóctonas para que sus lenguas murieran, obligándolos a hablar inglés. Entonces hacían que desapareciera su cultura, convirtiéndose en parte del famoso melting pot gringo.)

- “el derecho a mantener y desarrollar la propia cultura” (este es un derecho inalienable, un derecho intrínseco que tenemos todas las personas como miembros de un grupo cultural.)

La Declaración de Barcelona “considera que los derechos colectivos de los grupos lingüísticos, además de los establecidos por sus miembros en el apartado anterior, también pueden incluir, de acuerdo con las puntualizaciones del Artículo 2.2:

- “el derecho a la enseñanza de la propia lengua y cultura” (nunca en el país ha habido un programa de enseñanza, desde la conquista y colonia de El Salvador, en el cual se enseñe en la lengua autóctona y se respete la cultura y se tome eso en cuenta. Este es un derecho del que nunca hemos gozado los salvadoreños.)
- “El derecho de disponer de servicios culturales” (esto es el apoyo a todas a aquellas actividades que mantienen viva la cultura de las comunidades.

Para eso el Estado es responsable de mantener, o el gobierno local, el apoyo a las actividades culturales)

- “el derecho a una presencia equitativa de la lengua y la cultura del grupo en los medios de comunicación” (esto es casi un sueño. Díganme ustedes, ¿en qué medio de comunicación aparece cotidianamente alguna nota, aunque sea pequeña, en náhuat o en cacaopera u otra lengua indígena? ¿Alguna vez ha sucedido esto? No, jamás ha pasado. ¿Y la cultura en los medios? Tampoco. Solamente la cultura “folclórica”, como los emplumados, o cosas así, que son para vender turismo)
- “el derecho a ser atendidos en su lengua en los organismos oficiales y las relaciones socioeconómicas.” Esto quiere decir que si yo quiero hacer un contrato, si quiero comprar una casa, podría hacerlo todo en náhuat. Eso no se puede hacer en El Salvador. Si yo quiero ir a algún Ministerio o a una unidad de salud y yo quiero que me hablen en náhuat, tampoco se puede.

Entonces, todos estos estos derechos que ya están establecidos por la ONU, y muchos más que no he señalado, son casi imposibles de cumplir en un país como el nuestro, por mucha voluntad que tenga el Estado, por mucho entusiasmo que haya entre las personas. Hay cosas que no se pueden hacer porque ya desaparecieron. Yo no puedo ir a una unidad de salud y pedir que me atiendan en náhuat porque no hay nadie que hable náhuat. No puedo pedir que publiquen en un periódico cosas en náhuat porque nadie habla náhuat. No puedo exigir que en la radio o la televisión pasen programas en náhuat porque nadie los va a entender. Entonces, tenemos que hacer toda una reconstrucción

previa o preparación, para poder llegar a eso. Esta es una tarea que lleva mucho trabajo y que dura muchos años.

Pero en esa línea, en los últimos años hemos estado trabajando en el proyecto de revitalización de la lengua náhuat. Este es un proyecto que durante ocho años no recibió ni cinco centavos de parte del Gobierno de El Salvador. Este es un proyecto que desarrollo con la Universidad Don Bosco y que el año pasado recibió, por primera vez, unos fondos para la capacitación de maestros. Pero en este año (2011) seguimos igual. Sólo con apoyo exclusivo de la universidad. Hay 15 Centros Escolares que son parte del proyecto. Están distribuidos en Sonsonate, Ahuachapán y La Paz. Tenemos alrededor de 4,000 niños aprendiendo náhuat como lengua extranjera, tenemos 28 profesores diplomados en Educación Intercultural Bilingüe y lengua náhuat—este fue un diplomado apoyado enteramente por el Ministerio de Educación. Tenemos a señoras pipiles nahuahablantes capacitadas como facilitadoras, como maestras. Este es un caso excepcional porque tenemos a estas señoras nahuahablantes que son alfareras, las que hacen los comales y las ollas en Santo Domingo de Guzmán, que son amas de casa, que no tienen ninguna educación formal, son analfabetas. Entonces, en el proyecto, tomamos a estas señoras y las transformamos en maestras en un periodo bastante corto. El proyecto les ha cambiado su estatus en la comunidad. Ahora son las maestras que trabajan en la cuna náhuat.

La cuna náhuat es un proyecto de inmersión lingüística total en el que tenemos a niños de tres a cinco años que solo hablan náhuat desde que ponen un pie en la cuna hasta que se van al mediodía. Durante todo ese tiempo interactúan con las nanzin, que son las señoras que los cuidan, solo en náhuat. Este es el derecho que tienen los

niños de aprender en su lengua materna. Esta es solo una muestra de lo que se puede hacer. El éxito del programa ha sido total, no solo en términos de revitalización lingüística, sino que también en términos de la reivindicación de la mujer indígena.

Hemos publicado libros de texto para aprender náhuat en los niveles uno y dos. Estos libros de texto tienen un enfoque comunicativo, como si fuera un libro para aprender inglés. Tienen libro de texto, libro del maestro, libro de trabajo para los estudiantes, etc. Hay en la Web un curso interactivo del náhuat, y hay varias otras publicaciones como libros y artículos en las revistas de la universidad, con lo que se ha logrado visibilizar, en estos ocho años, la problemática. La problemática, que estaba escondida, la hemos logrado visibilizar. Hemos logrado que ahora se le ponga atención. Ahora hay personas interesadas que quieren tomar esto como propio. Cabe mencionar que este programa tiene éxito porque las personas que trabajan en él son voluntarias. Ninguno de los colaboradores recibe cinco centavos. Utilizan su tiempo, e incluso su dinero, para la enseñanza del náhuat en los centros escolares. Esto es lo que estamos haciendo con el objetivo de resarcir los daños y las privaciones que han sufrido los pueblos indígenas del país. Las maestras indígenas que trabajan en las cunas sí reciben un salario digno por su trabajo y un reconocimiento por ser portadoras del patrimonio lingüístico nacional: el náhuat.

Muchas gracias.

En este momento pasamos a la fase de preguntas y respuestas.

Público: Gracias Jorge. Muy buena exposición. Sólo una

observación, me parece que haces depender la identidad de la lengua y de la cultura y realmente lo que se ha observado en el mundo es que la identidad es una relación social entre el nosotros y los otros. La gente puede hablar una lengua diferente, incluso transformar su cultura y seguir desarrollando su identidad. En Estados Unidos es muy claro esto, gente que habla inglés y sin embargo sigue reivindicando su identidad. En el caso de acá de los pueblos indígenas, si tomamos el criterio lingüístico, prácticamente diríamos no hay indígenas en El Salvador. Sin embargo, es un hecho empírico. Yo te lo digo por mi investigación de campo. Voy a Cacaopera, voy a Izalco, voy a Santo Domingo de Guzmán y la gente es identificada y se autoidentifica como indígena.

Dr. Lemus: Sí, tienes razón. Quizás no lo mencioné bien. Lo que dije es que el lenguaje se utiliza y se ha utilizado como instrumento de transculturación. Por ejemplo, en los Estados Unidos comenzó en los años ochenta el movimiento conocido como English Only Movement que busca que en las escuelas solamente se enseñe inglés y que el inglés sea la lengua oficial de los Estados Unidos. Detrás de ese movimiento lo que hay es la intención de que todos los que llegan a los Estados Unidos aprendan inglés y que, al aprender inglés, olviden sus raíces, su nexa con la cultura de origen. Este ha sido un movimiento bastante fuerte. Incluso lo dicen claramente. Su fundador, el Senador republicano por California, S. I. Hayakawa, de ascendencia japonesa, lo declara en la fundación del movimiento de presión política US English, también conocido como Official English. Cuando en los Estados Unidos movían a los indígenas, que los mandaban de una comunidad a otra, donde no hablaban navajo o shoshone o paiute o la lengua que fuera, lo hacían para que ellos adoptaran otra cultura y otra lengua. Entonces, aunque no es el único componente,

me parece que es un componente muy importante. Cuando hablo de construir, ya que la deconstrucción significa destruir o reemplazar, mientras que la construcción implica recuperar. Cuando digo que la lengua puede utilizarse como una herramienta, creo que puede ser una herramienta clave, como sucedió con el pueblo hebreo en Israel, por ejemplo. Cuando se fundó el Estado de Israel, los judíos que poblaron el país venían de varias partes del mundo y hablaban otros idiomas; muchos hablaban yiddish (judeoalemán). No seleccionaron la lengua que hablaba la mayoría sino que seleccionaron el hebreo, una lengua muerta de uso litúrgico entonces. Hicieron esto porque vieron el idioma como una herramienta política, ideológica y cultural. Con el hebreo, como lengua oficial, los judíos comenzaron a construir la nación que han logrado hasta ahora. Hay ejemplos de otros pueblos que han hecho lo mismo. El País Vasco en España, los maoríes en Nueva Zelanda y otros, que han tomado el idioma como base de su identidad cultural. Aunque no es lo único, el idioma es una herramienta importante en este proceso, ya sea de transculturación o de recuperación de la cultura.

Público: Yo tengo una pregunta. Está muy interesante el hecho de rescatar el náhuat-pipil, pero ¿qué tan puro lo conservan? En el sentido de que hay una diferencia, no tan marcada, pero si hay diferencia en la manera de hablar en náhuat-pipil y el náhuatl que se habla en México, como la utilización de le “tl”. Otra pregunta es que se está rescatando la lengua náhuat-pipil, pero ¿qué sucede con las otras lenguas de nuestros pueblos originarios, como los lencas, los chortís? ¿Qué expectativas tienen para el rescate de esas lenguas?

Dr. Lemus: Bueno, para la primera pregunta, el pipil o náhuat — el nombre científico de la lengua es pipil en la

literatura lingüística y tiene una clasificación ISO — es diferente al náhuatl mexicano el cual tiene el fonema “tl” y muchas otras diferencias. No podemos hablar de pureza del lenguaje. De hecho, si los comparamos en términos de arcaísmos, el pipil nuestro es mucho más arcaico que el náhuatl y todas las variantes náhuatl que hay en México, que es una gran cantidad. El náhuatl de nosotros es un idioma empobrecido que, a diferencia de otros idiomas que han ido añadiendo vocablos y estructuras y volviéndose más complejos, ha ido reduciéndose, poniendo en desuso muchas palabras del idioma de tal manera que los hablantes de náhuatl tienen que recurrir al español para expresarse. En una oración de cinco palabras pueden utilizar una o dos en español, siguiendo el orden gramatical del idioma. Esta es una estrategia comunicativa común cuando no existen palabras autóctonas para expresar ciertos conceptos o referirse a algunas cosas. El náhuatl-pipil es totalmente diferente al náhuatl mexicano. No podemos hablar de pureza. Lo que se habla en El Salvador es puro pipil y lo que se habla en México puro náhuatl, sincrónicamente hablando. Sí tenemos que aceptar que el náhuatl-pipil es un idioma empobrecido. Parte de lo que yo hago en este proyecto es tratar de reconstruir el idioma; hay palabras, por ejemplo, que antes no existían porque no existía el concepto, pero que ahora ya existe. El náhuatl es un idioma polisintético y aglutinante. Es decir, puede juntar varios morfemas y construir palabras nuevas que no existían antes y darles significado. Les voy a dar un ejemplo sencillo. En náhuatl existe la palabra tamatxtia que significa “enseñar, aprender”. De esa palabra, hemos derivado tamatxtiluyan que es la escuela (el lugar donde se aprende y se enseña), tamatxtiani que es el profesor (la persona que enseña). Aunque estas palabras no existían antes, las podemos construir usando la gramática pipil. Hace unos

años hicimos la traducción de la Declaración de Derechos Humanos del español al náhuat. ¿Te podés imaginar lo difícil que fue traducir un vocabulario tan complejo? Sin embargo, fue posible porque el idioma, aunque moribundo, tiene esa característica, cuenta con todas las herramientas gramaticales para construir o acuñar nuevas palabras.

Con respecto a la segunda pregunta, a diferencia del náhuat, el kakawira y el lenca son lenguas muertas. No hay hablantes, no hay una comunidad, ni muy pequeña de hablantes. Hay personas que saben un poco de kakawira o lenca, pero no conozco a ningún hablante. Estas no son lenguas robustas que nos puedan servir para iniciar un proceso de resurrección, ni de revitalización, porque son lenguas muertas. En este caso lo que procede con estos idiomas es la documentación, con propósitos puramente académicos. Documentar lo que hay para que no quede en el olvido es lo único que podemos hacer. No iniciar un proceso de resurrección.

Público: Doctor, una pregunta, por ahí presentó usted en un cuadro una lista que enumera ciertos elementos que son necesarios que los grupos indígenas conozcan, como su propia historia, para revitalizar una de sus expresiones culturales, en este caso el idioma, que asiento también en cuanto a que el idioma es como la manifestación más clara de identidad que puede tener un determinado grupo étnico. Entonces, desde su experiencia, no sólo con los ocho años que lleva con este proyecto, sino con toda la experiencia anterior que lleva estudiando la lengua y recolectando vocablos, ¿cuál sería la política inmediata que podría generar un gobierno que tiene como lema “incluir”? ¿Cómo enseñar la historia a esos grupos para ser parte del proceso de revitalización?

Dr. Lemus: Excelente pregunta porque estamos en una coyuntura en el país en la que hay posibilidades (2011). No he escuchado del Estado alguna negación a apoyar esto, aunque no lo esté haciendo, pero eso no quiere decir que podría apoyarlo en los próximos días o meses. La primera acción es la educación. A través del Ministerio de Educación tenemos alcance nacional. Pero este proyecto no busca tener alcance nacional, sino que un alcance local porque la lengua y la cultura pipiles, en este caso, están concentradas en una zona en particular, que es la zona occidental del país. Las otras lenguas y culturas, los cacaoperas y lencas están en la zona oriental. Lo que tenemos que hacer es programas de educación focalizados en esas zonas que incluyan injertos curriculares en los cuales se toque esta temática para que los niños tengan la oportunidad de aprender la cultura, la historia y la lengua autóctonas, tanto en la zona de los pipiles como en la de los lencas y cacaoperas. El programa debe incluir injertos sobre todos los grupos étnicos del país. Este es uno de los pasos inmediatos que puede dar el Estado, y es posible. El otro, y el más importante, es la formación de maestros en el tema de educación intercultural bilingüe (EIB). La EIB es un tema que no existe en El Salvador. No existe la formación de maestros en esta área. Todos los maestros que salen de las universidades no tienen idea de la multiculturalidad; todos salen pensando que El Salvador es un país monocultural, lo cual no es cierto. Lo que más importa es formar a los maestros en un enfoque multicultural de la educación para que ellos puedan desarrollar estos temas que tienen que ver con la cultura. Y tres, quizás, es el apoyo directo a las comunidades para el desarrollo de programas culturales, educativos, etc. en las comunidades reconocidas como centros culturales o lingüísticos de cualquiera de estos pueblos. Estas son tres acciones que puede hacer el Estado y que las puede hacer de inmediato. Hay otras acciones, pero estas, a mi criterio, son las más importantes.

Público: Yo quisiera saber si se puede determinar la antigüedad del pipil con respecto al náhuatl mexicano porque estaba leyendo una investigación del arqueólogo Amaroli que se llama “en busca de Cuscatlán”, donde dice que existen estudios lingüísticos que determinan de que el pipil es como unos 300 años más antiguo que el náhuatl mexicano y que al mismo tiempo pudo ser el idioma que hablaban los toltecas en la caída de Tula.

Dr. Lemus: Hay un sistema que se llama glotocronología. Este consiste de una fórmula matemática con la que se analizan cien palabras de uso común en un idioma. Estas palabras ya están establecidas, son las mismas en cualquier idioma que se estudie. Son las de mayor uso. Se conocen como la lista de Swadesh, por el lingüista que propuso la fórmula. El resultado de esta fórmula nos dice cuánto ha cambiado un idioma en 200, 300 o más años. Con esto se puede determinar qué tan vejo es un idioma comparándolo con otros idiomas de la misma familia. Esta fórmula, entiendo, se le ha aplicado al pipil, y muestra que el idioma se separó del tronco náhuatl hace unos 1000 años. Pero la mejor forma de saber esto es conociendo un poco las migraciones de los pipiles. Los pipiles llegan a El Salvador, según evidencia arqueológica, Paul Amaroli puede confirmarlo, comienzan a llegar a lo que ahora es El Salvador por el año 600. Pero del año 1000 al 1200 es que se dan las grandes migraciones. Estos son los que se desprendieron del tronco náhuatl y mantuvieron su idioma con pocos cambios en los 300 años hasta la conquista. Mientras el imperio crecía y evolucionaba, también su idioma cambiaba grandemente, porque se convirtieron en un imperio. Este crecimiento político, militar y todo lo que tuvo el imperio Azteca hizo que el náhuatl evolucionara en forma diferente al pipil. El pipil evolucionó en forma más lenta. Esto nos indica que, probablemente, hace unos mil

años todos los nahuas hablaban idiomas muy similares, pero la separación geográfica y política hizo que el pipil y el náhuatl se separaran hasta convertirse en lenguas distintas. El pipil, por haber evolucionado en forma más lenta después de la separación de sus parientes náhuatl, ha mantenido características más arcaicas que el náhuatl mexicano.

Agradecemos al Dr. Jorge Lemus por la presentación. Gracias por la atención prestada en esta primera parte de la jornada.



Foto 1 Local de la Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas (ACCIES), que estuvo ubicado en Sonsonate desde 1990.

Breve bosquejo histórico de la Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador (ACCIES)

Fidel Flores Hernández

La Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador (ACCIES), nació en 1990 junto al proceso de los Acuerdos de Paz, como una organización indígena, gremial, apolítica, no gubernamental (ONG), sin fines de lucro, ni de religión. Surge orientada en fomentar la identidad cultural de los diferentes pueblos originales de Kushkatan, en especial por la protección, mantenimiento y conservación de la cultura nahua-pipil, en una lucha por la superación de los problemas de discriminación, exclusión social y pobreza

en los que se encuentran en la actualidad los pueblos indígenas.

Los estatutos de ACCIES están inscritos en el Registro de las Asociaciones y Fundaciones sin Fines de Lucro del Ministerio de Gobernación de la República de El Salvador, gozando de personería jurídica a partir del 17 de marzo de 1995. Según los mismos, el domicilio será el departamento de Sonsonate, pero podrá extender sus actividades en toda la república y podrá afiliarse a entidades regionales e internacionales que persigan los mismos fines.

Entre los principales objetivos de la asociación se encuentra fomentar las relaciones entre sus miembros, promover relaciones con grupos y organizaciones, universidades, centros culturales, centros de investigación y demás organizaciones con objetivos similares. También fomentar el estudio técnico científico y cultural y promover

la superación de la cultura indígena, lengua y costumbres y estimular la superación de los miembros mediante la participación en eventos nacionales e internaciones.



Foto 2 Ex local de ACCIES, ubicado cerca del mercado del departamento de Sonsonate, 2005.

Desde su organización, ACCIES se ha encargado de organizar y promover eventos culturales en los que sus miembros han contribuido activamente en el estudio y solución de los problemas técnicos, al mismo tiempo que ha velado por los derechos e intereses de todos los miembros de nuestra comunidad. Esto con el objetivo de proyectar a la sociedad la importancia de las necesidades de nuestra cultura, los problemas por los que atraviesa y la obligación de conservarla como patrimonio nacional y al mismo tiempo por el respeto y la promoción de los Derechos Indígenas en particular de la vigencia de los Derechos Humanos en general.

La necesidad de recuperar la tierra que una vez perteneciere a los pueblos indígenas y los terremotos de 2001, llevó a la organización a buscar un terreno para poder desarrollar nuestra cultura y crear un asentamiento indígena, por lo que se solicitó al Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria (ISTA), ochenta manzanas de tierra en Miravalle, caserío el Jocotillo, Sonsonate, de las cuales solo fueron otorgadas siete manzanas, que se piensan a su vez organizar en cuatro manzanas de tierra donde se asentarán ciento nueve familias en parcelas de ocho por veinte metros y las restantes tres manzanas serían utilizadas para hacer trabajos colectivos relacionados al cultivo de la tierra.

La Comunidad Sol de Agua se encuentra a 3 kilómetros de la calle pavimentada que lleva al kilómetro 5, carretera a Acajutla, se dobla en la carretera al Litoral y más adelante se dobla al oriente sobre la calle polvosa, a 3 kilómetros se encuentra la comunidad; también se utilizaría el terreno para levantar infraestructura que permita desarrollar un turismo cultural, que posibilite ingresos a las familias que lleguen al asentamiento. En la actualidad contamos con dos pozos de agua, un centro de acopio y un sistema de riego para cultivo de hortalizas, sin embargo, la situación legal de Techan Tunalat, conocido como lugar de sol y agua en nuestra lengua nahua-pipil, todavía se encuentra en proceso.



Foto 3 Terreno de la Comunidad Techan Tunalat, su traducción del nahua es “Comunidad Sol de Agua”.

Para los años de 2007-2009 las comunidades El Canelo (Nahuizalco), Cuisnahuat, Miravalle (Sonsonate), Cantón San Ramón (San Antonio del Monte), Santo Domingo de Guzmán y Comunidad La Ceiba (Santa Catarina Masahuat) se vieron beneficiados del proyecto “Creación de Microempresas para la Integración de las Comunidades Indígena de Sonsonate en el Desarrollo Económico Local”, ACCIES- BID ATN/JO-9963-ES “Emprendedor Indígena”¹, financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo y que fue ejecutado y administrado por la Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador ACCIES, bajo la coordinación de Fidel Flores.

1 Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador (ACCIES) - Banco Interamericano de Desarrollo (BID) 2007- 2009.

El proyecto tenía como objetivo crear empresas de acuerdo a la cultura Indígena para reducir la migración y promover la inserción productiva, así como ampliar las oportunidades para la generación de empleo e ingresos en las comunidades Indígenas del departamento de Sonsonate. El propósito era Fortalecer el desarrollo de las capacidades de los pueblos indígenas para iniciar o desarrollar negocios que ayuden a fortalecer la preservación de nuestra identidad cultural a través de nuestros productos étnicos y cultivos tradicionales como: plantas medicinales, tintes naturales, textiles, frutas, verduras, alimentos étnicos, artesanías (en barro, cerámica, madera, bejuco, caña de carrizo, tela) y rutas turísticas locales, entre otros.



Foto 4 Fidel Flores, líder espiritual y comunitario del cantón San Ramón, del Municipio de San Antonio del Monte, Sonsonate, fundador y presidente de la Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador (ACCIES).

En la actualidad ACCIES elabora varios proyectos socioculturales de recuperación de la identidad y espiritualidad de las comunidades nahua-pipiles entre los que destacan: proyecto de continuidad de la Escuela de Formación de Guerreros Espirituales (EFGE) que con mucho esfuerzo se está ejecutando. Fortaleciendo a su vez el desarrollo de los Círculos de Mujeres Indígenas y sus derechos colectivos, donde se estimula la organización comunitaria poniendo en práctica los saberes ancestrales con el objetivo de fortalecer y conservar nuestras identidades culturales, tradiciones y cosmovisión, al mismo tiempo que se avanza en la construcción de un temazcal, y siembras de plantas medicinales y aromáticas para el uso espiritual en las Ceremonias.

En 2019, ACCIES funda *la casa de las sabidurías indígenas nahua-pipil “Kalmekat”*, con el objetivo de conformar un equipo técnico de diversos profesionales de las Ciencias Sociales y las Humanidades y se comienza con la elaboración y planificación de varias actividades en las que se incluyen la elaboración de canales digitales de difusión cultural, impresión de documentos escritos y la digitalización de archivos y entrevistas donde los pueblos indígenas de occidente toman la voz y exigen sus derechos que por siglos les han sido negados.



Foto 5 Foto de presentación de diez Guerreros Espirituales comprometidos para fortalecer nuestra cosmovisión Nahua pipil en el Salvador.

BIBLIOGRAFÍA

Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador (ACCIES) - Banco Interamericano de Desarrollo (BID) 2007- 2009.

Estatutos de ACCIES. Diario Oficial, San Salvador 17 de marzo de 1995.

Flores, Fidel. “Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador (ACCIES)”. Consultado el 29 de septiembre de 2022, <http://www.accies.org/>



Mauricio Aguilar Ciciliano. Literatura y pensamiento crítico en la escuela salvadoreña. San Salvador, 2020. Editorial Universitaria. 456 p. ISBN 9878-99961-88-05-03. Profesor de literatura de la Facultad Multidisciplinaria de Occidente.

Luis Antonio Tobar Quintero¹

Facultad Multidisciplinaria de Occidente

luis.tobar@ues.edu.sv

<https://orcid.org/0000-0002-3620-6989>

1 Sociólogo, Maestro en Estudios de Cultura Centroamericana, actualmente es Jefe de Biblioteca de la FMOcc

1. Contextualización y presentación del libro

El texto de Aguilar-Cicliano, plantea que, en los últimos años, la enseñanza de la literatura ha sufrido un giro pedagógico. La concepción de la literatura como un ideal de belleza y transmisión de los valores estéticos sufrió un cambio drástico con la reforma a los planes educativos en 1996-97, cuando pasa a llamarse Lenguaje y Literatura y sus componentes se dividen en tres: lengua, literatura y expresión.

Otro punto de referencia, estudiado por Aguilar, parte de los cambios sufridos por la materia de Lenguaje y Literatura en el año 2008, donde se establecen tres nuevos componentes: comunicación literaria, reflexión sobre la lengua y comunicación oral y escrita. Estos cambios se basaban en la construcción de un modelo constructivista en la enseñanza de la literatura y partía del principio fundamental que el estudiante construye su propio aprendizaje en un ambiente no tradicional.

Además, si los planes puestos en marcha por el Ministerio de Educación lograban desarrollar los criterios propuestos en la reforma anteriormente mencionada, esto daba la oportunidad para que la escuela generará un pensamiento crítico en la escuela salvadoreña. La idea de pensamiento crítico, tomado como marco de referencia fue aquel que trataba con sospecha la información en una sociedad globalizada. Asimismo, promover un pensamiento crítico significaba formar lectores autónomos dentro del aula, los cuales pudieran estudiar la realidad de una forma crítica.

2. Propósito del autor

El propósito del autor parte por estudiar el modelo didáctico-pedagógico en la enseñanza de la literatura y su relación con la fomentación de un pensamiento crítico en la escuela salvadoreña, para ello, se propone tres preguntas y tres supuestos generales en su trabajo de investigación, según Aguilar (2020), son:

¿Cuáles son las características del proceso histórico de conformación del modelo didáctico- pedagógico para la enseñanza de la literatura en la educación media salvadoreña?

Supuesto. Supuesto: En términos generales el proceso histórico de conformación del modelo didáctico-pedagógico para la enseñanza de la literatura en la educación media salvadoreña se caracteriza por una relación contradictoria entre el discurso de la reforma, que busca la formación de pensadores críticos, y la constitución de un canon literario escolar que favorece la reproducción de unos saberes literarios legitimados por el conocimiento oficial y, por tanto, fieles a la tradición clásica.

¿Qué concepciones sobre la relación entre literatura y pensamiento crítico orientan el modelo didáctico-pedagógico para la enseñanza de la literatura en la educación media salvadoreña?

La concepción predominante sobre la relación entre literatura y pensamiento crítico que orienta el modelo didáctico-pedagógico para la enseñanza de la literatura

proviene del racionalismo lógico; además, da por sentada esta relación, por lo que no ofrece postulados claros sobre la instrumentación didáctica del pensamiento crítico.

¿Cuáles serán algunos de los posibles factores personales (del alumnado) y de la enseñanza de la literatura (factores pedagógicos o institucionales) que están asociados de manera más relevante al desarrollo del pensamiento crítico en los/as alumnos/as de educación media salvadoreña?

Algunos de los posibles factores personales (del alumno) que estarían asociados de manera más relevante al desarrollo del pensamiento crítico de los y las estudiantes de educación media salvadoreña serían: edad, cultura familiar, hábito lecto-literario, rendimiento académico, actitud hacia la lectura y estrategias de lectura literaria.

Algunos de los posibles factores pedagógicos o institucionales que estarían asociados de manera más relevante al desarrollo del pensamiento crítico de los y las alumnas de educación media salvadoreña serían el sector al que pertenece la institución (público/privado) la zona de ubicación (urbana/rural), formación y experiencia del docente, estrategias de enseñanza, gestión del currículo de Lenguaje y Literatura, el pensamiento crítico del profesorado y las teorías implícitas del profesorado sobre el aprendizaje (pp. 42-44).

3. Principales hallazgos del estudio

Los principales hallazgos del estudio, están relacionados con el modelo didactico-pedagogico en la enseñanza de la literatura, desde la reforma de 1968, hasta la del año 2008. En tal sentido, Aguilar-Ciciliano encuentra que los programas curriculares de 1970, están más fundamentados en cuanto a desarrollar una pedagogía de la literatura, al establecer un marco epistemológico en este campo con una identidad propia.

La reforma de 1998, provocó en palabras del autor, una distorsión o giro pedagógico de la literatura, ya que, a partir de este año, la asignatura pasa a llamarse Lenguaje y Literatura y abarca tres componentes: Literatura, Lengua y Expresión. Por lo tanto, la literatura se concibe como una forma de analizar la realidad por medio de diferentes discursos literarios y no literarios, aunque en cuanto a estructura curricular no representa mayores cambios a la de 1970.

La reforma del año 2008, implicó una serie de cambios en el modelo didáctico pedagógico de la enseñanza de la literatura, cuyo programa se basa en la formación por competencias, amplía el canon literario en cuanto a las lecturas realizadas por los estudiantes y, por último, privilegia el modelo comunicativo, a partir del cual el estudiante desarrolle habilidades interpretativas y de construcción a través de las lecturas literarias.

Los tres modelos pedagógicos, tienen una serie de características en común: la primera de ellas, es que la mayoría de autores son hombres, es decir, tienen un

carácter patriarcal occidental; en segundo lugar, la mayoría de obras son de autores europeos, norteamericanos y una minoría de latinoamericanos y salvadoreños, con ello se deduce un canon occidental y de ahí se establece un canon escolar pétreo en la educación.

En cuanto a la relación de la literatura con el pensamiento crítico, la reforma del año 2008, estableció criterios para fomentar habilidades críticas en el estudiante por medio de las lecturas literarias, sin embargo, de los siete objetivos encontrados en los planes de estudio de bachillerato, solo uno estaba orientado a dicho fin, el cual expresaba: “desarrollar una actividad crítico-reflexiva respecto de los medios de comunicación social” (p. 260).

La concepción sobre el pensamiento crítico, por medio de la cual se orientaron los expertos en curriculum, parten de tres supuestos fundamentales:

- a) Supuesto epistemológico. La literatura es una forma de conocimiento y de cuestionamiento de la realidad.
- b) Supuesto pedagógico. La enseñanza de la literatura permite el desarrollo de capacidades cognitivas, lógicas, y afectivas del estudiantado, por ello es una herramienta efectiva para fomentar lectores críticos en la escuela.
- c) Supuesto ideológico. La literatura desarrolla habilidades y capacidades de pensamiento crítico que deben ser cuidadosamente controladas para que

la escuela no se convierta en campo de cultivo de las ideas contrarias a los intereses de la democracia.

Para el autor, hay dos grandes variables que inciden en la construcción de un pensamiento crítico en la escuela salvadoreña: los factores personales asociados a los alumnos, los cuales están relacionados al hábito lecto literario, la cultura familiar, rendimiento académico y estrategias de lectura literaria; los factores institucionales relacionados al sector y zona, formación y experiencia docente, estrategias de enseñanza, gestión del currículo y teorías pedagógicas implícitas.

4. Valoraciones críticas de la obra

El principal aporte del estudio del profesor Aguilar (2020), es identificar la relación entre el modelo pedagógico en la enseñanza de la literatura y el pensamiento crítico en la escuela salvadoreña, sin embargo, se debe ampliar el concepto de pensamiento crítico, ya que puede tender a la ambigüedad en su aplicación a la enseñanza literaria.

Otro de los aportes interesantes, se refiere a la contrastación de factores macro (institucionales) versus los micro (personales o del alumnado), los cuales permitieron analizar en que medida, la escuela salvadoreña fomenta un pensamiento crítico y en el caso de los estudiantes, identificar las restricciones para que hagan lecturas literarias y estas puedan relacionarse con la realidad.

En términos metodológicos, el autor aplicó un análisis multinivel, lo cual, a través de la encuesta, le permitió conocer una serie de datos sobre las instituciones públicas

y privadas y relacionados a los estudiantes, para conocer su situación específica. El análisis estadístico, fue una creación original, ya que el análisis de las variables fue un modelo creado por el autor.

El estudio de Aguilar, sienta las bases, para profundizar en el estudio de una pedagogía de la literatura en la escuela salvadoreña y las futuras investigaciones, pueden ahondar en elementos tratados de forma general en esta investigación y ofrecer respuestas concretas en dichos aspectos muy poco profundizados por el investigador.

Reseña:

(Des)iguales y (des)conectados en América Latina

Mariela Balandrón ... [et al.]; coordinación general de Daniela Monje; editado por Alina Fernández; Ana Laura Hidalgo. (Des)iguales y (des)conectados: políticas, actores y dilemas info-comunicacionales en América Latina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Clacso, 2021, 296 pp. Libro digital, PDF Archivo Digital. ISBN 978-987-813-003-31

MCS. Moisés Guillermo Mejía Domínguez

Docente del Departamento de Periodismo.

Universidad de El Salvador.

Bajo la coordinación de la doctora Daniela Monje y la edición de la licenciada Alina Fernández y la doctora Ana Laura Hidalgo, especialistas y profesoras de instituciones universitarias argentinas, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) nos ofrece un acercamiento al fenómeno de la desigualdad y desconexión digital en América Latina.

Contiene las exposiciones de veintiséis profesionales de 10 países latinoamericanos, incluido El Salvador, sobre una gama de temáticas que van desde el derecho a la conectividad, la desigualdad, la exclusión, concentración mediática, hasta los esfuerzos indigenistas

por el derecho a la comunicación desde la perspectiva alternativa.

Según los editores, el trabajo se estructura en torno al abordaje de diez casos nacionales de países de América Latina y El Caribe por parte de investigadores de Argentina, Brasil, Chile, Cuba, Colombia, Ecuador, El Salvador y Uruguay, coordinados por CLACSO, a los que se suman las experiencias de investigadores y activistas de México y Perú.

Son enfoques plurales, que no comparten una matriz única, por cuanto el trabajo persigue mostrar las experiencias en torno a la problemática de los latinoamericanos de ser desiguales y desconectados frente al derecho a los ciudadanos a acceder a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

Algo que no se soslaya en esa realidad es la aún vigente situación de pandemia por coronavirus en el planeta a partir de 2019.

“En la actualidad y atravesados por la situación de pandemia, la digitalización y la convergencia impactan de manera decisiva en el crecimiento y la concentración de las industrias culturales y creativas. Cinco de las diez mayores empresas del mundo están vinculadas a la comunicación y la cultura en internet y han desplazado de los primeros puestos a las empresas petroleras y a los bancos. Son miles de millones de personas a escala global las que utilizan los servicios de estas empresas”, señalan los editores.

“2020 no sólo fue el año de la pandemia, sino además el de mayor aceleración en los procesos de digitalización de toda la historia de la humanidad. La velocidad de incorporación de tecnologías en la vida cotidiana, particularmente aquellas vinculadas a la conectividad, se elevó exponencialmente respecto de promedios históricos de crecimiento previo”, añaden.

En ese sentido, se tiene registro a nivel planetario del aumento en el consumo de dispositivos, en especial teléfonos inteligentes, a la par de una considerable ampliación de la oferta de banda ancha como la vía más eficiente de conectividad y, sin dudas, hubo un aprendizaje social en el uso e incorporación a la vida cotidiana de las nuevas tecnologías. Una especie de alfabetización global por necesidad.

Empero, mientras cerca del 60% de la población mundial experimentó esta transformación, el 40% restante quedó en la periferia o directamente excluido. Las estadísticas de 2021 indican que de los 7.83 billones de habitantes, solo el 59.5%, es decir, 4.66 billones tienen conectividad a internet, 66.6% cuentan con teléfonos inteligentes y 53.6% utilizan una o varias redes sociales, según estimaciones citadas.

Tras las palabras preliminares y la introducción respectiva, el material de marras nos entrega los que denomina capítulos nacionales, los casos de los países incluidos en el estudio:

- Argentina. Derecho a la conectividad, desigualdad y actores no lucrativos por Mariela Baladron, Diego de

Charras, Ezequiel Rivero y Diego Rossi.

- Brasil. Desiguais e desconectados: a exclusão Infocomunicacional no Brasil por Helena Martins, Ivonete da Silva Lopes e Manoel Dourado Bastos.
- Chile. Entre el estallido y la pandemia: desigualdad infocomunicacional y agendas segmentadas por Elisabet Gerber y Luis Breull.
- Colombia. La dinámica capitalista y monopólica de la comunicación en Colombia, como explicación de las brechas digitales por Olga Forero Contreras, Juan Diego Muñoz e Iván Jiménez Cárdenas.
- Cuba ante los retos de una conectividad social inclusiva por Hilda Saladrigas Medina, Beatriz Pérez Alonso, Fidel Alejandro Rodríguez Derivet y Willy Pedroso Aguiar.
- Ecuador. Dialéctica de la concentración mediática por Álvaro Terán y Angy Mora.
- El Salvador. Perspectiva de las radios comunitarias indígenas en Centroamérica: entre desigualdades y re-existencias por José Roberto Pérez.
- México. Repensar la conectividad para tejer otra comunicación: pueblos indígenas y tecnologías en México por Carlos F. Baca Feldman, Daniela Parra Hinojosa y Erick Huerta Velázquez.

- Perú. Infraestructura de telecomunicaciones y desigualdades estructurales de la comunicación en el Perú por Eduardo Villanueva Mansilla.
- Uruguay ¿un giro pandémico en las políticas info-comunicacionales? por Gabriel Kaplún, Federico Beltramelli y Gustavo Buquet.
- El análisis y las conclusiones están a cargo de los profesores e investigadores Daniela Monje, María Soledad Segura y César Bolaño.

En este último apartado destacan los académicos, entre otras ideas, las siguientes:

Un aspecto sustantivo vincula las desigualdades preexistentes (clase, género, generación, etnia y lugar geográfico) a la desigualdad info-comunicacional en acceso y asequibilidad y muestra en todos los casos analizados cómo se enfatiza la exclusión de individuos, grupos y comunidades durante la pandemia en la medida en que la mayor parte de las necesidades esenciales para la subsistencia durante el confinamiento han requerido algún tipo de conectividad. (p. 281).

Por otra parte, las enormes distancias entre el plexo normativo internacional referido a derechos a la libertad de expresión y al acceso a internet en tanto bien público se distancia de su efectiva incorporación y aplicación en normas específicas en el plano nacional. Durante 2020 se registran algunos casos aislados como el de Argentina, en lo relativo a la definición de las TIC como servicio público esencial, por ejemplo. Pero aún desde este suelo, y a pesar de

planes específicos orientados a dotar de equipamiento, vías de conectividad y desarrollo de infraestructura a sectores vulnerables, los niveles de desconexión de la población no se han modificado sustantivamente para las poblaciones excluidas. (p. 281).

Otro aspecto se relaciona al modo de gestionar alternativas de conectividad desde la periferia, con modelos propios y fundados en posicionamientos políticos que articulan experiencias diversas que van desde las alternativas desarrolladas por el sector cooperativo y mutualista hasta las construidas en el marco redes comunitarias instaladas en sectores urbano-marginales y rurales, en el caso argentino, o a través de redes comunitarias indígenas desarrolladas de modo completamente autónomo, en el caso de México. (p. 281).

Entre las deudas y los pendientes se formula la cuestión de la conectividad en términos de asequibilidad. Allí resultan significativos algunos intentos por transparentar información que contribuya a la toma de decisiones, donde además de enunciar la definición de los precios justos y razonables en las tarifas TIC (Argentina) se proponen comparadores de precios de servicios (México y Perú). En el caso de comunidades indígenas, como las que se analizan en el caso de El Salvador, esta cuestión se vuelve crítica en la medida en que no se han desarrollado desde estas comunidades redes cooperativas o comunitarias alternativas y, al igual que en el caso mexicano, estas comunidades son las que porcentualmente se encuentran más excluidas y desconectadas. En El Salvador, la posibilidad de conexión que persiste con fuerza, incluso en pandemia, es la radio. En todos los casos analizados, la asequibilidad

resulta un punto significativo en relación a la población vulnerable y no se registran políticas públicas de cuidado activas en la mayoría de los países. (pp. 282-283).

La experiencia de El Salvador y la región

El capítulo nacional El Salvador. Perspectiva de las radios comunitarias indígenas en Centroamérica: entre desigualdades y re-existencias, fue elaborado por el doctor José Roberto Pérez, Docente del Departamento de Periodismo, Director del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias y Humanidades (INICH) y miembro del Consejo de Investigaciones Científicas (CIC-UES).

Establece el autor a nuestra región como la más desigual de Latinoamérica y considera como muy probable que el problema se ha profundizado en medio de la pandemia, dado la falta de políticas de estado de bienestar, débiles sistemas de salud, pocos esfuerzos en políticas redistributivas y la economía informal.

En ese marco, el modelo de comunicación de la región demuestra una concentración de medios en manos privadas con élites mediáticas nacionales en el caso de El Salvador; en alianzas transnacionales y nacionales en el caso de Nicaragua; en grupos mediáticos transnacionales que llevaron a reconocer como inconstitucional la sola propiedad en el caso de Guatemala y Costa Rica; con restricciones en la ejecución de la ley que apertura a los medios comunitarios en el caso de Honduras o frecuencias tipo B, sin fines de lucro, en el caso de Panamá.

Sin embargo, según Pérez, esto no significa que el tercer sector de la comunicación, medios ciudadanos o comunitarios, no exista, ya que cada país tiene su incidencia

y ha logrado construir un mapa de medios que confronta con la hegemonía de los medios corporativizados. Los datos en la región, a partir de fuentes oficiales, señalan la existencia y el desarrollo de radios que, aun siendo concesionarias privadas, implementan un modelo próximo al ciudadano y al territorio.

“En el estudio Mapa de Radios de América Latina y el Caribe (2020) los datos del registro de medios comunitarios indican que en El Salvador (2013) la cantidad de estas radios asciende a 23; en Honduras (2017), a 192; en Nicaragua, según las socias de AMARC, son 20; en Panamá (2020), se cuentan 44 radios”, señala el autor.

Propone el docente-investigador como alternativa al sistema dominante de medios pensar en un nuevo sistema de signos para la comunicación, que debe hacerse desde la “decolonización de los conocimientos y la justicia global”. En otras palabras, fuera del pensamiento dominante que significa marginación, atraso e injusticia estructural.

Nos presenta la experiencia del sector de las radios indígenas centroamericanas que se ha configurado en la Red Centroamericana de Radios Comunitarias Indígenas y que aglutina esfuerzos de proyectos de radio de Guatemala, Belice, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. “Desde este nuevo campo de interacción, la comunicación puede institucionalizarse y unificar voluntades e intereses en la región mesoamericana global a través de una agenda pluricultural u otra cultura alterna a la dominante”, afirma Pérez.

Una reflexión final del autor:

Las comunidades indígenas están incomunicadas y desconectadas, con pocas políticas de inclusión desde sus perspectivas. De ahí que la emergencia de su modelo de comunicación nazca desde sus saberes y como una denuncia al mundo sobre la depredación. Son pocos los radios indígenas si se considera la cantidad de lenguas vivas que subsisten, aumenta si se consideran sus iniciativas. Hablamos de una proximidad de las mediaciones, pero también de una proximidad de los saberes que reconocen la diversidad cultural, la diversidad de saberes y la diversidad de racionalidades. (p. 196).

Pueblos Indígenas de El Salvador

