



K'pot

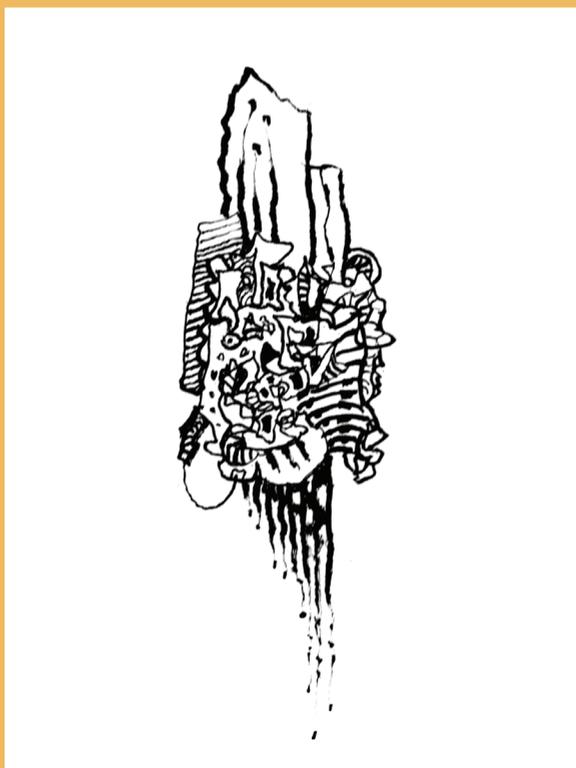
Revista de museología

Museo Universitario de Antropología, MUA

Revista semestral. Año 4, junio de 2014, N°. 5

ISSN 2078-0664

ISSNE 2307-3942



*Universidad Tecnológica
de El Salvador*





Autoridades universitarias

Dr. José Mauricio Loucel

Presidente
Junta General Universitaria

Lic. Carlos Reynaldo López Nuila

Vicepresidente
Junta General Universitaria

Sr. José Mauricio Loucel Funes

Presidente
Universidad Tecnológica de El Salvador

Ing. Nelson Zárate

Rector

Ing. José Adolfo Araujo Romagoza

Vicerrector de Desarrollo Educativo

Lic. Modesto Ventura

Vicerrector Académico

Licda. Noris López Guevara

Vicerrectora de Investigación

Lic. Juan Carlos Cerna

Vicerrector de Proyección Social

Ing. Lorena Duque de Rodríguez

Vicerrectora de Gestión Institucional

Dr. Ramón D. Rivas

Director
Dirección de Cultura
Universidad Tecnológica de El Salvador

Revista de museología Kóot

ISSN 2078-0664

ISSNE 2307-3942

Editor:

Dr. Ramón D. Rivas

Antropólogo social y cultural

Consejo editorial:

Dr. José Edgardo Cal Montoya

Universidad de San Carlos de Guatemala

Dr. David Hernández

Universidad de El Salvador

Ms. Aracely Pérez de Hernández

Universidad Tecnológica de El Salvador

Dr. Jaime Alberto López Nuila

Investigador Asociado

Arq. Rafael Alas

Museo de Arte de El Salvador

Impreso en El Salvador

por *Tecnoimpresos, S.A. de C.V.*

19ª Av. Norte, N° 125, San Salvador.

Tel. (503) 2275-8861

E-mail: gcomercial@utec.edu.sv

Equipo de apoyo:

Antropóloga: **Melissa Campos Solórzano**

Diseño Gráfico: **Rita Araujo de Meléndez**

Revisión: **Noel Castro**

Diseño de Revista: **Noel Castro y Ramón Rivas**

Diagramación: **Rita Araujo de Meléndez**

Ilustración: **Rita Araujo de Meléndez**

Revista indexada en Latindex

300 ejemplares

Septiembre 2014

Tels. (503) 2275-8836, 2275-8837

E-mail: museo_utec@yahoo.com

La Revista *Kóot* es una publicación de la Universidad Tecnológica de El Salvador, editada por la Dirección de Cultura / Museo Universitario de Antropología, MUA. Es la primera Revista en su género, cuyo contenido se centra en la investigación museológica y en otras ramas afines de la ciencia desde el punto de vista antropológico. Se abordan temas referentes a la arqueología, la historia y las artes en general. Otro objetivo de esta publicación es fomentar el intercambio académico con universidades e instituciones afines. Los conceptos vertidos en la publicación son exclusivamente la opinión de sus autores.

Contenido



Prólogo

Dr. José Mauricio Louceli

Presentación 5

Dr. Ramón D. Rivas

La política rural de mejoramiento social del
general Maximiliano Hernández Martínez y
sus contradicciones, 1932-1944

Dennis Francisco Sevillano Payés 9

El pensamiento de Sócrates (470-399)

Héctor Samour24

La complejidad de las identidades, vista desde
la memoria colectiva. El caso de la localidad de
Chalchuapa en El Salvador

José Heriberto Erquicia Cruz34

Exvotos a santos y patronos: el poder de
las imágenes sagradas

Martha Marielba Herrera Reina50

El sitio arqueológico Cinacantan. Primer
levantamiento indígena en Cuscatlán

Francisco Roberto Gallardo Mejía61



Huertos en flor	
<i>Carmen Molina Tamacas</i>	87
presentación del libro <i>ILOBASCO de los recuerdos.</i> <i>De las muchas cosas que pasaban</i> , del Dr. Ramón Rivas. San Salvador (19/03/2014)	
<i>Héctor Samour</i>	94
Musicoterapia	
<i>Carlos Payés</i>	100
Museo Universitario de Antropología, MUA	105
Catálogos de las exposiciones.....	108
Autores	112
Pieza del mes	113



Prólogo

Las ciencias de la cultura son fundamentales para darle forma al pensamiento crítico al estudiar el pasado y sus legados patrimoniales tangibles e intangibles, que, en parte, estos últimos son los sucesos históricos de nuestros pueblos, sus creencias y costumbres, entre muchos otros; y al estar frente a las tan diversas y complejas realidades, nacional y mundial, actuales.

La Universidad Tecnológica de El Salvador, Utec, tiene varios años de estar haciendo un esfuerzo continuo y, por lo tanto, un serio aporte a las ciencias antes mencionadas con los nuevos descubrimientos teóricos, materiales y prácticos, mediante investigaciones avanzadas y la conservación de los hallazgos arqueológicos y antropológicos de investigadores de la universidad, dejando siempre registros impresos de dichos trabajos.

En este sentido, tiene una participación primordial la Dirección de Cultura de la Utec y el Museo Universitario de Antropología, y en este, a su vez, la revista especializada de museología *Kóot*, en cuya realización se han empeñado los equipos editorial y de producción de la universidad, para que cada lanzamiento sea digno del público al que va dirigida, y para que resulte en un acertado logro académico.

Solo como un botón de muestra de su contenido, extraigo unas líneas del artículo del Dr. Héctor Samour acerca del pensamiento del filósofo clásico ateniense Sócrates, que buscó las explicaciones para encontrar la verdad de lo divino y, por lo tanto, la razón de ser del hombre y de su entorno. Cito: “Dedica su pensar filosófico [Sócrates] a lo que es el ser humano, el ciudadano y la polis, sustrayéndose de aquello que está por encima y por debajo de la tierra (supuestamente lo sublime y lo profundo). Su misma idea de filosofía, como un modesto percatarse de sus propios límites, le ha hecho comprender que en los temas propiamente cósmicos poco puede alcanzar la mente humana, al menos con las técnicas que en su tiempo había”.

Si el presente número de *Kóot*, con un índice de temas tan interesantes, llena las expectativas intelectuales y el interés por el conocimiento de los lectores, estaremos satisfechos de nuestra contribución a la cultura del país desde la academia.

Dr. José Mauricio Loucel
Rector Honorario Vitalicio
Universidad Tecnológica de El Salvador

A manera de presentación

No cabe duda de que la compilación de los ocho ensayos e investigaciones expuestos en este número de la revista de museología *Kóot* constituye un valioso aporte para la academia y, en especial, para los amantes de la historia, porque se registran sucintamente hechos sociales con un nuevo enfoque, que de una u otra forma han incidido en el desarrollo social, económico y político de nuestro país.

Lo que aquí se presenta no es únicamente una recapitulación de lo que ya se sabe; se trata de interpretaciones, enfoques y elementos actualizados que ayudan al lector investigador a tener una comprensión más clara de lo que ha ocurrido en nuestro país y en el exterior, y de las líneas de pensamiento modernas existentes en torno a los temas tratados.

Desde esa perspectiva, el contenido de *Kóot* hoy no busca enseñar al lector una verdad absoluta, sino, más bien, proporcionar elementos para que pueda desarrollar una dialéctica entre razones y argumentos, para luego acercarse a la más posible realidad de los hechos relacionados.

En la variedad de temas expuestos por lo diferentes autores, podemos destacar que Dennis Francisco Sevillano relata los desaciertos del general Maximiliano Hernández Martínez en la implantación de las políticas rurales para solucionar problemáticas como la migración de campesinos y jornaleros del campo a la ciudad, la exigencia de viviendas, una mejor educación, entre otros aspectos.

Se hace también una lectura holística del pensamiento socrático. Una excelente descripción de cómo Sócrates plantea la adquisición del conocimiento por medio de la ética y la religión; de buscar la verdad por medio del diálogo; de oír lo que las cosas le ‘dicen’ al ser humano. De tal manera que su filosofía moral es analizada breve y magistralmente por el Dr. Héctor Samour, exviceministro de Educación, quien presenta este tema.

Más adelante encontramos un enfoque antropológico sobre la identidad de los habitantes de Chalchuapa, descrita por Heriberto Erquicia como una “identidad rebelde”. Su relato es hecho sobre la base de la memoria colectiva, en la que él mismo trata de comprender “la manera en que los chalchuapanecos construyen su identidad local a partir del reconocimiento de distintos eventos de la historia de su municipio”.

Comparto la idea del autor al afirmar que “la identidad no se construye únicamente a través de rasgos culturales perceptibles a simple vista, sino también por medio de la memoria colectiva, la cual brinda un sentido a las historias locales que transmiten los sujetos”. Partiendo de ello, el lector podrá encontrar los diferentes valores y pensamientos que dan origen a la identidad de uno de los pueblos más emblemáticos de nuestra geografía nacional, la comunidad poqomam o chalchupaneca.

Es interesante también el escrito de Martha Marielba Herrera, una investigadora que se ha especializado en el estudio de las formas de culto de nuestros antepasados y cómo la religión ha formado parte del día a día de nuestra población. Herrera viene trabajando desde el año 2011 con investigaciones muy reveladoras, que destacan cómo nuestros antepasados cuentan con tradiciones religiosas y creencias populares que determinan su forma de vida desde hace centurias. Nos ofrece un artículo que, desde un enfoque antropológico, revela cómo el poder de las imágenes consideradas sagradas caracteriza a nuestra civilización. Realiza una tipificación de los exvotos o *promesas de fe* cumplidas, que llevan “a los seres humanos a expresar la satisfacción de la petición y cumplimiento de la promesa por un milagro ocurrido” a través de liturgias a santos, que son transmitidas de generación a generación.

Encontraremos una acuciosa investigación de Francisco Roberto Gallardo, en la cual documenta el histórico sitio arqueológico Cinacantan, considerado un bastión de los indígenas en Cuscatlán. El aporte de Gallardo a la historia salvadoreña es fundamental. Con este informe podremos conocer cómo Cinacantan se convirtió en el símbolo de la resistencia indígena contra las tropas españolas que conquistaban estas tierras para los intereses colonizadores de la Corona. Además, describe la geografía, los antecedentes y los problemas actuales que afectan al sector, así como la riqueza arqueológica que se oculta en la zona.

Casi en las últimas páginas hay un reportaje periodístico de mucho interés actual, de Carmen Molina Tamacas sobre la búsqueda de un mejor vivir de dos familias salvadoreñas inmigrantes en Estados Unidos de Norteamérica.

La publicación del discurso que el Dr. Samour compartió con nosotros durante la presentación del libro *ILOBASCO de los recuerdos. De las cosas que pasaban*. No se trata de una simple disertación, sino de una radiografía que él hace a dicho libro, de mi autoría, para motivar al lector a conocer desde el enfoque antropológico al pueblo que me vio nacer.

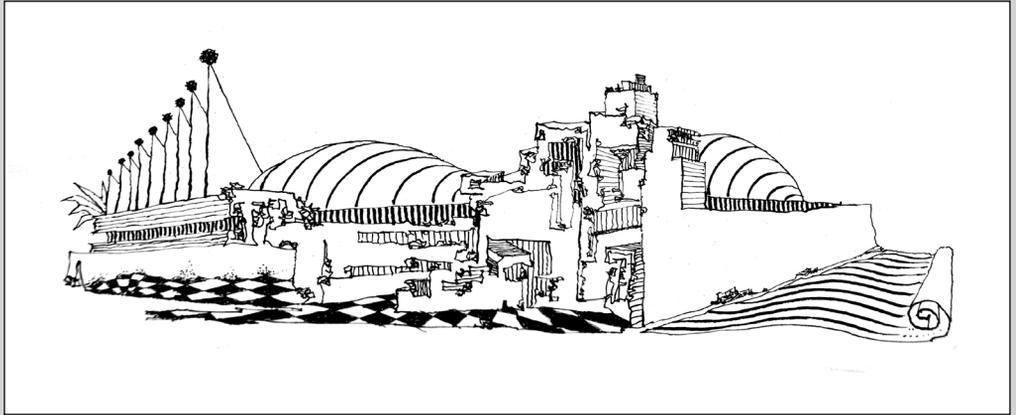
La revista *Kóot* cierra con el artículo de Dr. Carlos Payés, que comparte el beneficio de la musicoterapia, esto es el uso dosificado de la música en el tratamiento, la rehabilitación, la educación y el adiestramiento de niños y adultos que padecen trastornos físicos, mentales o emocionales. En resumen, son ocho textos con diferentes enfoques de nuestra historia, de nuestro pasado y presente.

Le corresponde a cada uno de los amables lectores interpretar, descubrir y valorar la riqueza de pensamiento que presenta la revista de museología *Kóot* 5, editada por la Dirección de Cultura de la Universidad Tecnológica de El Salvador, entidad académica que promueve desde hace varios años el pensamiento de los investigadores salvadoreños.

Dr. Ramón D. Rivas

*Secretario de Cultura de la Presidencia
de la República*

*Editor. Revista de Museología Kóot
Universidad Tecnológica de El Salvador*



La política rural de mejoramiento social del general Maximiliano Hernández Martínez y sus contradicciones, 1932-1944

Dennis Francisco Sevillano Payés
Investigador

Introducción

La vida de los jornaleros-colonos y estacionarios sin tierras en las fincas y haciendas, 1920-1932

La vida de los jornaleros-colonos y estacionarios en las fincas y haciendas, entre 1920 y 1932, era paupérrima. Un ejemplo de lo mencionado es que para 1930 los jornaleros-colonos y estacionarios sin tierras eran alrededor de 50.000, solamente en la zona occidental, que representaban, de acuerdo con Jeffrey Gould y Aldo Lauria, el 18 % de la población rural del occidente del país, y quienes vivían en su mayoría en las fincas productoras de café. El aumento de este sector rural se debió a la expansión de la superficie cultivada de café, que ocasionó la reconcentración de las pequeñas propiedades de campesinos que se dedicaban a cultivos de granos básicos en pequeña escala, en fincas cafetaleras latifundistas y a las malas condiciones económicas de estos campesinos, que habían sido favorecidos con tierras durante las reformas liberales de finales del siglo XIX; que no pudieron pagar sus tierras por falta de acompañamiento técnico y económico gubernamental, y que se vieron obligados a venderlas o hipotecarlas, con cafetaleros con mayor poder adquisitivo. Entre las diferentes formas de pérdida de las pequeñas propiedades estaban las deudas contraídas con los cafetaleros y hacendados o por presiones, que obligaban a los campesinos colindantes con sus propiedades a vender sus tierras, con la promesa de que estos se quedarán en sus fincas o haciendas como colonos.

En lo que respecta al aumento de la superficie de café, tenemos que para 1916 era de 61.000 hectáreas, mientras que para 1933 había aumentado a 100.000, es decir, que hubo un incremento de 39.000 hectáreas; que en porcentaje equivaldría, de acuerdo con Aldo Lauria y Jeffrey Gould, a un 60 %. Este aumento de la superficie cultivada de café, entre mediados de 1920 y principios de 1930, fue propiciado por el crecimiento de las exportaciones del grano de oro, que generó a su vez una bonanza nunca antes vista al sector cafetalero. Un ejemplo de ello es la ampliación en el valor de las exportaciones de este cultivo, ya que de \$7.372.000 en 1915, pasaron en 1928 a \$22.741.000, es decir, que hubo un incremento de \$15.369.000 en un lapso de 13 años.

Los “salarios” que recibían en algunas fincas entre mediados de la década de 1920 y finales de 1930 demuestran la paupérrima situación económica y social a la que estaban sometidos tanto jornaleros-colonos, como estacionarios en las fincas y haciendas. El jornal que recibían era de 50 centavos, antes de 1929, mientras que con la crisis económica de este año, el jornal bajó a 20 o 25 centavos, dependiendo de las plantaciones. Sin embargo, en algunas fincas y haciendas a los jornaleros estacionarios no se les pagaban con dinero real o en circulación, sino que con fichas de metal que solo podían cambiar en las tiendas de las haciendas y fincas:

Las tiendas de las fincas y haciendas, el objeto es sacarle el dinero pagado al trabajador por su trabajo. Para la fácil consecución de esta finalidad se ha puesto en juego dos medios: primero, prohibir las ventas dentro de la hacienda con penas fuertes como multas, decomisos e inutilización de la venta, y segundo pagar con fichas, con las cuales tienen que reintegrar forzosamente el dinero recibido, recibiendo en cambio mercadería de baja calidad y alto precio.

Esta actividad demuestra de alguna manera el grado de “extorsión” y miseria en que vivían los jornaleros-colonos y estacionarios en las haciendas y fincas cafetaleras.

Otra medida que demuestra la paupérrima condición de este sector es la alimentación que se les proporcionaba en las plantaciones de café y haciendas, que consistía en una ración de dos tortillas con frijoles, las cuales se les daban en dos tiempos de comida, por lo general en la mañana y en la tarde. Se estima que la inversión por parte de los finqueros en la alimentación de los jornaleros-colonos y estacionarios era de 0.2 centavos de dólar por día:

El personal de una hacienda o finca, a excepción del administrador o mayordomo, devenga (sic), antes de la actual depresión (1929) económica, 0.50 centavos de colón al día; y solo dos tiempos de comida compuestas de tortillas y frijoles. En las propiedades agrícolas donde no se producen estos granos, se tiene cuidado de comprar los más baratos, de mala calidad, picados y nacidos, o sea, con hongos. En la actualidad se paga casi en todas partes la mitad de dichos sueldos (0.25 centavos); en todas partes la mitad de dichos sueldos y solo dos tiempos de tortillas y sal, ya sin frijoles.

Además de la mezquina cantidad de alimentos, los granos que se ocupaban, maíz y frijol, eran de mala calidad. Patricia Alvarenga menciona, también, que en algunas fincas estaba en vigencia la costumbre que el administrador castigará a los peones negándoles la comida. Para ello pone como ejemplo el caso del conflicto entre el administrador de la finca de don Manuel Portillo, Lorenzo Samayoa, y el peón Daniel Zaráno, en el que Samayoa decidió castigar a Zaráno por su bajo rendimiento en el trabajo, negándole su ración de comida. Mientras que el peón, en respuesta al castigo, atacó al administrador con el corvo. Otro hecho de violencia en contra de los campesinos se dio en una finca ubicada en las cercanías del río Sucio:

Se ha presentado al hospital Rosales el señor Julio Andrade acompañado de su hijo Andrés, del mismo apellido, demandando curaciones para el segundo. Fuimos

informados por el padre de Andrés, del atentado criminal de que fuera víctima su hijo en una finca situada en jurisdicción del río Sucio. Nos refiere que su hijo se encontraba trabajando en el citado lugar, propiedad de don Carlos Escobar, y que por haber arrancado su hijo una matita que un caporal de nombre Vicente había sembrado, este, aprovechándose de un momento que Andrés estaba descuidado, le propinó tremendo machetazo que le dejó en vilo el pie izquierdo. Consumado el atentado, huyó.

Esta situación de explotación económica y social que el campesinado vivía dentro de las haciendas y fincas de café llevó a muchos jornaleros a cometer actos delictivos en las propiedades. En el fondo judicial, sección juicios criminales del Archivo General de la Nación, hay muchos casos de estos delitos que se dieron durante los años veinte, principalmente en las fincas del departamento de La Libertad. Un ejemplo de esto es el de Santiago Téllez y Santiago Cortez, expeones de la finca de don Roberto Guirola, ubicada en la jurisdicción del pueblo de Colón del mencionado departamento, acusados por el administrador de esta propiedad, Juan Uriarte Guevara, del hurto de dos mulas de la finca del señor Guirola:

Señor juez de 1ª. Instancia de lo criminal, Juan Uriarte Guevara, mayor de edad, tenedor de libros y de este domicilio, ante Ud. Con todo respeto expongo: que según consta de la copia que presento para que acompañe, se agregue aquella y se me devuelva aquél (sic). Soy administrador general de las fincas de don Roberto Guirola y en esta virtud, vengo a denunciar el hecho siguiente: en la madrugada del día veinticuatro de julio del año corriente, fueron robados de los potreros de la finca Asunción dos machos de propiedad de don Roberto Guirola, uno tordillo salpicado cajudo (sic), y otro moro oscuro con la cola recortada herrados con el freno de la hacienda de la presa. Tan pronto como se me dio parte de la desaparición de los semovientes (sic) en referencia mandé a varios individuos conocedores en su busca y de las indagaciones hechas, resultó que los individuos que sacaron las bestias de los potreros son: Santiago Téllez y Santiago Cortez ex pioneros de la finca que yo administro, habiéndoles ayudado el individuo Carlos Hernández, como a las cuatro y media de la mañana de ese día y en el camino que conduce de la finca de la Asunción por el pueblo de Colón, los individuos Mateo Pérez y Gerardo Contreras; encontraron a Téllez y Cortez conduciendo los mencionados animales.

Otro ejemplo de hurto en los latifundios es el de Luis Zelaya de Usulután, quien aquejado por el hambre no tuvo otra opción que robar y matar una vaca de la hacienda de la sucesión de don Salvador Flores:

Luis Zelaya del cantón el Oeste según nos refiere tiene varios días de no trabajar por no encontrar donde poder hacerlo. Hace tres días desesperado y acosado por un hambre atroz, salió hacia la hacienda "Quirabuella" (sic) de la sucesión de don Salvador Flores. Al pasar por un potrero vio una vaca gorda y le dieron tentación de matarla y poder así saciar su hambre devoradora. Pensarlo y hacerlo todo fue uno. La agarró la llevó a la orilla de un río que cruza una montañita y allí la degolló. Ya nos imaginamos lo que pensaba el pobre y desventurado hombre cuando hacía pedazos la carne de la vaca. Una vez que sacó bastante carne del

animal se fue a donde el colono de hacienda que le diera a donde guardar el poco de carne de venado que llevaba. Don Pedro expuso a la guardia nacional y una pareja compuesta de los agentes Ángel Alegría y Juan R. Vásquez salió para el lugar. Se le capturó y ha declarado cosas dolorosas. Dice que no encontrando trabajo y lleno de un hambre que le consumía las tripas (sic) no encontró otro remedio que matar a la vaquita para poder alimentarse. Nosotros vimos al pobre hombre sucio, con un vestido deshilachado y cadavérico da la impresión que en verdad lo ha hecho robar la necesidad. Está preso y la justicia que no entiende de perdonar tales recursos atentarios (sic) contra la propiedad ajena se verá obligado a castigarlo como se merece.

Este caso no es el de un colono o campesino estacionario, pero ilustra la difícil situación económica y social que vivía la población pobre del campo en general del país. Con semejantes condiciones de desdicha económica y de marginalidad social, es lógico que cometieran el delito del hurto en las fincas y haciendas. Este tipo de situación generó inestabilidad social en el país, que aunado a otros problemas, como por ejemplo, la crisis de 1929 y la introducción de ideas socialistas, generó una de las mayores revueltas campesinas que El Salvador ha sufrido a lo largo de su historia, que fue la de enero de 1932.

La inestabilidad social causada por la difícil situación en el campo: el caso del levantamiento de enero de 1932

La difícil situación económica dentro de las fincas y haciendas que, como ya hemos visto, se vivía desde antes de 1920 y que se empeoró con la crisis de 1929, generó en enero de 1932 uno de los principales levantamientos armados de la historia nacional, protagonizado en su mayoría por campesinos indígenas y ladinos jornaleros-colonos estacionarios sin propiedades, dejando como saldo fatal una cifra cercana a los 25.000 fallecidos. El origen de este descontento es multicausal y obedece a una serie de factores que se combinaron para generar este malestar social. Entre ellos está la crisis de 1929, que agudizó aún más la difícil situación que vivían los jornaleros colonos y estacionarios en las fincas y haciendas del país.

Esta crisis afectó de manera directa al sector terrateniente productor de café, ya que los precios del grano de oro habían descendido entre 1929 y 1932. Esto hizo que muchos cafetaleros dejaran de contratar jornaleros estacionarios para sus cortas y que despidieran de sus fincas y haciendas a los colonos. Esta medida disparó el índice de desempleados y generó mayor pobreza en este sector; al mismo tiempo aumentó la cantidad de campesinos expulsados hacia las zonas urbanas, especialmente San Salvador y los países centroamericanos, principalmente Honduras. Esta situación generó malestar en este sector, que se combinó con la difícil situación económica y social que se venía dando en las fincas y haciendas descritas con anterioridad a esta crisis.

Otro factor que provocó inestabilidad social y que se combinó con la falta de empleos en las fincas de café, provocados por la crisis de 1929, y con las condiciones de miseria que se venían dando desde antes de esta fecha, fue la falta de tierras en el campo,

tanto para viviendas como para cultivos, debido al aumento de la superficie de café que reconcentró las pequeñas propiedades en latifundios. Un estimado de la concentración de la propiedad demuestra que, para finales de la década de 1920 y principios de 1930, solamente un número ínfimo de la población rural era propietaria de tierras, y que en su mayoría eran productoras de café latifundistas. Esta cuestión generó de alguna manera cierto descontento social.

Aunado a lo anterior, estuvo el malestar que generó el incumplimiento de las promesas de repartir tierras y de otras medidas que el ingeniero Arturo Araujo hizo durante su campaña presidencial, que lo llevaron por cierto a su derrocamiento, y que puso en su lugar en la presidencia al general Maximiliano Hernández Martínez, quien tuvo que sofocar de manera salvaje este levantamiento. Sin embargo, aparte de estas cuestiones estuvieron otros factores que de alguna u otra manera influyeron en el descontento social, como por ejemplo, la penetración de ideas socialistas en el campesinado sin tierras, las que por las condiciones de miseria y pobreza a las que estaba sometido, hallaron mucha aceptación. Sin embargo, los nuevos estudios han demostrado que su injerencia fue mínima, aunque sí hubo un cierto adoctrinamiento.

Esta combinación de factores provocaron inestabilidad social, cuya máxima expresión se dio a través del levantamiento armado de enero de 1932, que generó una serie de políticas que el gobierno de Hernández Martínez trató de implantar en pro de este sector rural, con el fin de estabilizar la situación social, pero que en la práctica fue todo lo contrario, demostrando con ello la poca voluntad política para resolver esta situación de crisis. Sin embargo, también se dieron otras durante este período, como por ejemplo, el de las migraciones campo-ciudad, que será explicada a continuación.

Las migraciones de campesinos a las ciudades, 1920-1930, y la falta de viviendas: el caso de San Salvador

Las migraciones de campesinos entre 1920 y 1930 a las ciudades del país, principalmente San Salvador, se incrementaron de manera sustancial debido a las malas condiciones económicas en la campiña salvadoreña. Muchos de estos inmigrantes rurales eran campesinos jornaleros sin tierras. Para 1929, San Salvador contaba con una población de 95.692 habitantes, de los cuales el 71,3 % procedía del exterior y solamente el 28 % era originaria de la capital. Este incremento de la población demandaba más servicios a las ciudades, principalmente San Salvador, los cuales no estaba en capacidad de ofrecer. Uno de dichos servicios era la vivienda, que en el caso de San Salvador para 1929 estaba acaparada en un 4 % de la población.

Debido a este problema de falta de vivienda, proliferaron en la capital los mesones, que pasaron de ser 312 en 1924 a 526 en 1929, es decir, que hubo un incremento de 217 mesones en un lapso de cinco años aproximadamente. Estos mesones no proporcionaban las condiciones adecuadas de vivienda e higiene al inquilino. El problema de los mesones se dio por el incremento de la población en la capital. Los problemas de pobreza e insalubridad en los mesones crecieron y representaron un problema para el gobierno:

El estado de insalubridad en que se encuentran los mesones y casas de habitación situados en los márgenes de los arenales que atraviesan la capital es lamentable. Dicen que sería una tarea sumamente difícil y costosa sanar en su totalidad esos lugares, ya que se necesitaría canalizar cosas, que se han tratado en otras ocasiones. Y lo cual, nos han dicho personas entendidas, costaría como mínimo un millón de colones.

Las condiciones de los mesones descritas con anterioridad dieron como resultado problemas de convivencia entre los inquilinos de estos lugares. Un ejemplo de esto es el caso de la mesonera o casera y los inquilinos del mesón Molina:

Un vecino que habita en el mesón Molina, situado en la calle oriente número 101, se ha dirigido a la dirección de este diario poniendo en conocimiento respecto a la conducta observada por la mesonera del caso, quien regala a sus inquilinos insultos, pedradas, leñazos y amenazas a muerte con tanta frecuencia que ha convertido aquel mesón en un infierno. La última víctima de tan injusta mujer, ha sido la madre de Andrés, el conocido futbolista del 33, Juana Castillo. También pueden decir algo sobre los proceder de los mesonera, un carpintero y una tortillera que hoy habitan en los apartamentos Novoa-Damas.

Debido a estos problemas, el gobierno de Martínez intentó solventar el problema de falta de vivienda urbana. Sin embargo, en la práctica los resultados fueron insuficientes, tal como lo veremos más adelante.

La ciudad de San Salvador, también, no ofrecía las condiciones laborales adecuadas para los nuevos migrantes que estaban llegando del campo a la ciudad desde finales de los años 20. Esta falta de condiciones adecuadas orientadas hacia una economía formal propició el surgimiento de un modelo laboral fundamentado en la económica informal, que generó molestias y rechazos por parte de la opinión pública, o al menos de las capas ilustradas de la época: *“En cuanto al problema de las vendedoras ambulantes en los alrededores de los mercados, el doctor Vilanova, actualmente director de sanidad, dice que primeramente hay que buscarle sitio antes de retirarlas de donde estén”*.

Es evidente que las vendedoras ambulantes causaban malestar a las autoridades, pero también queda al descubierto que San Salvador no ofrecía las condiciones económicas mínimamente adecuadas para albergar a los campesinos que habían emigrado hacia la capital. Otro problema que generó el ambulante fue el desorden urbano, ya que muchos vendedores, hombres y mujeres, habían invadido las calles adyacentes y principales de los mercados, ocasionando la obstaculización del tráfico en general, tanto peatonal como vehicular, proyectando, en opinión de ciertos funcionarios de gobierno y de las elites, un aspecto deplorable, contrariando con la higiene de la ciudad.

Sin embargo, aparte de estos problemas, las migraciones de campesinos a la ciudad de San Salvador generaron otros malestares, como por ejemplo, la expansión de enfermedades venéreas, principalmente la sífilis, que entre 1921 y 1930 se había incrementado en un 50 %, aproximadamente, y que a la vez era, junto con el paludismo

o malaria y las infecciones parasitarias, una de las principales causas de mortalidad en el país. Por otra parte, el problema de las enfermedades venéreas venía preocupando a las autoridades de San Salvador desde los años 20, quienes consideraban como causante de este mal a la pobreza y a los “vicios inmorales de las clases incultas”, en especial el de la prostitución, que había aumentado en San Salvador. Por ejemplo, en 1929, de las 2.708 prostitutas que había en el país registradas por el gobierno, 1.189 se concentraban en la capital, es decir, que más de la mitad de este sector laboral se encontraba en San Salvador. Debido a estos problemas que generaron las migraciones de campesinos a las ciudades, principalmente San Salvador, el gobierno del general Martínez desarrolló un proyecto de construcción de casas urbanas baratas y un programa de arraigo del campesinado, a través del repartimiento de propiedades, que fueron insuficientes dentro de su política de Mejoramiento Social, tal como se verá a continuación.

La política rural de Mejoramiento Social del general Maximiliano Hernández Martínez, 1932-1944, y sus contradicciones

La política rural de Mejoramiento Social, en líneas generales, tuvo dos componentes esenciales orientados hacia la parte urbana y la rural de la sociedad salvadoreña de los años 30 y los primeros de los 40. En lo que respecta a la parte urbana, el régimen de Maximiliano Hernández Martínez y su política de Mejoramiento Social tenían como objetivo principal resolver el problema de falta de vivienda en las ciudades del país. Para ello, la Junta de Mejoramiento Social llevó a cabo un proyecto de construcción de casas baratas, a las cuales podían optar obreros particulares y trabajadores gubernamentales que no tuvieran vivienda. Mientras que la parte rural tuvo dos líneas de acción de acuerdo con el discurso oficial. La primera se basó en la compra de latifundios, repartirlos en lotes de tierra a los campesinos sin propiedades, que eran en su gran mayoría jornaleros colonos y estacionarios sin tierras; que englobaban a una gran parte de la población rural, tal como lo hemos visto. Sin embargo, aparte de repartir tierras, el gobierno del general Martínez pretendió desarrollar un programa de educación rural con el objetivo de incorporar al indígena y al campesino pobre a la sociedad “civilizada” salvadoreña. También intentó llevar a cabo un programa de crédito rural, el que —como lo veremos más adelante— fue insuficiente.

Compra y repartición de propiedades

Entre 1930 y 1950, las instituciones creadas por los distintos gobiernos militares, encargadas de llevar a cabo la política de repartición de propiedades a campesinos sin tierras, compraron 26 haciendas, lotificando o transformando en pequeñas parcelas 35.679 manzanas, dejando sin lotificar o dar en arrendamiento 7.572. Sin embargo, este repartimiento de propiedades fue insuficiente para el total de campesinos, jornaleros colonos y estacionarios, sin propiedad que había en El Salvador alrededor de 1930, ya que los diferentes gobiernos durante este período solamente beneficiaron a 6.968 campesinos con tierras, cifra insignificante que ni siquiera cubría la mitad del total del campesinado sin propiedad de los años 30 de la zona occidental, que eran alrededor de 55.000, tal como se ha explicado en párrafos anteriores. Con esto queda en evidencia que hubo una contradicción entre el discurso político y la práctica y que, por tanto, la

repartición de propiedades estaba condenada al fracaso, ya que los diferentes gobiernos, tanto el de Martínez como de sus sucesores, no tuvieron la voluntad real de ampliar la pequeña propiedad en la campiña salvadoreña. La siguiente tabla muestra las propiedades adquiridas entre 1932 y 1950.

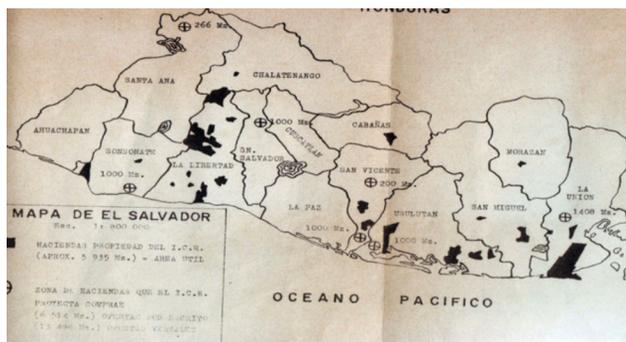
Tabla 1. Haciendas adquiridas y lotificadas por el Estado entre las décadas de 1930-1950

No de propiedades	Haciendas	Jurisdicción	Departamento	Extensión territorial	Manzanas lotificadas	No de Arrendatarios
1	Cuyaguayo	Colón	La Libertad	3,000 manzanas	3,000	1,300
2	Sitío del Niño	Sitío del Niño	La Libertad	1,625 manzanas	181	20
3	Santa Rosa	Ciudad Arce	La Libertad	1,026 manzanas	1,026	474
4	Zapotitán	Ciudad Arce	La Libertad	2,683.15 ha manzanas	650 ha.	1,463
5	San Luis	Comasagua	La Libertad	526 manzanas	526	107
6	San José de la Montaña	Comasagua	La Libertad	148 manzanas	148	28
7	San José el Porvenir	Chiltiupan	La Libertad	73 manzanas	73	25
8	El Zonte	Chiltiupan	La Libertad	1,138 manzanas	1138	55
9	Siberia	Chiltiupan	La Libertad	928 manzanas	928	58
10	Santa Emilia	Jicalapa	La Libertad	215 manzanas	215	33
11	El Jocote	Quezaltepeque	La Libertad	1,374 manzanas	1374	218
12	San Juan y San Isidro	San Isidro	La Libertad	5,213 manzanas	4,304	399
13	El Rosario	Nueva Concepción	Chalatenango	817 manzanas	817	58
14	San Fidel Cabañas	Sensuntepeque	Cabañas	1,537 manzanas	1,537	136
15	Metalio	Acajutla	Sonsonate	4,116 manzanas	378	44
16	Las Pampas	Tecoluca	San Vicente	1,577 manzanas	1,477	368
17	El Obrajuelo	Usulután	Usulután	4,172 manzanas	4,172	407
18	San Nicolás Lempa	Tecoluca	San Vicente	675 manzanas	675	32
19	California	Jiquilisco	Usulután	5,682 manzanas	5,682	742
20	El Porvenir San Ildefonso	El Transito	San Miguel	1,153 manzanas	1,153	246
21	Hacienda Nueva	El Transito	San Miguel	2,115 manzanas	2,115	372
22	Cantora	San Miguel	San Miguel	1,500 manzanas	1,500	102
23	San Antonio Silva	San Antonio Silva	San Miguel	132 manzanas	132	75
24	Santa Rosa Obrajito	San Alejo	La Unión	1,937 manzanas	1937	122
25	San Antonio Chilanga	Chilanga	Morazán	264 manzanas	264	31
26	El Castaño	Caluco	Sonsonate	227 manzanas	227	53

(Torres, 1961: Pág.40)

Todas las propiedades que adquirieron los distintos gobiernos militares fueron productoras de granos básicos, crianza de ganado y cultivadoras de caña de azúcar. Ninguna era productora de café. Por otra parte, se compraron ciertas propiedades a cafetaleros, como por ejemplo, la hacienda San Andrés, de la familia Dárdano-Dueñas. Sin embargo, esta hacienda era de “menor importancia” para esta familia, ya que no era productora de café, sino que su especialización era el cultivo de granos básicos, crianza de ganado y caña de azúcar. El siguiente mapa ilustra la ubicación de las propiedades adquiridas entre las décadas de 1930-1950.

Mapa 2. Propiedades adquiridas por el Estado, 1930-1950



Fuente: Abelardo Torres
Tierra y Colonización,
Pág.61

Las partes negras del mapa explican la ubicación de las propiedades en los diferentes departamentos del país. Es evidente que el gobierno de Martínez y sus sucesores protegieron los intereses de los cafetaleros, ya que no se adquirió ninguna finca de ellos, comprando nada más latifundios dedicados a la crianza de ganado y al cultivo de granos básicos. Esto queda en evidencia al observar el nombre de estas haciendas; también la ubicación geográfica, ya que la mayoría no se situaba en lugares de mucha altitud, sino que se encontraba en las partes planas. Muchas de estas propiedades productoras de granos básicos se compraron a hacendados que estaban en crisis. Un ejemplo de esto fue la hacienda Zapotitán, que se dedicaba a la explotación ganadera y de granos básicos. Esta medida de comprar propiedades a hacendados venidos a menos, de acuerdo con Juan Mario Castellanos, iniciada por el gobierno de Maximiliano Hernández Martínez y practicada por los sucesivos gobiernos, tenía como objetivo ayudar a estos terratenientes, ya que el Estado se encargaba, aparte de pagarles con dinero en efectivo, de cancelar sus deudas e hipotecas. Un ejemplo de esto fue la hacienda Zapotitán. Como hemos podido observar, el número de beneficiados con pequeñas propiedades fue insignificante, demostrando con esto que había una contradicción entre discurso y práctica, y que el gobierno de Martínez y sus sucesores en realidad no tuvieron la voluntad real de solucionar el problema de falta de propiedades en la campaña nacional. Esta situación se dio con los diferentes componentes, tanto en educación como en el crédito rural, tal como se verá a continuación.

La educación rural

El régimen del general Martínez, a la vez que entregó tierras a los campesinos sin propiedades, intentó desarrollar otras políticas, por ejemplo, la educación y el crédito rural. En lo que respecta a la educación rural, el gobierno intentó desarrollar, al menos en el discurso, apostarle a través de la cobertura educativa rural, a la incorporación del indígena y el campesino beneficiado con tierras a la sociedad “civilizada salvadoreña”. Sin embargo, al igual que con el repartimiento de propiedades, esta medida solamente fue parte del discurso, ya que entre política y práctica se dio una gran contradicción. Por tanto, esta medida solamente se quedó en el tintero y no dio los resultados esperados, como se verá a continuación.

Tal como se ha mencionado, la política de educación rural del gobierno del general Maximiliano Hernández Martínez tenía como objetivo incorporar tanto a los indígenas como a los campesinos beneficiados con propiedades a la sociedad “civilizada” salvadoreña.

Cuando hace algún tiempo abordamos en estas mismas columnas el tema que se relaciona con la necesidad de activar los esfuerzos de incorporación de las clases indígenas y campesinas a la vida civilizada del país, hicimos notar que uno de los factores más útiles y decisivos en el logro de ese saludable propósito estriba en la intensificación de la enseñanza rural. Y es que debe comprenderse que inmediatamente después de dar al individuo y al campesino posesión y dominio sobre la tierra, aun cuando sea a pequeña escala, cosa que está realizando el gobierno con espíritu sabio y previsor, lo que precisa atender, para mejorar las

condiciones vitales de aquellos, es acercarse a su corazón y a su inteligencia, cosa que se logrará por medio de la escuela y de la predica sencilla y generosa de la disciplina, orden y respeto.

Se pensaba —o el gobierno lo entendía así— que por medio de la intensificación de la enseñanza rural se podía integrar al campesino y al indígena a la sociedad salvadoreña “civilizada”. Como se puede observar, la educación que se pretendía impartir en las escuelas rurales llevaba el componente educativo de la enseñanza militar, fundamentada en los principios de la disciplina, orden y respeto. De acuerdo con los estudios educativos de historia relacionados con el sistema educativo rural desarrollados por parte de los gobiernos militares latinoamericanos del siglo XX, por medio de estos principios se procuraba generar, en el campesinado, el adoctrinamiento a través de la cultura de sumisión hacia los distintos regímenes militares, con el propósito de minimizar la proliferación de ideas “perjudiciales” a los intereses de estos gobiernos. Un ejemplo de ello fueron las dictaduras del general Perón, en Argentina, y de Jorge Ubico, en Guatemala.

Para lograr la ampliación de la educación rural, el régimen dio facultades a las municipalidades, para que tomaran el 5 y 10 % de las rentas municipales, con el objetivo de emplearlas en la construcción de escuelas rurales:

El supremo gobierno está interesado en establecer en el presente año una intensa labor en lo que respecta a la enseñanza rural, porque el campesino necesita urgentemente una educación que marche al ritmo de sus tendencias y necesidades, para que tales actividades obtengan la mayor vitalidad y de los más provechosos frutos en bien de la cultura nacional, precisa que todos pongamos de nuestra parte el aporte que necesita esta clase de cruzada, ya que ellos se encaminan a proteger a nosotros mismos contra las fuerzas ciegas de la ignorancia que comúnmente son generadoras de peligros y desgracias. Pero para acometer este ideal, el supremo gobierno ha dado la facultad a las municipalidades para que puedan prestar su cooperación con bastante eficacia en tales propósitos, sobre todo ahora que existe una ley que las autoriza para tomar de sus respectivos presupuestos el 5 y el 10 % y puedan invertirlos en la construcción de edificios escolares. Decimos que las municipalidades, puedan cooperar con más eficacia porque ellas tienen bajo su control gran parte de la educación rural en el país.

La construcción de escuelas rurales quedó en manos de las municipalidades. Sin embargo, los resultados en lo que respecta a cobertura fueron un fracaso; un ejemplo de esto fue el caso de Zapotitán, ya que la primera escuela fue construida entre finales de los años 60 y principios de los 70 de la centuria recién pasada, con el proyecto del Distrito de Riego y Avenamiento. Otra prueba que demuestra que esta política de cobertura educativa rural que inició el régimen de Martínez, y que sus sucesores la continuaron fue un fiasco, es que menos de la mitad del pequeño campesino nacional, favorecido con propiedades entre 1930 y 1970, tuvo acceso a educación. Un ejemplo de lo mencionado es que en El Salvador, en 1968, el 76,6 % de los campesinos pobres, que en su gran mayoría no tenían tierras, eran analfabetos; cifra que al compararla

con Costa Rica resulta muy superior, ya que esta nación para esta misma fecha tenía solamente un 29,9 % de analfabetismo en este mismo sector de la sociedad rural. Un periodista del semanario *Nuevo Excelsior*, de San Vicente, menciona la baja asistencia en el número de estudiantes a las escuelas rurales: “*En algunas escuelas se nota la deficiencia del número de asistencia, no confronta con el número de matriculados, que será esa negligencia de los padres de familia que no mandan a la escuela sus niños*”. Es evidente que la política rural del régimen del general Martínez fue un fracaso, y que se dio una contradicción entre discurso y práctica, al igual que en el caso del crédito.

El crédito rural

El gobierno del general Martínez, intentó desarrollar una política de crédito rural que, al igual que en la educación, los resultados en la práctica fueron mínimos y no resolvieron el problema del acceso a este recurso. Para desarrollar el crédito, el régimen convierte a la Junta de Mejoramiento Social, en 1943, en sociedad anónima. Con esta transformación, el gobierno se convierte en accionista directo de esta junta por medio de acciones depositadas a nombre de esta institución en las Cajas de Crédito Rural y en el Banco Hipotecario, instituciones recién creadas y que, en el caso de las Cajas de Crédito, actuaron como aliadas de Mejoramiento Social en el otorgamiento de créditos a campesinos. Además, con esa transformación, el gobierno pretendía ampliar las actividades de dicha institución. A partir de 1943, Mejoramiento Social, S.A., aparte de comprar tierras y repartirlas, tenía la función de otorgar créditos agrícolas por medio de las cajas de crédito. Los créditos que se otorgarían por parte de Mejoramiento Social a través de las Cajas de Crédito serían “blandos” y de fácil acceso, en cuanto a las garantías prendarias que se exigirían para poder acceder a este beneficio:

Ahora, como complemento de Mejoramiento Social se ha creado la caja de Crédito Rural que ha de permitir al hombre de escasos recursos, al campesino y al obrero que tienen poco, llenar sus necesidades, ya que con algo que posean con que responder para garantía de un préstamo, que pueda ser una pequeña casa, sus bueyes, etc. Este los será dado y de esa manera satisfarán sus necesidades.

Sin embargo, los resultados en cuanto a acceso a crédito fueron mínimos. Un ejemplo de esto es que, de los 6.968 campesinos que fueron favorecidos con propiedades por parte del gobierno, solamente alrededor del 1 % tuvo acceso a créditos rurales otorgados por esta institución. Como hemos podido observar, discurso y práctica fueron contradictorios, ya que la política del crédito fue solamente un anuncio y no resolvió el problema del acceso a este recurso. Pero también, aparte de estas problemáticas, el gobierno de Maximiliano Hernández Martínez pretendía, de acuerdo con su discurso, con el repartimiento de propiedades frenar las migraciones de campesinos a la ciudad. Pero que, al igual que la educación y el crédito, esta medida solo se quedó en el discurso, ya que en la práctica fue todo lo contrario. El gobierno se había dado cuenta de que no solo bastaba entregar propiedades al jornalero sin tierra para fomentar el arraigo al campo, sino que una de las soluciones que estaba dando más efecto para frenar las migraciones de campesinos sin propiedad hacia la ciudad, de acuerdo con el régimen, era dejar los bloques de tierras deslindados de las haciendas en manos de los colonos-jornaleros de estas propiedades, que se habían asentado y las venían trabajando mucho

antes del proyecto de repartición de propiedades. Sin embargo, al igual que las otras políticas rurales, estas solo se quedaron en el tintero, ya que, como hemos visto en párrafos anteriores, el número real de beneficiarios con propiedades fue insignificante en comparación con el total de campesinos sin tierras; y lejos de frenar las migraciones campo-ciudad las incrementaron. Así, tenemos que la población urbana creció, desde 1930 hasta mediados de 1940, entre un 25 y un 50 %, aproximadamente, en la que San Salvador fue la ciudad en donde más creció ese segmento poblacional.

La mayoría de estos pobladores, durante esta época 1932-1944, eran campesinos sin tierras y que habían recibido propiedades con este proyecto; y que no pudieron pagarlas por falta de apoyo técnico y económico; y que se vieron obligados a emigrar a las zonas urbanas, principalmente San Salvador. Un ejemplo de esto fueron los beneficiarios con tierras de las haciendas Metalío y Zapotitán, quienes, al no poder cancelar sus propiedades, se vieron obligados a emigrar a las principales ciudades del país. Sin embargo, el gobierno del general Martínez pretendía, con el repartimiento de propiedades, estabilizar la situación social generada por la falta de propiedades y con ello evitar futuros levantamiento, como el de 1932, generado, entre otras causas, por el acaparamiento de tierras.

Conclusiones

La política rural de Mejoramiento Social dirigida a campesinos sin tierras y a obreros particulares y gubernamentales sin casas que trató de impulsar el gobierno del general Maximiliano Hernández Martínez, tanto en su componente urbano como rural, fue insuficiente y presentó una gran contradicción entre política y práctica. Tal como hemos visto, la política rural basada en la redistribución de propiedades, dirigida a los sectores pobres llevaba como propósitos fundamentales, de acuerdo con el discurso oficial, resolver varias problemáticas que aquejaban al país, entre ellas el descontento de los jornaleros-campesinos estacionarios y temporales sin tierras, que trabajaban las fincas de café y haciendas a través del otorgamiento de propiedades; el problema de las migraciones campo-ciudad por medio del arraigo del campesino a la campiña; integrar al campesinado pequeño y medio, beneficiado con propiedades, a los recursos del crédito nacional y por medio de la educación rural a la sociedad “civilizada” salvadoreña. Sin embargo, los resultados fueron mediocres y desalentadores, poniendo en evidencia la poca voluntad política del régimen para resolver estos problemas y para elevar la calidad de vida de los sectores pobres del país. Contrario a este fracaso de la política rural del gobierno de Hernández Martínez dirigida a los sectores pobres, las políticas orientadas a los sectores rurales de las capas altas integradas por hacendados y cafetaleros sí tuvieron éxito, principalmente al llevar a cabo medidas proteccionistas como la desgravación de impuesto a la producción del café, que surtió el efecto esperado; que se puede observar a partir del aumento en el volumen de las exportaciones del grano de oro.

Referentes bibliográficos

Libros

Alvarenga, Patricia, *Cultura y ética de la violencia: El Salvador 1880-1932*, San Salvador, San José, Educa. 1996.

Anderson, Thomas, *El Salvador: los sucesos políticos de 1932*, San José, Educa. 1986.
Castellanos, Juan Mario, *El Salvador 1930-1960. Antecedentes de la guerra civil*, San Salvador, Concultura. 2004.
Cuchilla, Emilio, *El desarrollo cultural del campesino y la reforma agraria*. San Salvador Universidad de El Salvador.
Dirección General de Estadísticas y Censos, *Anuario Estadístico de El Salvador 1921*, San Salvador, Dirección General de Estadísticas y Censos. 1979.
Dirección General de Estadísticas y Censos, *Anuario Estadístico de El Salvador 1930*, San Salvador, Dirección General de Estadísticas y Censos. 1978.
Equipo Maíz, *El Salvador. Imágenes para no olvidar 1900-1999*, San Salvador, Equipo Maíz, 2002.
Lungo, Mario, *Una alternativa para San Salvador*, San Salvador, Flasco. 1995.
Torres Abelardo, *Tierra y colonización*, San Salvador, Instituto de Estudios Económicos de la Universidad de El Salvador, 1961.
Touzard, Isabelle; San Sebastián, Clement; Touzard, Jean Marc/Canu, Stephane, *Diagnóstico sistemático de una realidad agraria: aplicada a una microrregión de El Salvador: el Distrito de Riego y Avenamiento Zapotitán*, 1988. San Salvador, Cooperación Francesa/UCA, 1988.
MAG/Dirección de Riego y Drenaje, *Zapotitán, primera experiencia agrícola planificada en El Salvador*, San Salvador, MAG/DGR, 1971.

Capítulos de libro

López Bernal, Carlos Gregorio, “Años de bonanza y crisis de ilusiones y desencantos”. En: *El Salvador. La República*, San Salvador, Banco Agrícola.

Artículos de revistas

Baires, Sonia y Lungo, Mario, “San Salvador (1880-1930): La lenta consolidación de la capital salvadoreña”. En: *Anuarios de Estudios Centroamericanos*, San José, Costa Rica, 1981 (no posee número, ni volumen).
Lauria Santiago, Aldo/Gould, Jeffrey, “Nos Llamen ladrones y se roban nuestros salarios: hacia una reinterpretación de la movilización rural salvadoreña”. En *Revista de historia*, San José, Universidad de Costa Rica, 2005.
González Sol, Rafael, “La vida de los campesinos salvadoreños”. En: *El café de El Salvador*, No. XVI, San Salvador.
Artículos publicados en páginas electrónicas

José Sabatini, “Migraciones América Latina”.
<http://www.grupochorlavi.org/php/doc/documentos/migraciones.pdf>, consultado el 12 de enero de 2011.

Noticias y suplementos periodísticos

La Tribuna, bisemanario de Usulután, “Luís Zelaya mató una vaca de don Pedro Ruíz para comérsela, en la hacienda Quirabuela”. En: *La Tribuna*, bisemanario de Usulután, 2 de junio de 1930.
Gobierno de El Salvador, “Seguirá dándosele estímulo a la caficultura”. En: *La República*, Suplemento del Diario Oficial, 5 de julio de 1938.
Gobierno de El Salvador, “Completa garantía para la pequeña propiedad”. En: *La República*, Suplemento del Diario Oficial, martes 23 de abril de 1935.
Gobierno de El Salvador, “La Obra de Mejoramiento Social”. En: *La República*, Suplemento del Diario Oficial, 23 de febrero de 1936.
Gobierno de El Salvador, “Preparación de maestros rurales”. En: *La República*,

- Suplemento del Diario Oficial, 7 de febrero de 1936.
- Gobierno de El Salvador, “Fomentando el arraigo a la tierra”. En: La República, Suplemento del Diario Oficial, miércoles 16 de junio de 1937.
- Gobierno de El Salvador, “El retorno de los trabajadores del campo”. En: La República, lunes 13 de noviembre de 1939.
- Gobierno de El Salvador, “Más de 41.000 colones para Mejoramiento Social”. En: La República. Suplemento del Diario Oficial, 5 de febrero de 1935.
- Gobierno de El Salvador, “Notable aumento se registra en el fondo de Mejoramiento Social”. En: La República, Suplemento del Diario Oficial, jueves 27 de febrero de 1936.
- Gobierno de El Salvador, “En Pro de Mejoramiento Social”. En: la Republica, 21 de julio de 1939.
- Gobierno de El Salvador, “Embellecimiento de la Vida Rural”. En: Diario Oficial, martes 7 de mayo de 1935.
- La Prensa Gráfica, “La Propiedad esta acaparada”. En: La Prensa Gráfica, lunes 27 de diciembre de 1929.
- La Prensa Gráfica, “Ha aumentado la población de San Salvador”. En: La Prensa Gráfica, viernes 21 de noviembre de 1930.
- La Prensa Gráfica, “Trabajadores del campo en San Salvador”. En: La Prensa Gráfica, San Salvador, viernes 29 de agosto de 1929.
- La Prensa Gráfica, “El problema de las vendedoras ambulantes”. En: La Prensa Gráfica, San Salvador, martes 21 de diciembre de 1933.
- La Prensa Gráfica, “Se van a dar más tierras a obreros y campesinos. Las adquirió el gobierno, hay más de 300 mil colones recaudados”. En: La Prensa Gráfica, martes 8 de mayo de 1934.
- La Prensa Gráfica, “Se Pone fin al asunto Ruano”. En: La Prensa Gráfica, 28 de agosto de 1934.
- La Prensa Gráfica, “Bárbaro hecho en una finca: de un machetazo casi le cercenan un pie por cortar una matita”. En: La Prensa Gráfica, 24 de septiembre de 1939.
- El Diario de Hoy, “Desocupados se inscribieron y pueden ir a las fincas de café”. En: El Diario de Hoy, 1 de octubre de 1937.
- El Diario de Hoy, “Mesonera que tiene en un infierno a sus inquilinos”. En: El Diario de Hoy, 24 de octubre de 1937.
- El Diario de Hoy, “Sufren las viviendas en arenales”. En: El Diario de Hoy, 6 de octubre de 1937.
- Gobierno de El Salvador, “La asociación ganadera y las tarifas proteccionista”. En: La República, Suplemento del Diario Oficial, 18 de mayo de 1934.



El pensamiento de Sócrates (470-399)

*Héctor Samour
Catedrático, investigador
Exviceministro de Educación*

Sócrates, ¿qué Sócrates? El problema socrático

El testimonio de Nietzsche: era tan feo hasta el punto de que Nietzsche se pregunta si era verdaderamente un griego, si no representa al criminal típico, con su maldad raquítica: “Todo en él es exagerado, burdo, caricaturesco; y al mismo tiempo lleno de escondrijos, de segundas intenciones, de subterfugios”.

Sin embargo, su fealdad atrae a Alcibiades. Caminaba con los pies descalzos. A veces se le presenta como sucio, aunque recomendaba la limpieza a los jóvenes adolescentes. En resumen, una especie de mendigo (¿de qué vivía? No cobraba sus lecciones) al que quizá alguna vez (¿qué no se ha dicho de Sócrates?) le dieron una paliza, sin que dejara de sonreír, por la exasperación que causaba en el ágora su manía de discutir.

Le gustaba bailar, tañía la lira; y en el *Fedón*, Platón nos lo muestra como poeta. También asombraba por su naturaleza demoníaca: “detente”, “anda”, y andaba y se paraba según las órdenes que le daba su *daimon* (genio). Casi nunca salió de Atenas, más que para defenderla contra los persas, en Delion (donde salva a Jenofonte), en Potidea, y para consultar el oráculo de Delfos (“Sócrates es el más sabio de los mortales”, “Conócete a ti mismo”).

El contexto sociopolítico está marcado por el auge y la caída de Atenas como cabeza política del mundo helénico. A pesar de todos los testimonios contrarios, a Sócrates se le presenta con una preocupación terapéutica moral por el ser humano y por las instituciones sociales y políticas de la ciudad, despreciando el beneficio material personal para dedicarse a convencer a los atenienses a “prestar atención a la virtud” (*Apología*, 31 a-b).

¿Existe una filosofía de Sócrates?

El testimonio platónico es la mejor fuente para conocer la filosofía socrática, sobre todo en los diálogos tempranos, especialmente en la *Apología* y en el *Critón* (escritos en el tiempo de su muerte; entre 399 y 394).

Sócrates, a los 70 años (en el 399), es acusado y condenado por su intervención filosófica en la polis, porque lo han acusado según lo que parecía y no según lo que era:

Hablaban de cierta especie de sabio, llamado Sócrates, investigador de los fenómenos celestes y que hay en las profundidades de la tierra, y transformador de argumentos débiles en fuertes. Los que han propalado esa noticia, esos son, atenienses, mis acusadores temibles, pues quienes les oyen consideran que los que se dedican a tales investigaciones tampoco creen en los dioses. (Apología, 18b).

“Sócrates delinque: corrompe a los jóvenes; no reconoce a los dioses de la ciudad, y, en cambio, tiene extrañas creencias relacionadas con los genios” (*daimonia*) (Apología, 24b).

La ciencia de Sócrates es una ciencia humana (*anthropine sophía*); y no como la de los otros, una ciencia más que humana (cf. *Apología*, 20e):

El oráculo de Delfos dijo que no había nadie más sabio que Sócrates. Cómo puede ser el más sabio quien tiene conciencia de no serlo ni grande ni pequeño. Se puso a comprobarlo (Cf. *Apología*, 21 a-b). “Fui a buscar hombres que pasaban por sabios. Ante todo, un político (tis ton politikon), y al demostrarle que no sabía nada, que no era sabio, me gané su enemistad” (*Apología*, 21 c-d). “Los poetas como los profetas y los adivinos dicen cosas bellas, pero no saben lo que dicen” (*Apología*, 22 a-c). “Los artesanos porque sabían bien su oficio, creían saberlo todo bien” (*Apología*, 22 d). “Soy más sabio que todos ellos en cuanto no creo saber lo que sé. Es por dar razón al dios que yo demuestro a la gente su ignorancia y me gano su enemistad” (*Apología*, 23 a-b).

La misión de Sócrates la ha adoptado porque su preocupación es hacer lo que es justo y lo que su vocación divina le exige:

Ahora bien: tal vez parezca chocante el hecho de que yo, como es sabido, vaya por doquier aconsejando en privado del modo referido y metiéndome en cosas ajenas, y, en cambio, no me atreva a subir ante vuestra Asamblea para aconsejar públicamente a la ciudad. Más la causa de ello es lo que muchas veces me habéis oído decir en muchos lugares, que sobre mí siento la influencia de algún dios y de algún genio [...] se trata de una voz que comenzó a mostrarse en mi infancia, la cual siempre que se deja oír, trata de apartarme de aquello que quiero hacer y nunca me incita hacia ello. Eso es lo que se opone a que yo me dedique a la política, y me parece que se opone con sobrada razón. Podéis estar seguros, atenienses, de que, si yo me hubiese puesto hace tiempo a intervenir en la política, tiempo ha que se me habría dado muerte y ni a vosotros ni a mí mismo habría sido útil en cosa alguna (Apología, 31 d-e).

Agradezco vuestras palabras y os estimo, atenienses, pero obedeceré al dios antes que a vosotros y, mientras tenga aliento y pueda, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de hacer demostraciones a todo aquél de vosotros con quien tope con mi modo de hablar acostumbrado, y así, seguiré diciendo: “Hombres de Atenas, la ciudad de más importancia y renombre en lo que atañe sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y

la verdad, y porque tu alma sea lo mejor posible?”, y si alguno de vosotros se muestra en desacuerdo conmigo y asegura preocuparse, no lo dejaré marcharse al punto ni yo me alejaré, sino que le haré preguntas, lo examinaré, le pediré cuentas, y, si no me parece estar en posesión de la virtud, aunque lo diga, le echaré en cara su poco aprecio de lo que más vale y que estime en más lo que es más vil [...] Pues eso es lo que ordena el dios, sabedlo bien, y yo considero que no habéis tenido en la ciudad hasta la fecha un bien mayor que mi labor al servicio del dios.

Sin embargo, me he abstenido de entrar en los asuntos públicos:

Que hay una perfecta armonía entre mi conducta y el hecho de haber sido entregado a la ciudad por el dios, podéis conocerlo por esto: no cuadra bien a cosa humana el que yo no me haya cuidado de ninguno de mis intereses y haya permanecido indiferente durante años ante el descuido de todo lo de mi casa y, en cambio, haya trabajado siempre en interés vuestro, acercándome en privado a cada uno de vosotros [...] para tratar de moverlos a prestar atención a la virtud. Y si yo hubiese obtenido de esto algún provecho y os hubiese dado estos consejos a cambio de una paga, habría tenido alguna razón personal para obrar así [...] Y de que esto es así presento un testigo que considero fehaciente: mi pobreza (Apología, 31 a-c).

Los discípulos de Sócrates:

Pero yo jamás fui maestro de persona alguna, sino que, cuando alguien, sea joven, sea viejo, desea oírme hablar o presenciar mi modo de comportarme, nunca pongo obstáculos, ni tampoco soy persona que converse mediante estipendio y se niegue a dialogar sin él, ya que lejos de eso, me pongo a disposición de todos, del rico como del pobre, para que todo el que quiera escuche lo que digo al responder (Apología, 32 a).

La recompensa que le da la ciudad por este servicio constante:

[...] qué castigo debo sufrir o qué multa pagar por no haber tenido en la vida punto de reposo, por haberme despreocupado de aquello que constituye la preocupación de la mayor parte de los hombres, las ganancias, el gobierno de la casa, el generalato, los discursos ante el pueblo, todos los cargos públicos, las conjuraciones y las disensiones que en la ciudad vienen teniendo lugar, por haber creído que yo era demasiado honrado para conservar la vida, si me dedicaba a estas actividades, por no haber ido a aquellos lugares en los que no había de reportar utilidad alguna ni a vosotros ni a mí mismo, y haber acudido a donde os podía ocasionar los mayores beneficios, como ya os he dicho, de manera privada: por haberme esforzado por convencer a cada uno de vosotros de no debía cuidarse de ninguna de sus cosas antes de procurar ser lo mejor y lo más prudente posible,... ¿Y qué premio cuadra a un hombre pobre, a un bienhechor de la caridad, que se ha visto obligado a desatender sus intereses personales para dedicarse a instruirlos? (Apología, 36 b-d).

[...] Porque si digo que eso es desobedecer al dios y que por esa razón es imposible renunciar a esa actividad, no me creeréis, por considerar que se trata de una evasiva mía; si afirmo que el mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud y acerca de las restantes cuestiones con relación a las cuales me oís discurrir y examinarme a mí mismo y a los demás, y que, en cambio, la vida sin tal género de examen no merece ser vivida, eso me lo creeréis todavía menos (Apología, 38 a).

Sócrates como modelo del aporte del filósofo a la polis

Lo que Sócrates aporta primariamente no es un estricto saber político, sino las condiciones para un hacer político justo.

Desde luego, dedica su pensar filosófico a lo que es el ser humano, el ciudadano y la polis, sustrayéndose de aquello que está por encima y por debajo de la tierra (supuestamente lo sublime y lo profundo). Su misma idea de filosofía, como un modesto percatarse de sus propios límites, le ha hecho comprender que en los temas propiamente cósmicos poco puede alcanzar la mente humana, al menos con las técnicas que en su tiempo había.

Con esta dedicación, él o sus discípulos inician un verdadero pensar filosófico sobre alguno de los problemas fundamentales de la realidad social, tal como se pueden ver ya organizadamente en Platón. Entre estas condiciones lo esencial es que las gentes y sobre todo los políticos busquen un estricto saber, empezando por reconocer que no saben, y que procuren buscar ante todo lo que es justo.

La novedad consiste, primero, en considerar la busca de la sabiduría como una forma ética y religiosa de vida. Expresión de una vida auténtica. Segundo, la novedad consiste en el propio en su punto de arranque: en la persuasión de que poco es lo que el ser humano sabe, y de para que empezar a saber el primer paso es percatarse de la propia ignorancia. Este es el sentido de la ironía socrática. Tercero, en su método de preguntas y respuestas, los métodos del diálogo y de la mayéutica, supone que la verdad no debe ser enseñada sino encontrada por cada uno; que no se trata de disputar opiniones sino de ir modestamente a oír lo que las cosas le dicen al ser humano; hay que vivir no solitario, pero sí recogido de la propia reflexión; y no de mera repetición de las cosas aprendidas. Cuarto, esa novedad consiste en los temas que aporta como base de la filosofía: él también busca el ser, pero lo busca allí donde le es más presente, en las cosas de la vida y en los asuntos humanos.

Su modo de intervención es filosófico y no estrictamente el propio de los políticos. No quiere ocupar ninguno de los cargos políticos, porque lo que busca no es ejercitar el poder sino que el poder se ejercite bien.

Su modo específico es el despertar la conciencia de los individuos como del pueblo. La conciencia tiene en Sócrates una clara dimensión de saber, pero también una dimensión de querer hacer lo justo. La justicia es algo que se sabe para hacer. Este despertar la

conciencia de la ignorancia y la injusticia es lo que le causa enemistad y persecución.

Su modo de vida es el del olvido de sí y de lo suyo para dedicarse al bien de los otros y de la ciudad. Por fidelidad a sí mismo y a su vocación se dedica a esta misión crítica y alentadora; el gran testigo de su dedicación desprendida es su propia pobreza.

Sócrates se ha dedicado a eso por y con espíritu religioso, por obediencia a su conciencia y a la divinidad. Cree que ha sido su dios el que le ha ordenado para sus días en esa ocupación, examinándose a sí mismo y a los demás. Por ello, si para salvar su vida le pidieran que dejara a su lado la vocación, no lo haría porque debe obedecer antes al dios que a los hombres (*Cf. Apología 38 e*).

¿Cómo sabe Sócrates que ha sido la divinidad la que le ha mandado dedicarse al estudio de la filosofía? Por varias razones. Primera, porque hay algo de sobrehumano en el hecho de haber abandonado sus propios negocios hasta caer en la pobreza, por dedicarse a exhortar a los demás a que practiquen la virtud. Segunda, porque tiene un *daimon* interior que desde la infancia le urge a apartarse de lo que no debe hacer. Tercera, porque la filosofía, tal como él la ha entendido, es el mayor bien para el ser humano. Una vida que no se examina a sí misma no es vida.

Lo que busca es que la ciudad y los ciudadanos se comporten éticamente, con lo que su percepción de la política está más relacionada con lo ético que con lo técnico. Para Sócrates lo ético es, por lo pronto, un saber —y un saber estricto—, que necesita de un especialista —y un gran especialista— por la dificultad del problema político. Pero el objetivo no es el de lograr una persona y una ciudad rica, sino unas personas y una polis justas.

Desde aquí se explican sus principales tesis éticas:

1. No es la fortuna la que hace la virtud, sino la virtud la que la hace la fortuna y todo lo que es bueno, tanto a los individuos como a la ciudadanía.
2. Evitar que se cometan injusticias e ilegalidades; evitar hacer el mal.
3. Preocuparse más de lo que son los ciudadanos y la ciudad, que de lo que tienen más de ellos mismos que de lo que es de ellos.
4. El comportamiento ético traería los bienes materiales y la felicidad, y no al revés.

Sócrates está persuadido que el mayor bien del ser humano no consiste en atender a las cosas que le pertenecen, a las que posee, sino más bien a lo que es el él mismo. Las riquezas y los honores se tienen y son algo exterior al hombre, pero el ser más sabio y más perfecto es algo que se es, y se es desde dentro. Por ello, solo una gracia tiene que pedir a los atenienses que lo condenan a muerte (*Cf. Apología, 41 e*).

Solo la divinidad sabe si es mejor vivir o morir. Temer a la muerte no es otra cosa que creerse sabio sin serlo. Nadie sabe lo que es la muerte ni sabe si es el mayor bien para el ser humano. Se le teme, como si se supiese con certeza que es el mayor de todos los males. ¿No es esto una ignorancia vergonzosa creer conocer una cosa que no se conoce? Sin embargo, a su sus puertas, Sócrates siente una esperanza profunda de que

la muerte es un bien. Porque, o es un absoluto anonadamiento y una privación de todo sentimiento, o es un tránsito del alma a donde se le va a tratar con toda justicia.

En el comportamiento ético tiene especial significado la aceptación de las leyes de la ciudad, pues el que quiere vivir en la ciudad debe querer vivir según sus leyes. Sócrates sí ve la diferencia entre la ley y la justicia, y, sobre todo, entre estas y el modo de gobernar y de hacer justicia por los que están en el poder. Pero su manera de actuar es, sobre todo, para que cambien las leyes y los comportamientos de quienes las ejecutan.

La intervención filosófica en la realidad política resulta estrictamente política. Se convierte en fuerza pública no en cuanto pura teoría, sino en cuanto teoría comunicada. Desata comportamientos individuales, pero son comportamientos hechos públicos y, consiguientemente, incidentes en la realidad pública.

La muerte de Sócrates, tal como la presenta Platón, es prueba de la peligrosidad pública de un pensamiento filosófico entendido como pensamiento político —y políticamente efectivo—. Es la propia vocación filosófica la que, sin salir de sí, lleva a ocuparse con la realidad política para lograr su transformación.

Recapitulación de la filosofía socrática

Sócrates da un impulso nuevo a la filosofía. Ante todo, porque es su vida entera la que va a dedicarse a la filosofía, con lo cual esta se convierte en una forma de vida, en la que se apoya y desde la que se dirige la propia existencia humana.

En segundo lugar, porque la filosofía no es en sus manos un presuntuoso saber ni una mera transmisión de verdades ya logradas, sino un permanente inquirir en el que predomina el convencimiento de los propios límites intelectuales.

La ironía socrática puede considerarse como un recurso para triturar al adversario, pero es en el fondo el reconocimiento de la dificultad y de la autenticidad propia del filosofar. Cuando Sócrates emplea la mayéutica como ayuda para que cada cual encuentre sus propias ideas está reconociendo que todos los seres humanos pueden ir en busca de la verdad y, a la par, que la verdad solo nace desde dentro. La mayéutica representa, por tanto, el debido contrapeso a la 'ironía'. Finalmente, Sócrates introduce lo humano en la filosofía como interés principal y como lugar donde puede adquirirse un auténtico conocimiento. Ese es el sentido profundo del 'conócete a ti mismo', que ya andaba en boca de los atenienses, pero que Sócrates ha elevado a categoría y método filosófico.

Lo que hicieron Platón y Aristóteles fue continuar el camino que Sócrates había abierto. Sócrates les enseñó a reflexionar sobre las cosas usuales y próximas al ser humano con el fin de radicar la filosofía en algo que de verdad importe al hombre; les enseñó a reconquistar el saber racional perdido en nebulosidades; les abrió el camino para que cada uno a su modo alcanzara una visión sistemática de la totalidad del universo.

Pero también Sócrates dio a la filosofía varias ideas maestras. Primera, la de un nuevo

método. Dice Dilthey que fue el primero que aplicó tenazmente el método que consiste en remontarse desde el saber existente y las creencias de la época al fundamento de cada proposición. En otras palabras, sustituyó un procedimiento que deducía construcciones geniales por un método que refería toda afirmación a su fundamento lógico: “[...] En él nació en la historia de la inteligencia el método analítico que se remonta al último fundamento cognoscitivo del contenido de la ciencia y, finalmente, de la convicción científica general” (*Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Madrid, 1966, pp. 277-278).

¿En qué consistía el método práctico de Sócrates? Su forma era la de una dialéctica o diálogo. Que este método se llevara a cabo mediante el diálogo muestra que es necesaria cierta dialéctica entre razones o argumentos, mediante la cual aparece la ‘sinrazón’ de una de las posiciones. Pero muestra también, como ya hemos notado, que la verdad es resultado de una búsqueda personal.

Segundo aporte: la idea de una cierta inducción, que da paso a los conceptos universales y a la definición. Aristóteles nos dice: “Dos cosas hay que atribuir con justicia a Sócrates, por un lado los *epantikoi logoi* y por el otro el *oridsesthai katholou*” (*Metafísica*, 1078b). Esto es, “procesos inductivos” y “resultados de la inducción”. La definición sería el resultado de la inducción. La definición es algo universal que respondería a los casos particulares examinados. Ciertamente, el Sócrates de Platón sigue un proceso inductivo: empieza examinando los casos particulares; en ellos se fija en sus notas comunes, y con ellas logra un concepto que es común, y en este sentido universal, a todos los casos examinados. Pero Sócrates no se detiene en cualesquiera notas comunes, sino en aquello que es común por ser esencial, es decir, en aquello que es siempre igual en cada caso particular porque es la raíz de todo lo que es la cosa en particular. Con ello se logra la definición de valor universal porque expresa la esencia —y solo la esencia— de los distintos casos particulares.

Sin embargo, no hay que ubicar a Sócrates en la pura especulación metafísica. Por lo menos el Sócrates histórico no busca la esencia de la virtud como si aquella fuera el fundamento ontológico e inmutable de la virtud en sí. Se trataría más bien de la delimitación de la “esencia” del valor a través de la exploración de lo que todos entienden cuando hablan del valor. Se trata de un procedimiento inductivo, que va procediendo desde una definición menos adecuada hasta otra más adecuada, o de la consideración de ejemplos particulares a una definición universal; pero el sentido y la referencia se confunden en el plano del lenguaje. Nunca Sócrates trata del conocimiento de esencias físicas o metafísicas, con estatus ontológico propio. Se trata más bien de una búsqueda dialéctica tras una adecuada definición de lo virtuoso, es decir, de un análisis semántico de las expresiones éticas, lo que conduce al enfrentamiento de los diversos criterios ofrecidos por los interlocutores de Sócrates.

El término *esencia* tenía en el lenguaje ordinario el significado de *eidos* o *ti esti*, es decir, términos sin alcance metafísico que únicamente significaban un conjunto de rasgos que caracterizan el “aspecto” de algo. En esta línea, lo que Sócrates indagaba era ver si era posible encontrar un nexo de rasgos comunes a varias cosas, gracias al cual

una pluralidad de ejemplos pudieran ser englobados en un concepto único y unívoco que significaría la “esencia” o la “forma” de aquellos.

En los diálogos socráticos de Platón, sin embargo, queda bien claramente manifiesto el fracaso a este respecto de la investigación socrática en ese pretendido intento. Todo el proceso de la dialéctica socrática solo una cosa deja clara: el propósito de Sócrates de revisar críticamente el código de ideas morales de la polis, haciendo caer a los atenienses en la cuenta acerca de la inviabilidad del conjunto de valores en el que se movían.

Es el Sócrates platónico el que da a la imagen una dialéctica socrática creadora de soluciones definitivas que llevan, en última instancia, al establecimiento de un orden ideal absoluto dotado por sí mismo de validez universal.

Tercer aporte: una determinada idea de la moral. Sócrates pretende buscar lo propio del valor moral, como algo distinto de lo que es meramente útil o agradable. La moral para Sócrates está estrechamente relacionada con el saber, pero un saber que tiene el estilo del saber propio de la técnica. En el mundo de la técnica (*techne*) el saber es un saber hacer. El buen artesano es el que sabe bien su oficio. Y el que sabe bien su oficio no lo hace mal sino bien. En este sentido ha de entenderse su famoso pensamiento de que nadie peca (*yerra*) a sabiendas. Casi se trata de una tautología, pues efectivamente el que sabe no yerra, mientras que el que no sabe no acertará a hacer bien su obra. Es un “intelectualismo ético” que parece encontrarse en contradicción con los hechos de la vida diaria. ¿No tenemos acaso conciencia nosotros mismos de que muchas veces hacemos deliberadamente cosas que sabemos que están mal? Cuando criticamos a alguien responsabilizándolo de una acción mala, ¿no pensamos que la ha cometido a sabiendas de que era mala?

En ellas se da poco juego a la voluntad y libertad humanas; si el determinismo no es absoluto, la falta no puede reducirse al yerro. La misma naturaleza humana fuerza la bondad de la conducta humana. Ya hay unas exigencias innatas en el ser humano, y lo único que hay que hacer es conocerlas para ordenar nuestro comportamiento (iusnaturalismo). Lo novedoso de Sócrates es que estas exigencias o normas de conducta las debe conocer uno mismo por sí mismo, convirtiéndose de este modo cada uno en su propio juez y árbitro.

En este sentido, la dialéctica socrática pretende mostrar el modo de guiar la propia reflexión sobre las exigencias del “alma”, cuyos resultados se confían luego, sin embargo, a la propia decisión moral de cada individuo.

En este sentido, Sócrates es el representante de la autarquía moral, según la cual el hombre virtuoso encuentra en sí mismo la única regla válida para su conducta, convirtiéndose así en centro de libertad e independencia frente a las normas exteriores y los obstáculos que sus instintos animales pudieran poner al desarrollo de su vida ética.

El comportamiento recto para Sócrates es aquel que se orienta a la verdadera utilidad del ser humano, en el sentido de que contribuye a que este logre una felicidad verdadera

(*eudemonía*). En el recto obrar moral encuentra el hombre su felicidad. El obrar justamente le es de mayor utilidad al hombre precisamente porque a través de ello consigue su felicidad. Esta da la pauta para una jerarquía de valores: no es la vida ni la muerte, ni el honor, la fama o el dinero lo que importa, sino el obrar moralmente, justamente (Cf. *Apología*, 20 d-e).

Si la felicidad es el objetivo último perseguido en nuestras acciones, la felicidad mayor y la mayor satisfacción se consiguen en y por el ejercicio de la virtud y su conocimiento, pues conocer a esta es estar en posesión de la “ciencia del bien y del mal”, de donde se origina toda felicidad (Cármides, 174 a).



La complejidad de las identidades vista desde la memoria colectiva. El caso de la localidad de Chalchuapa en El Salvador¹

*José Heriberto Erquicia Cruz
Arqueólogo
Director, Museo Nacional de Antropología,
Muna*

A manera de introducción

“Siempre se nos ha identificado como una sociedad políticamente rebelde contra el sistema tradicional...”, comentaba un chalchuapaneco, maestro retirado y hoy comerciante. Esta no sería la primera vez que escucharía esa identificación de algunos de los chalchuapanecos que esgrimían una autoproclamada *“identidad rebelde”*.

El municipio de Chalchuapa, del departamento de Santa Ana, se sitúa en el occidente del territorio salvadoreño, a unos 10 kilómetros de la frontera con Guatemala y a 70 kilómetros de San Salvador se ubica la ciudad de Chalchuapa. Basta conocer un poco de la historia reciente de Chalchuapa para darse cuenta de que su localización como lugar de frontera, entre dos estados nacionales, jugó un papel importante en muchas de las batallas entre liberales y conservadores, o entre partidarios liberales de ambos países, y que se gestaron durante los siglos XIX y XX. También esa rebeldía se ha expresado a través de un retorno simbólico a la historia prehispánica de Chalchuapa, asumiendo pertenecer a una clase de *“indios que no se dejan...”*, en alusión a los vecinos, a los conquistadores españoles o a otros grupos que hayan pretendido o aún pretendan subyugarlos. Actualmente, no puede faltar la participación de chalchuapanecos en la palestra política, sindical y magisterial a escala nacional, de lo cual, se dice, se sienten orgullosos.

Hacia la segunda mitad del siglo XX, Chalchuapa se vuelve un referente importante de la identidad cultural de El Salvador; clara identidad cultural nacional, construida desde el Estado salvadoreño y sus elites orgánicas. Es en este punto que la arqueología y los vestigios arqueológicos elevados al rango de “patrimonio nacional” jugaron un papel fundamental y clave. Es decir, fue gracias a los descubrimientos arqueológicos encontrados en este lugar durante la década de 1940 y los años posteriores en el sitio

¹ El presente artículo se desprende de una parte de la investigación denominada “Identidades en El Salvador a través de la memoria colectiva. El caso de Chalchuapa”, la cual se elaboró para optar al grado de Maestro en Ciencias Sociales por el programa de Postgrado Centroamericano de la Maestría en Ciencias Sociales de Flasco-Guatemala.

prehispánico de Tazumal que el Estado encontró uno de los emblemas más importantes, que llegaría a convertirse en el monumento que identificaba “la grandeza y antigüedad de la cultura salvadoreña”.

¿Por qué Chalchuapa y no otro municipio de El Salvador? En la actualidad, se sigue considerando a Chalchuapa como referente de la identidad cultural de los salvadoreños por parte del Estado y sus instituciones. Existen otros sitios prehispánicos con nombramientos a escala mundial, como la declaratoria de la Unesco como Patrimonio Cultural de la Humanidad, tal el caso del sitio maya de Joya de Cerén. Pero son los sitios de Chalchuapa, y en especial Tazumal, los que constituyen el símbolo e imagen del origen ancestral de los salvadoreños. Recientemente, en 2010, el Estado salvadoreño



Figura 1. Vista de la estructura principal del sitio arqueológico Tazumal, Chalchuapa.
Fotografía: Heriberto Erquicia, 2011.

colocó como imagen de fondo una representación de la estructura principal de Tazumal en el anverso y reverso del documento único de identidad, conocido como DUI, el cual todos los connacionales mayores de 18 años deben obtener para identificarse como salvadoreños.

Las políticas culturales en El Salvador se han enfocado muchas veces en aspectos sin relevancia y han pretendido construir identidades a partir de elementos culturales (étnicos, lingüísticos, antropológicos e históricos) que no han sido investigados y estudiados en profundidad. Durante mucho tiempo el Estado ha supuesto construir una identidad cultural hegemónica y elevarla a un estatus de “identidad nacional”. Sin

embargo, cada localidad construye sus imaginarios identitarios a través de diferentes dinámicas y referentes, y no solamente a través de la imagen hegemónica que el Estado les ha planteado.

Desde una nueva perspectiva, el Estado salvadoreño —luego de los Acuerdos de Paz de 1992— fue generando un nuevo rumbo en el desarrollo de la nación desde la historia, la política, la economía, la educación, la cultura y en general desde muchos aspectos que engloban a la sociedad. El nuevo currículo educativo fue clave para que se pudiera reescribir la historia. Esta se vio fortalecida con investigaciones coordinadas desde la esfera estatal, con la publicación de los nuevos libros de Historia de El Salvador, que esta vez reconocen a los indígenas contemporáneos y sus culturas, a las que se valora positivamente. En este contexto existe una emergencia y un esforzado entusiasmo nacional e internacional por emprender nuevos estudios culturales desde diversas disciplinas.

Con el objetivo de comprender la manera en que los chalchuapanecos construyen su identidad local, a partir del reconocimiento de distintos eventos de la historia de su municipio, se desarrolló la investigación, pretendiendo entender cuáles son las lógicas sociales que subyacen en la construcción de la identidad local y de la étnica en Chalchuapa; cómo se articulan ambas adscripciones identitarias con la construcción de la identidad nacional; para luego entender desde qué dinámicas el patrimonio cultural chalchuapaneco ha sido utilizado por el Estado —particularmente a través de la escuela y del magisterio— para crear un imaginario nacional.

Acerca de la metodología, se abordó desde el enfoque cualitativo, y particularmente las entrevistas semiestructuradas que se realizaron con determinados sujetos claves, quienes fueron escogidos entre la población chalchuapaneca. Para ello, se consideró que dichos sujetos son agentes de cambio y que, desde las organizaciones o instituciones en donde laboran o a las que representan, contribuyen a transformar y reproducir determinados discursos identitarios.

Se estudiaron las lógicas y dinámicas que la población local de Chalchuapa ha utilizado para adoptar y/o reproducir los proyectos “culturales” que provienen de instituciones estatales, privadas y extranjeras. Asimismo, se ha perseguido vislumbrar la agencia social y la capacidad de propuesta de las organizaciones locales para afirmar o movilizar políticamente rasgos de su propia cultura ancestral y qué redes o apoyos nacionales o internacionales construyen o tejen en ese intento. Y por supuesto, ha sido un eje central el poder comprender desde qué referentes los chalchuapanecos construyen su identidad nacional, local y étnica.

A finales del siglo XX, El Salvador fue sufriendo un proceso de transformación sociocultural por diferentes causas, como la globalización, el conflicto armado de 1980 y el acelerado crecimiento de los centros urbanos, entre otras. Dichas transformaciones en la sociedad y la cultura han producido cambios importantes en la identidad nacional (PNUD, 2003: 240). La investigación se ubica en un El Salvador, después de los Acuerdos de Paz firmados en 1992, en donde las políticas públicas, en especial la



Figura 2. Vista del cerro El Chingo desde el sitio arqueológico El Trapiche, Chalchuapa. Fotografía: Heriberto Erquicia, 2011.

política cultural, empiezan a tener una nueva importancia. Esto debido a que, desde una nueva perspectiva, el Estado salvadoreño reconoció formalmente la diversidad étnica y cultural de la sociedad salvadoreña.

En la actualidad, Chalchuapa es uno de los 63 municipios de El Salvador que cuentan con presencia indígena en su territorio (Mined, 2003: 34). Existen varias organizaciones, asociaciones y comités locales que promueven el reconocimiento de su cultura local y de sus derechos, con diferentes discursos que asumen la posición del Estado y otros que la contraponen. Además, los chalchuapanecos, como otros miles de salvadoreños, han debido emigrar hacia otros países en busca de mejores oportunidades. Esto ha incidido en la dinámica nacional y local no solo en el ámbito económico, sino también en el cultural y el simbólico. Existen también asociaciones de chalchuapanecos en el exterior, las cuales se suman al quehacer cultural, social, político y económico del municipio, y que van transformando la identidad chalchuapaneca. El impacto de las migraciones suele verse únicamente a través de las remesas; pero el fenómeno migratorio entrafña, además, varios aspectos socioculturales y representa la posibilidad de materializar proyectos que no son únicamente económicos (PNUD, 2005: 357).

Es importante conocer cómo las poblaciones de El Salvador, van construyendo identidad e identidades culturales a partir de la memoria colectiva; sus referentes históricos,

simbólicos y culturales en la elaboración de su propia identidad cultural. Pero también es importante entender la identidad desde una perspectiva relacional. Es decir, desde un complejo proceso en el que la identidad de un grupo se construye en contraposición con el “otro” o con los “otros”, y a través de la manera en que estos ven y califican al primero. Esta observación es importante en la medida en que los contenidos culturales de un grupo pueden cambiar o transformarse a lo largo del tiempo (el idioma indígena, el vestuario tradicional). Sin embargo, la identidad del grupo (el ser chalchuapaneco) puede permanecer. Cabe mencionar que, en la construcción de la identidad salvadoreña, el Estado ha jugado un papel fundamental, creando una versión casi homogénea de lo que hace llamar la *salvadoreñidad*, a través de varios referentes; desde la visión e ideal liberal y de cómo esta se construye localmente en contraparte o siguiendo la línea trazada por el mismo Estado salvadoreño.

A partir de las últimas tres décadas del siglo XIX, la clase política salvadoreña fue construyendo la idea de nación basada en un imaginario de lo mestizo, en donde lo indígena se diluía y se iba dejando en el olvido, reflejado apenas en sus aspectos pintorescos o folclóricos; ni hablar de la herencia africana, la cual se fue negando paulatinamente hasta afirmar categóricamente que en El Salvador nunca hubo tal ascendencia. En este sentido, la identidad no se construye únicamente a través de rasgos culturales perceptibles a simple vista, sino también por medio de la memoria colectiva, la cual brinda un sentido a las historias locales que transmiten los sujetos.

La construcción de la *identidad nacional* supuso la configuración de una cultura nacional; un sistema de valores; concepciones y normas sociales que orientan la vida cotidiana de la población salvadoreña. En El Salvador, la construcción de identidades nacionales supuso el sometimiento y la anulación de otras identidades, entre las que destacan las étnicas, las religiosas y las locales (PNUD, 2003: 235).

Las identidades indígenas de El Salvador han experimentado, a partir de la segunda mitad del siglo XX, un proceso de negación e invisibilización. Estas poblaciones indígenas no fueron tomadas en cuenta en los proyectos nacionales, por parte del Estado salvadoreño y sus intelectuales. La pérdida paulatina de sus rasgos culturales más distintivos, como la indumentaria tradicional y su lengua, fueron argumentos suficientes para invisibilizar y reafirmar el mestizaje de los pueblos indígenas de El Salvador.

Es por ello que la cultura de los pueblos indígenas, afrodescendientes y otros que conforman la diversidad de la sociedad salvadoreña en la actualidad pueden apreciarse desde las historias, la narrativa oral; las experiencias compartidas, las formas propias de organización social; el conocimiento local sobre el entorno físico (paisaje y territorio); aspectos de su cosmovisión; los saberes o conocimientos ancestrales que se expresan en la educación; la vida, la salud y la tierra también forman parte de sus identidades.

Justamente, esta investigación se basaba en el conocimiento de la región de Chalchuapa como lugar de convergencia del discurso oficial, pues cuenta con un enorme legado cultural, tanto prehispánico como colonial, republicano y actual; es la zona arqueológica más importante de El Salvador. Muchos de los referentes arqueológicos e históricos de esta localidad precisamente han formado parte de los símbolos de identidad de los

salvadoreños. Esto hace que esta comunidad se convierta en un referente fundamental para entender cómo se construyen las identidades en El Salvador. Es primordial conocer cómo las poblaciones en este país van construyendo identidad e identidades culturales a partir del conocimiento, valoración y apropiación de su patrimonio; de su historia y demás referentes simbólicos y culturales.

Como expone Tilley, se ha dicho constantemente que “*El Salvador es el país más mestizo de Latinoamérica*”. En el discurso cotidiano se decía que no existían ya poblaciones indígenas. A pesar de ello, hay comunidades enteras que se consideran a sí mismas y a sus vecinos como indígenas; sin embargo, la mayoría de salvadoreños dirían que no son “*indígenas auténticos*” porque han perdido su vestimenta y su lenguaje (Tilley, 2009). Aunque estos dos elementos se transformaron dramáticamente, se puede definir también “la indianidad” a través de la ascendencia biológica y la cosmovisión de las comunidades. En El Salvador, en el período colonial, “*ser indio*” se identificaba con pertenecer a una casta trabajadora oprimida y degradada; pero las comunidades indígenas mantenían su cohesión interna por medio de cofradías y extensas tierras comunales. En el decenio de 1880, las reformas liberales de la tenencia de tierra “*...provocaron una convulsión de conflictos raciales a lo largo del país cuando las comunidades indígenas resistieron el fraude en la privatización de tierras y la pérdida de derechos colectivos y representación ante el Estado.*” (Ibíd.). Todas estas tensiones se extienden hasta bien entrado el siglo XX. Según Tilley, los hechos de la matanza de 1932 se deben entender no como una revuelta campesina con un ángulo racial, sino como la última convulsión de la rebelión indígena contra el colonialismo (Ibíd.).

Por su parte, Gould propone que este conflicto generacional creó las condiciones para el surgimiento de la identidad mestiza, a través de la cual los jóvenes rechazaban “*lo indio*” de sus padres, que todavía reconocían su propia herencia indígena (Gould, 2004: 427). Según este mismo autor, la construcción de mitos sobre el mestizaje hizo impensable la idea de que las culturas indígenas se recrearan a sí mismas sin referencias al lenguaje y al vestido (Ibíd.).

Tilley toma como punto importante la ‘*mesticización*’ del registro civil, que más que reflejar las relaciones etnosociales que todavía persistían en el terreno las escondía. Los cambios en las prácticas étnicas del vestuario y la lengua se originaron más en factores como la escuela, donde el lenguaje indígena fue cruelmente estigmatizado; y la pobreza limitó la compra del traje indígena en los mercados mayas. Escondido en los rincones del país, lo indígena² sobrevive bajo formas ocultas hasta el día de hoy (Tilley, 2009).

Aunque el discurso del Estado salvadoreño ha cambiado en contraposición con el discurso liberal de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en la práctica se sigue pensando en una identidad homogénea y no en una más heterogénea, más plural, que admita una diversidad de identidades étnicas dentro de una misma nación. Hasta la fecha, y pese a que el Estado salvadoreño da muestras más firmes del reconocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes, académicos y funcionarios públicos

² Es así como las cofradías siguen siendo importantes como refugio cultural y como espacios jerárquicos de reproducción cultural que posibilitan la participación política de los indígenas (Alvarenga, 2004: 386).

no aceptan la presencia de estas poblaciones o, más bien, algunos no la consideran de importancia, por lo que se sigue negando e invisibilizando la presencia indígena en la sociedad salvadoreña (Lara-Martínez y Rodríguez, 2004: 431-432). Es por ello que actualmente las comunidades, movimientos y asociaciones indígenas reclaman del Estado y de la sociedad civil el reconocimiento de sus derechos que les han sido negados por tanto tiempo.



Figura 3. Vista de la “Casa de los Leones”, en el centro histórico de la ciudad de Chalchuapa. Fotografía: Heriberto Erquicia, 2011.

La identidad nacional a través de la escuela

Las “identidades nacionales”, como sabemos, se construyen desde los Estados, a través de diversos aspectos que logran que sus miembros se reconozcan entre sí como conciudadanos de esa unidad nacional. Sin embargo, también los individuos se apropian de esas ideas (imaginarios, símbolos, canciones) y los recrean, y muchas veces cuestionan.

Para lograr que los compatriotas del Estado nacional creen que comparten características relevantes y que reconocen mutuamente (Miller, 1997: 38-40), los ingenieros (dirigentes e ideólogos del Estado) de la identidad nacional han de utilizar el pasado como segmento de la historia que comparten entre ellos; así surge la importancia que les dan los hechos relevantes de hazañas y momentos históricos, que en el presente los hacen suyos. Otro aspecto que se comparte entre los paisanos es el espacio geográfico en particular (Miller,

1997: 38-42), lo que los hace sentirse coterráneos de una nación, y que se vuelve en definitiva de gran importancia en la relación del Estado-Nación.

Con ellos se crea otro aspecto de la identidad nacional: el “ritual” o “culto cívico oficial” de los Estados, que no es más que las tradiciones inventadas (Hobsbawm, 2002: 12) y legitimadas por los Estados, y que son parte de un conjunto de prácticas oficiales cargadas de simbolismo cívico que exhortan a los “nacionales” a sentirse parte y ciudadanos de ese Estado (Gutiérrez Chong, 2001: 41-42). Por supuesto, la construcción de la identidad nacional pasa por encima, sometiendo y anulando otras identidades, como pueden ser las identidades étnicas, religiosas, locales y de género, entre otras.

El imaginario de la identidad nacional viene dado y ha sido diseñando a partir del sistema obligatorio de la enseñanza pública (Gutiérrez Chong, 2001: 41-42). Así, la escuela se convierte en la principal institución del Estado que contribuye en la construcción de la identidad nacional, exaltando mitos y símbolos nacionales, difundiendo el culto cívico cargado de rituales, que buscan cohesionar a los individuos de una determinada comunidad política a un sentimiento nacional.

Como se ha abordado anteriormente, en la construcción de la identidad nacional es primordial el pasado antiguo; y en el caso salvadoreño, como otros en Latinoamérica, fue y es importante la exaltación de héroes indígenas (Florescano, 1997), que en su momento tuvieron una participación de rebeldía y defensa de su territorio ante los conquistadores; al mismo tiempo, la puesta en valor por parte del Estado de las antiguas edificaciones prehispánicas, a través de las excavaciones arqueológicas, llevó a que los monumentos encontrados sirvieran como un poderoso instrumento de la identidad nacional, acarreando con ello la creación de museos y la elaboración de planes de estudio que abordarían la nueva historia patria, como bien lo indica B. Anderson (2007). En este sentido, Chalchuapa no escapa a ese referente prehispánico en el imaginario de los salvadoreños. Aunque la región de Chalchuapa es conocida, desde finales del siglo XIX, como un lugar en donde se encuentran vestigios prehispánicos, no fue sino hasta que desde el Estado salvadoreño propuso que se excavara en el sitio arqueológico Tazumal, hacia la década de 1940. Luego de estas investigaciones, se empieza a promover a Chalchuapa y Tazumal en específico como un lugar en donde se encuentra el “alma nacional”. Por supuesto, en los libros de texto de secundaria y bachillerato de la historia nacional aparece Chalchuapa como el gran referente de la ocupación prehispánica de El Salvador; con ello este lugar, no se puede objetar, forma parte de la identidad nacional salvadoreña, que se construye desde el Estado a través de la escuela.

Así podemos observar que, para esa mayoría, los símbolos patrios, como el himno, la bandera y el escudo nacionales, y la oración a la bandera; y otros como la flor nacional (flor de izote) y el ave nacional (torogoz), además de las comidas tradicionales, en especial las pupusas, son sinónimos de esa identidad nacional y se vuelven elementos fundamentales de toda esa simbología creada desde el Estado y legitimada por sus instituciones, entre ellas los museos; y que los hacen sentirse orgullosos e identificados con el ser salvadoreños.

Identidad nacional como monumento

Pero no solamente existen los símbolos patrios como tales; existen lugares que hacen identificarse como salvadoreños. Muchos de esos lugares tienen que ver con parajes turísticos y lugares que han sido y son referentes en lo económico para brindar empleos a escala nacional, como los puertos y ciudades industriales; sobresalen los lugares del centro y occidente de El Salvador, quedando muy relegados los lugares del oriente del país. Esto tendrá que ver con que la historia de El Salvador se ha elaborado con los referentes del centro y occidente, y muy poco se ha incluido el oriente del territorio. Cuando se construyó el Estado-Nación salvadoreño, hacia finales del siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX, muchos miembros de las elites liberales que gobernaban eran integrantes de las elites agroexportadoras cafetaleras del occidente de El Salvador, ejemplo de ello son los presidentes Francisco Menéndez (1885-1890), de Ahuachapán; Tomás Regalado (1898-1903) y Pedro José Escalón (1903-1907), de Santa Ana. Así lo afirma uno de los entrevistados: *“El grupo cafetalero, ellos han manejado [el país]... porque los presidentes eran cafetaleros... como Manuel Enrique Araujo,³ como los Ezeta...⁴ Tomás Regalado, gran cafetalero [ellos] eran los dueños de todo...”*.

La bonanza del café en esta área de El Salvador tuvo que ver mucho con la creación de ese imaginario nacional. Uno de los entrevistados —maestro retirado y militante del sindicato del magisterio público— se refiere a que, *“la zona cafetalera y el café ha sido el patrimonio del país... la zona occidental es la zona cafetalera de El Salvador por excelencia, por eso es de gran significado para el país...”*. Por ende, están más presentes aquellos lugares iconos, como la catedral de Santa Ana y su Teatro Nacional; otros como la catedral y el monumento a El Salvador del Mundo en San Salvador; y más allá en la región paracentral la torre de San Vicente, por mencionar algunos.

El Estado, a través de las políticas educativas, que se reflejan en los libros de texto, obras de arte o políticas culturales, ha trazado ciertos monumentos prehispánicos como marcadores identitarios. Un lugar que es un referente importante de nacionalidad salvadoreña y como referente histórico es el sitio arqueológico prehispánico de Tazumal y otros de la zona de Chalchuapa, aunque también aparecen otros como San Andrés, Joya de Cerén y Cihuatán, ubicados siempre en el centro y occidente del territorio salvadoreño. Así, uno de los entrevistados, estudiante universitario, explica que uno de los lugares más importantes de El Salvador es el sitio arqueológico, *“San Andrés, que son unas ruinas, que se asemejan a éstas estructuras [de Tazumal] y que está asentado en el valle de Zapotitán...”*. Así, los entrevistados se aluden a estos sitios como marcadores identitarios locales y nacionales.

De estos, algunos entrevistados estuvieron de acuerdo con que tales monumentos sí que representan la *“salvadoreñidad”*, por ejemplo, un gestor cultural nos dice que, *“lugares muy específicos... los hemos tenido hasta en billetes, como el Tazumal [San Andrés⁵], tanto es que en este nuevo documento [documento único de identidad] aparece la*

3 Presidente de El Salvador (1911-1913), gobernante asesinado en ejercicio de sus funciones.

4 “Los Ezeta” se refiere a Carlos Basilio Ezeta, presidente de El Salvador (1890-1894) y a su hermano Antonio Ezeta.

5 San Andrés, sitio arqueológico prehispánico ubicado en el departamento de La Libertad.

silueta de Tazumal...". Para un maestro retirado parte de los símbolos que describen la nacionalidad salvadoreña son, "...las ruinas de Tazumal que nos identifican ante el mundo y así sucesivamente Casa Blanca...", según él identifican al salvadoreño a nivel internacional. Otro de los maestros retirados y que sufrió el exilio político durante la década de 1980, nos refiere que, "el Tazumal es una pirámide de mucha importancia porque es un monumento histórico, arquitectónico, donde pues, se escribió parte de la historia de nuestro pueblo, ahí está representada la pujanza del indígena..."

Uno gestor cultural, expresa que para él *"como chalchuapaneco [es] un halagó sentir que hay un símbolo que es propio de nuestra comunidad que se va a ser, más conocido a nivel mundial..."*, refiriéndose a la aparición de la silueta de Tazumal en el documento único de identidad. Y recalca que, *"Tazumal, pues para mí es un símbolo que me identifica con mi identidad —ambas salvadoreño y chalchuapaneco— y con mi lugar [de origen]..."*.

Uno de los maestros retirados y músico afirma que Tazumal, para él, *"significa una joya histórica que nos identifica ante propios y extraños..."*. Un estudiante universitario piensa que Tazumal *"es el símbolo máximo de Chalchuapa; y no solo de Chalchuapa, va más allá del espacio físico del chalchuapaneco. Tazumal significa que hay mucho por descubrir; para entender a las actuales y futuras generaciones"*. Por su parte, un comerciante santaneco residente en Chalchuapa expresa: *"Para mí, Chalchuapa es importante porque tiene las ruinas de Tazumal; porque sería un monumento o un sitio arqueológico que por años nos ha identificado [...] y quién no conoce Tazumal"*.

Otro de los maestros retirados y miembro de las hermandades de la Iglesia católica local de Santiago Apóstol opina: *"El Tazumal es la imagen más representativa no [solamente] de Chalchuapa, sino que del país..."*. Uno de los maestros activos va mucho más allá al afirmar que, *"Chalchuapa podría ser [a través de Tazumal como símbolo] la cuna cultural de El Salvador..."*. Para un artista escultor, el que Tazumal aparezca en el documento único de identidad es *"un reconocimiento a nuestro pasado, que tuvo más tiempo aquí y que marcó nuestra idiosincrasia"*.

Uno de los maestros, y además comerciante, piensa que al poner al Tazumal en el documento único de identidad, significa para él que, *"quienes tomaron esa decisión empezaron a buscar un símbolo nacional y encontraron en el Tazumal, el símbolo más apropiado de la identidad nacional"*.

Identidad nacional como símbolo, ritual y valores

"En la Escuela nos enseñaron a defender la nación y a defender el hecho de ser salvadoreños aquí y donde sea." Así nos explica una trabajadora social que labora con comunidades en el área rural de Chalchuapa.

Además de los lugares y símbolos patrios aparecen los valores cívicos, como la lealtad a la patria y los valores morales. En este sentido, como nos dice uno de los entrevistados, hablando de la educación que recibió en la escuela: *"Aprendimos primero el respeto"*

a nuestros semejantes. En ese tiempo teníamos una clase de moral y cívica, que lamentablemente desapareció. Nosotros, cuando mi época de jovencito, a los adultos mayores les cedíamos el paso, o sea, a la acera. Si nosotros íbamos al lado de la pared, le cedíamos la acera a los señores, a las señoras y a las señoritas, por supuesto” (maestro retirado, músico y hoy comerciante).

Dicha enseñanza educativa los ha formado para que se identifiquen como salvadoreños; sin embargo, hay otros que difieren de esos valores, y afirman que el papel de la escuela ha tenido otros fines: *“Lo que te enseñan en la escuela es una inminente contradicción con la realidad [...] Aprendí en la escuela a ser sumiso, con las alas cortas, producto de una enseñanza diseñada para ser absorbido por el sistema capitalista [...] un ser que es preparado para aceptar los males de la sociedad sin ninguna esperanza de cambio...”* (hombre, estudiante universitario de casi 40 años, que creció durante y posterior a la guerra civil de la década de 1980).

Aunque una minoría de los entrevistados se autodefine como personas que no creen en lo que el Estado a través de la escuela les ha enseñado con respecto a su identidad nacional, sí utilizan muchos de los referentes que a partir de la historia nacional se enseña en las escuelas y que los hace sentirse o adscribirse como salvadoreños. Estos elementos pueden ser lugares tales como Tazumal, Panchimalco e Izalco; hechos como la batalla militar de 1885, en la cual muere el presidente guatemalteco Justo Rufino Barrios y que tuvo lugar al norte de la ciudad de Chalchuapa; y personajes como los expresidentes de El Salvador.

Un ejemplo de cómo se repite lo enseñado en la escuela es el de un maestro retirado y hoy comerciante, el cual se define como *“depositario de una cultura de fuerte mezcla nahua y española”*, asumiendo un claro discurso reproductor del proyecto del mestizaje biológico, que se edificó a partir de la construcción de los estados nacionales hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX. Así, un comerciante expresa que, *“en tanto a raza [...] el salvadoreño es bien racista, no hay mucho de color [...] entonces la raza sería mestiza...”*.

La identidad como folclore: cuando los entrevistados aluden a sentirse “salvadoreños” cuando escuchan determinadas canciones, tonadas, o cuando se refieren a las comidas “tradicionales” están haciendo uso del recurso de lo pintoresco y del folclore para trazar las características y contenidos culturalistas en donde se enmarca la salvadoreñidad. Así, por ejemplo, un maestro retirado menciona que, cuando él ejercía la docencia a nivel de primaria enseñaba, *“...inculcábamos las canciones folclóricas nuestras como ‘El carbonero’, ‘Las cortadoras’, ‘Chalatenango’ y otras melodías cien por ciento salvadoreñas”* (maestro retirado y hoy comerciante, quien militó en el sindicato del magisterio nacional).

Para un entrevistado, de profesión administrador de empresas, las comidas tradicionales y en especial las pupusas lo hacen identificarse con el ser y sentirse salvadoreño, cuando argumenta que los *“platos típicos o platillos típicos que en cierto modo [son un] símbolo de ser salvadoreño. Vaya, por ejemplo, nosotros, decir las pupusas [...] es un símbolo*

[...] *las pupusas lo hacen sentirse identificado como salvadoreño*". En abril de 2005 se emite el Decreto Legislativo No. 655, que dicta: "*Las pupusas son el plato nacional de El Salvador, en razón de su procedencia autóctona y aceptación popular, (y) con el propósito de festejar la pertenencia de este invento culinario, a la cultura del pueblo salvadoreño, declárese el segundo domingo del mes de noviembre de cada año Día nacional de las pupusas*" (D.L No.655, 1 de abril de 2005).

Los contenidos culturalistas como los arriba mencionados proporcionan a la "identidad salvadoreña" un manto desproblematizado socialmente. Es decir, las características de la salvadoreñidad son estéticas, sonoras, olfativas y gustativas. La salvadoreñidad se percibe homogénea y se desviste de todo contenido político y del conflicto.

Si bien para un grupo de entrevistados —unos diez u once— la identidad es percibida de manera descriptiva y estética; para unos pocos —tres de los diecinueve entrevistados— la identidad sí que es vista como acción, como una manera de ser, como la rebeldía. Sin embargo, los entrevistados arriba expuestos son asumidos como propios si presentan un grado de rebeldía en los hechos; por ejemplo, un entrevistado utilizó como lugar referente de identidad salvadoreña a Izalco, por ser uno de los principales lugares del levantamiento de 1932; y no a Izalco como un lugar turístico o un lugar en donde todavía vive una población indígena, como lo enseña la historia oficial.

En este caso, podría tratarse de las *identidades de resistencia*, como afirma Castoriades. Dichas identidades se dan en condiciones devaluadas por las identidades dominantes, por lo que construyen trincheras de resistencia y de supervivencia, en contraposición a las instituciones de la sociedad, que desean construir una identidad legitimadora (Castoriades, 2001: 29-30).

Consideraciones finales

Es así que, como parte de los hallazgos de la investigación, el imaginario de lo salvadoreño, como mestizo (de ascendencia indígena y española, además obviando la ascendencia africana entre otras identidades étnicas), se refuerza con lo indígena, como el alma ancestral del mito de origen. Ahí la arqueología ha jugado un papel preponderante, para que el Estado salvadoreño, retome sus hallazgos en pro de la identidad nacional. Y es en este punto, precisamente, en donde Chalchuapa, y en particular el sitio arqueológico de Tazumal, ocupa un lugar central, tomando fuerza como un "*aparato ideológico de la memoria*" (Candau, 2006:90).

Los chalchuapanecos edifican, construyen y asumen su identidad nacional salvadoreña a partir de la historia de El Salvador y de su municipio, la cual reciben en los planes de estudio que les inculcan en las instituciones educativas. Asimismo, la identidad nacional se ve reforzada con el aprendizaje y valoración del patrimonio cultural que absorben en los museos nacionales y privados. El altar y el culto cívico por los símbolos, monumentos y personajes de la patria, los obtienen de la escuela, la que junto con otras instituciones públicas y entidades privadas lo reproducen en aras de fomentar y cimentar la identidad salvadoreña. La historia local y las dinámicas sociales locales



Figura 4. Vista del templo colonial de Santiago Apóstol en Chalchuapa durante las fiestas patronales del San Roque, el otro patrono de la ciudad. Fotografía: Heriberto Erquicia, 2010.

son, en definitiva, la base fundamental en la construcción y edificación de la identidad chalchuapaneca. Así, podemos observar que la identidad local se erige a partir de sus propios hechos, personajes y monumentos locales, aunque muchas veces esa identidad transita entre lo local y lo nacional.

Un ejemplo interesante es el haber transformado y haberse apropiado de un personaje inventado de la historia oficial nacional; no sin antes fabricar una reinención histórica, pero desde lo local. Así es como surgen los “caciques” *Pampec* y *Tazumalec*, los que, según los informantes, combatieron en contra de los conquistadores españoles para defender el territorio chalchuapaneco; hecho que nunca sucedió, pero que adaptaron y retomaron basándose en una analogía del personaje de Atlacatl y su historia de combate, lucha y rebeldía en contra de los conquistadores españoles, historia que, como sabemos, fue una invención de finales del siglo XIX; y que en las décadas de 1920 en adelante retomaron con fuerza los ideólogos del Estado salvadoreño, como el mito del origen de la nación salvadoreña.

Quienes juegan un papel preponderante en la reproducción del imaginario nacionalista en los chalchuapanecos son, en definitiva, los maestros, quienes a través de la educación formal transmiten las ideas y los discursos originados desde el Estado; pero también, en el caso de Chalchuapa, los maestros son un gremio importante de líderes locales en

todas las áreas de desarrollo de la sociedad chalchuapaneca. Los maestros como agentes sociales activos de la comunidad; trabajan por mantener y reproducir la historia y las tradiciones locales, a través de diversos medios; puede ser desde la municipalidad a las asociaciones o simplemente desde el plano personal. Sin embargo, es trascendental señalar que a la historia oficial y a los discursos desde el Estado, los chalchuapanecos también los cuestionan, los discuten, los riñen, los debaten, los rivalizan en torno a los aspectos políticos, sociales, económicos, religiosos y culturales.

Aludiendo a las categorías de construcción social de las identidades que expone Castoriades (2001), para el caso de Chalchuapa, la identidad, como proyecto que el Estado salvadoreño, se elaboró desde finales del siglo XIX; y para la cual el Estado, el Ejército, las elites, los intelectuales orgánicos y demás instituciones públicas se convirtieron en los que validaron y reconocieron la identidad legitimadora, extendiendo y racionalizando su dominación, la cual trabajaron y abonaron en vistas de la homogenización. Es claro que los maestros reproducen esa identidad de proyecto; pero hasta cierto punto, pues, luego de los Acuerdos de Paz y a la luz del multiculturalismo, se genera una identidad de resistencia, que encuentra oposición a la lógica de la dominación, con lo cual los maestros no se dejan; construyen trincheras de resistencia y supervivencia ante lo establecido desde el Estado e impugnan ese imaginario forjado desde arriba.

Referencias bibliográficas

Alvarenga, Patricia. Los indígenas y el Estado: alianzas y estrategias. "Políticas en la construcción del poder local en El Salvador". En: Darío E. Euraque, Jeffrey L. Gould, Charles L. Hale et al. Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente. Guatemala: Cirma. 2004.

Anderson, Benedict. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica. 2007.

Candau, Joël. "El campo de la antropología de la memoria". Capítulo IV. En: Antropología de la memoria, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina. 2006.

Castoriades, Manuel. (2001). La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad. Vol. II, Siglo XXI Editores, S.A. de C.V., Tercera Edición. Buenos Aires, Argentina. 2001.

Concultura, Pueblos Indígenas, Banco Mundial, RUTA. Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador. San Salvador, El Salvador. 2003. Decreto Legislativo No.655, 1 de abril de 2005.

Florescano, Enrique. "La creación del Museo Nacional de Antropología". En: El Patrimonio Nacional de México II, Enrique Florescano, coordinador. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Gould, Jeffrey L. "Nacionalismo revolucionario y memoria local en El Salvador". En: Darío E. Euraque, Jeffrey L. Gould, Charles L. Hale et al. Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente. Guatemala: Cirma. 2004.

Gutiérrez Chong, "Natividad. Una revisión a las teorías del nacionalismo". En: Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano. Capítulo 1.

México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Sociales, Editorial Plaza y Valdés. pp. 35-50; 2001.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence. *La invención de la tradición*. Editorial Crítica. Barcelona, España. 2002.

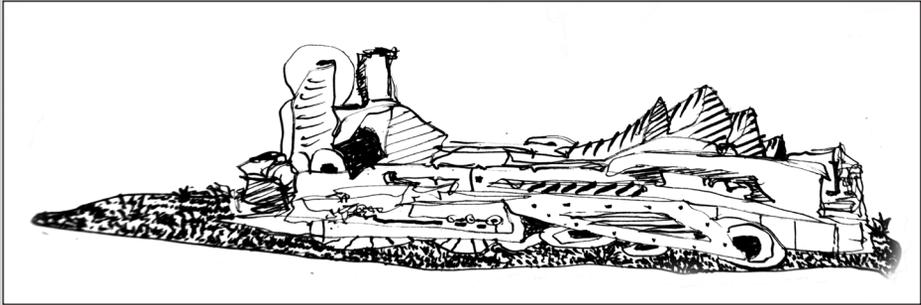
Lara-Martínez, Carlos Benjamín y Rodríguez Herrera, América. “Identidad étnica y globalización: las identidades indígenas de Izalco y Cacaopera”. En: *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Editores, Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R. Hale, Cirma, pp. 431-463. 2004.

Miller, David. *La identidad nacional. Sobre la nacionalidad autodeterminación y pluralismo cultural*. Barcelona, Paidós, pp. 33-67; 1997.

PNUD. “Identidades, cultura nacional y diversidad cultural: las dimensiones olvidadas del desarrollo humano”. En: “Informe sobre Desarrollo Humano, desafíos y opciones en tiempos de globalización, El Salvador”. 2003.

PNUD. “Informe sobre Desarrollo Humano. El Salvador. Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones”. 2005.

Tilley, Virginia. “Indígenas: los salvadoreños invisibles”. En: *El Faro Académico*, 22 de enero de 2009.
<http://www.elfaro.net/secciones/academico/20090122/academico1.asp#>



Exvotos a santos y patronos: el poder de las imágenes sagradas

Martha Marielba Herrera Reina
Antropóloga e investigadora

A manera de introducción

En El Salvador del siglo XXI, muchos cultos a imágenes sagradas, cristianas o no, son el reflejo de las necesidades espirituales, físicas y materiales de diferentes creyentes que en cualquier día del año pueden solicitarles ayuda. Estas peticiones, según registros eclesiásticos, surgieron desde el siglo XVI o el XVII a partir de los acuerdos del Concilio de Trento¹ en el que se mencionan, entre otros: la intercesión e invocación de los santos y sus imágenes; la difusión del marianismo; la devoción a los santos, ángeles y almas del purgatorio; las fiestas, romerías y procesiones. Esto implica la conformación de santuarios, conservar imágenes de Cristo, de la Virgen María y otros santos en los templos; uso del arte para instruir y confirmar la fe, en donde se utilizarían ejemplos de los santos y los milagros que se realizaron por su intercesión (Pastor, 1996. En Roselló, 1998, p. 8). De esta forma se establecen, a partir de la Iglesia-Institución, estas nuevas formas de cristianismo que se difundieron por todos los lugares conquistados por los europeos.

En la Nueva España y el Reino de Guatemala, las órdenes religiosas establecidas tuvieron, entre otras, la misión de fundar y construir templos dedicados a diferentes santos, con el fin de lograr que se llegara a la divinidad a través de las imágenes, mismas que debían servir como ejemplo de vida cristiana. Esta implantación de diversos personajes santificados, con el correr del tiempo, llegó a convertirse en cultos que se desarrollaban en espacios públicos y privados, permitiendo a los fieles tener un contacto directo con las imágenes a las que rinden cultos particulares, cada uno con sus diferentes expresiones de fe.

Estas merecen una aproximación desde la antropología. Por tal razón, este artículo pretende abordar y proponer su tipificación. En este caso, enfocada únicamente a exvotos, entendiéndolos como la materialización del hecho religioso que obliga a los seres humanos a expresar la satisfacción de la petición y cumplimiento de la promesa por un milagro ocurrido. Esto, a partir de exploraciones etnográficas realizadas desde el año 2011 al 2013 en el actual territorio salvadoreño.

¹ Concilio católico ecuménico celebrado a petición del rey Carlos V, entre los años 1545 a 1563, ante el problema religioso luterano y problemas políticos que amenazaban el reinado y a la Iglesia católica.

Promesas de fe y resolución de problemas

Desde la antropología de las creencias, el abordaje de este tipo de manifestación religiosa popular lleva a definirlo como la expresión de fe de los sectores populares a través de un complejo mundo de creencias y prácticas religiosas que ofrecen la solución a los problemas de diferentes sectores sociales; se vincula con santuarios, peregrinaciones, peticiones y gratitudes, es decir, con diversas formas de culto a los santos locales y las variadas manifestaciones de culto y de folclore.

La palabra *exvoto* viene del latín *ex voto* y significa “*por voto*”. Estas expresiones se orientan a diversas situaciones en las que los creyentes solicitan la resolución a problemas como enfermedades y epidemias, accidentes, desastres naturales, sismos, erupción de volcanes, guerras, agresiones violentas, viajes, pérdida o búsqueda de trabajo; la emigración hacia países lejanos o desconocidos; los reencuentros familiares y un sinnúmero de elementos más (García Curado, 2011). Estos objetos sirven específicamente para manifestar el agradecimiento por un don o bienestar concedido por parte de un agente poderoso de orden metasocial, hacia actores (individuales y/o colectivos) intramundanos (González, 1986). Se trata, entonces, de intercambios realizables en un comercio de fe entre lo sagrado y lo humano, donde la imagen del santo es la vía directa para obtener una respuesta o un favor sagrado que adquiere una connotación social en cuanto a un hecho comunitario que se comparte y vive con el resto de creyentes, aunque, vale decir, este universo comunitario trasciende las fronteras.

Estudios acerca de estas expresiones populares son muy escasos en El Salvador. La tipología propuesta está basada en investigaciones realizadas en México, que ofrecen una luz a la comprensión del mismo fenómeno religioso. Según González (1996), los exvotos se concentran en dos tipos:

a) es considerado un objeto de uso que ha estado en contacto directo con la intervención milagrosa, y por ello cumple una función simbólica especial, por ejemplo, un rosario, agua bendita u otros objetos considerados sagrados y que pueden resolver problemas físicos;

b) es una representación (plástica, escrita, fotográfica o pictórica) expresamente realizada para comunicar a otros el milagro. Este es el caso de la tipología que se aborda en este estudio, la que tiene elementos que pueden ser resignificados por los devotos, porque, al final de todo, es la gente misma la que los lleva a ese nivel sagrado.

Estos elementos de la religiosidad popular generalmente están alrededor de las imágenes de los santos o patronos. Estos pueden variar de tamaño y advocación; sin embargo, siempre están llenos de flores, objetos personales y velas, que están dispuestos a sus pies, en los laterales o en la misma imagen, y que son el signo de los milagros otorgados por aquellos. Hay algunas imágenes que son más populares que otras. Entre ellas, vemos a San Judas Tadeo (patrono de los imposibles), la virgen de Guadalupe y el Santo Niño de Atocha, estos se vuelven un canal que permite la relación íntima entre la divinidad y el ser humano. El culto a una imagen determinada proporciona, aparentemente,

cierta cohesión y solidaridad social. Además, los devotos experimentan un espíritu comunitario; un sentimiento de gran solidaridad e incluso de igualdad y proximidad social. Estos espacios de prácticas rituales se ven envueltos en el plano social y cultural, en ocasiones también con lo nacional y económico. Estos ritos desempeñan un papel de enlace entre lo sobrenatural y lo divino; lo humano y lo práctico (Portal; en Fernández Poncela, 2009).

Castilla retoma de Prat (2011) que en estas expresiones, existen tres constantes que se repiten en todos los exvotos:

- a) Un individuo que en circunstancias difíciles promete un regalo a la divinidad a cambio de la obtención de un favor.
- b) El individuo, por convencimiento empírico o psicológico, considera que la divinidad ha satisfecho su petición.
- c) El individuo ofrece ceremonialmente el regalo prometido, haciendo constar públicamente que ha cumplido su voto. Así, ofrecido el exvoto, el individuo considera que ha liquidado sus deudas con el ser sagrado y pone fin al pago al que voluntariamente se había comprometido.

Los exvotos dan a conocer las peticiones y favores recibidos por los santos. Estos tienen un esquema fijo: datos personales del oferente, relato escueto del motivo del exvoto, referencia a la persona que realiza la súplica, fecha exacta de la ejecución del exvoto, ser sobrenatural a quien se dirige la invocación de auxilio, fórmula de petición, explicitación del favor recibido, lugar donde transcurren los hechos² Cada uno de ellos ayuda a comprender diferentes elementos de los sectores sociales que los solicitan, motivos de petición, sacrificios realizados, temporalidad y ubicación del hecho religioso.

Fernández Poncela identifica que este universo religioso, además, adquiere una connotación social. Estas prácticas proporcionan una aparente cohesión y solidaridad social. Además, los devotos experimentan un espíritu comunitario; un sentimiento de gran solidaridad e incluso de igualdad y proximidad social. Muchas veces las vemos más fácilmente en cultos públicos de mayores dimensiones, por ejemplo, las peregrinaciones a centros religiosos, como iglesias y grutas. Aquellos se ven envueltos en el plano social y cultural, así como también en el económico. Estas formas de búsqueda de ayuda en algunas ocasiones surgen ante carencias y necesidades de salir adelante, en la sanación de una enfermedad, entre otras. En cualquiera de los casos, los creyentes practican rituales que desempeñan un papel de enlace entre lo sobrenatural y lo divino; lo humano y lo práctico. Son parte de la reproducción social, un mecanismo de suma e inclusión (Portal; en Fernández Poncela, 2009: 93). En este sentido, el vínculo comunitario religioso se fortalece al compartir y reproducir estas expresiones religioso- culturales, que muchas veces han sido transmitidas de generación en generación y que adoptan nuevas formas con el paso del tiempo. Estas se vuelven válidas desde el momento en que la comunidad las reproduce.

² Texto en línea, tomado de: Diccionario de mitos y leyendas. Equipo NAYa. <http://www.cuco.com.ar/exvotos.htm>

Lo que acá se propone tiene como base el estudio realizado en México por el investigador Jorge A. González (1986), denominado “Exvotos y retablitos, religión popular y comunicación social en México”. Por la realidad social puede aplicarse esta tipología y generarse una aproximación a la temática de los exvotos en El Salvador.

Propuesta de tipología de exvotos en El Salvador

Tomando en cuenta los aportes de diversos investigadores de la temática de la religiosidad, para el caso de El Salvador, se encuentran exvotos que son comunes al resto de la región centroamericana y que son el testimonio de los milagros realizados por los santos a los que se acude. Sin embargo —como se mencionó anteriormente—, cualquier objeto puede llegar a convertirse en un exvoto. De esta forma, se pueden encontrar los siguientes:

a) *Milagritos*: objetos a escala figurativos de la gracia obtenida (partes anatómicas o figuras humanas, casas, animales, vegetales, vehículos, flores, otros), generalmente hechos de metal, cera y otros materiales, dependiendo de lo solicitado.

En El Salvador, la mayoría de estos milagritos son de materiales como la cera y el metal. Generalmente se los ubica en dos espacios dentro de los santuarios; uno de ellos lo comparte con la imagen del santo; algunos los cuelgan o los ponen en las vestimentas de los santos; los cuelgan o colocan en sus manos. Esto en el caso que se les permita esa cercanía; si no es así, las imágenes anatómicas de cera son colocadas en canastas a los pies de la imagen o son consumidas por el fuego en los muebles metálicos destinados a las velas.

Los milagritos de cera son retirados de las imágenes, pues así lo dispone el párroco encargado de la iglesia, mientras los metálicos se mantienen en los lugares que los petidores los han colocado. Muchos



Figuras 1 y 2. Milagritos de cera y metal, asociados a sanaciones



Figuras 3 y 4. Milagritos colgados en la imagen de la Virgen María y exvotos de cera a la venta en las afueras de la iglesias. Fotografía: Academia Salvadoreña de la Historia.2012.

ejemplos de estos últimos pueden verse en diferentes templos católicos del país; entre ellos, los registrados en Conchagua, Ereğuyquín, Juayúa y Concepción Batres.

b) *Resignificados*. Estos resaltan elementos representativos de diversos materiales, que varían de formas y tamaños, entre ellos, diplomas o títulos (por logros académicos), gorras, camisetas deportivas, ramos de novias o quinceañeras (por alianzas matrimoniales o cumplimiento de los quince años de edad), ramos de flores plásticas, muletas o aparatos ortopédicos o médicos, yesos, vendas elásticas (por sanaciones), entre otros.

Cada uno de ellos tiene un significado particular, especial para quien lo ofrece como agradecimiento. Por esto, no es sencilla su interpretación. En ese caso, debe (si es posible) entrevistarse al creyente para comprender dicho significado. En el registro fotográfico, una de las muestras más representativas fue encontrada en la basílica Sagrado Corazón, en el centro de San Salvador; uno de los altares con mayores exvotos allí es el de San Judas Tadeo, que concede milagros “imposibles”. Otras se encuentran en los altares laterales de la misma iglesia, así como en Chalatenango y otras en el territorio salvadoreño. Las diversas expresiones van desde gorras de policía, medallas, pulseras y ramos. Cada uno de ellos fundido en un universo donde lo subalterno está presente; además, son objetos que han pertenecido a la persona por la que se le solicita el milagro a la imagen sagrada.

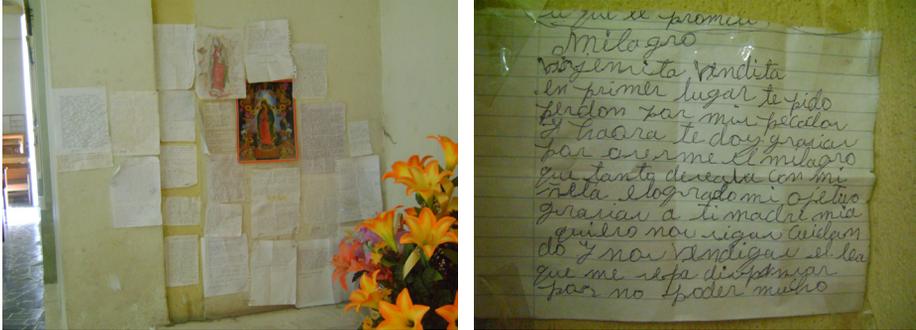


Figuras 5 y 6. Objetos personales como medallas, camándulas y ramos son ofrecidos a los santos como pagos o peticiones por el milagro recibido. Fotografías: Marielba Herrera Reina. 2011.

c) *Discursivos*. Son los objetos en los que se alude al milagro de manera escrita o gráfica en una base de papel, mármol, plástico o resina.

Generalmente, es común encontrarlos en grabados sobre mármol o piedra, así como cartas o frases escritas manualmente sobre papel común. En la zona norte de El Salvador, se ha podido registrar un sinfín de cartas personalizadas que agradecen a los diferentes santos que se encuentran resguardados en los templos. El contenido de la escritura refleja una relación personal y directa con el santo, siendo este el canal directo de agradecimiento. Sin embargo, hay templos que presentan estos exvotos gráficos en los que los creyentes dibujan lo que están agradeciendo o a los santos a los que acudieron para obtener el milagro, por ejemplo, en una página de papel dibujaron un pie, porque el niño había sido sanado gracias a san Jerónimo Doctor; en el papel, el niño agradece por

medio de la imagen del área sanada por el milagro. Este podría ser una variante de los antiguos exvotos en lámina que según algunos entrevistados se realizaban, pero que con el tiempo se perdió esa práctica. Muchas de las cartas son escritas en papeles sencillos rayados de cuaderno o libretas. Esto evidencia la condición social donde surgen estas peticiones.



Figuras 7 y 8. Exvoto de la Virgen de Guadalupe y una carta personalizada a la Virgen María. Fotografías: Marielba Herrera Reina. 2011.

d) *Festivos*. Estos son los exvotos relacionados con danzas u ofrendas de palabra como pago por los favores recibidos. Claros ejemplos de ellos se ubican en la zona oriental, donde se realizan danzas en agradecimiento por salud, bienestar económico, viajes migratorios, lluvias y abundancia de las cosechas. Para último este caso, la Danza de los Tabales realizada a san Benito de Palermo, personaje que con el tiempo llegó a ser un icono del mulato campesino de la zona oriental del país, en la que los que obtienen el milagro de las lluvias y las cosechas están comprometidos a bailar al menos una vez al año esa danza, porque este pago es el reconocimiento del milagro de la abundancia. También, el mismo santo negro es buscado para sanar a la población infantil de enfermedades propias de la edad, entre otras peticiones que le hacen. Esto adquiere una connotación no tan sagrada como las otras, pues esta se realiza a las afueras de la iglesia, en donde las personas se reúnen para bailar al ritmo de instrumentos de cuerda. Otro ejemplo son las “ofrendas de palabra”, en las que, en una fecha especial, son llevadas al santo invocado para recibir los favores solicitados. Este tipo de exvoto, hasta el año 2011, solamente se ha registrado en la zona oriental. Sin embargo, esto no quiere decir que este tipo de expresión religiosa popular no se esté practicando en otros lugares de las diferentes zonas del país.



Danza de los Tabales se realiza por petición por la buena cosecha y como agradecimiento por los milagros recibidos y ofrendas de palabra a San Benito de Palermo. Ereguayquín. Fotografías: Marielba Herrera Reina. 2012.

e) *Orales*. Estos se refieren a los que se realizan en fiestas dedicadas a los patronos de los pueblos y ciudades. Entre ellos, se realizan rezos, misas y novenarios. Si bien estos no son parte de una expresión material, son muy comunes en el país, sobre todo cuando están relacionados con una catástrofe natural. En ese sentido, se pueden identificar muchas “misas juradas” o “novenarios jurados”, que abarcan poblaciones enteras y que se transmiten de generación en generación. Un ejemplo de ello es la “Jura a la Virgen del Rosario”, en el occidente del país, que tiene que ver con la peste de cólera morbo que afectó al país a finales del siglo XIX, en la que se le pidió que no siguiera afectando a Nahuizalco. Desde entonces, cada mes de octubre se sigue jurando la misa.

f) *Mágicos*. Estos son el resultado de la fusión de creencias y prácticas de magia y cristianismo. También se generan en sectores subalternos. Están orientados a patronos populares como Macario Canizález, Trema Adonai, el Hermano Simón, entre otros, que han surgido un contexto social similar como personajes que beneficiaban a su comunidad y que con el correr del tiempo llegaron a convertirse en patronos populares a los que les rinden cultos particulares. Estos se realizan en santuarios asignados por sus creyentes; pueden ser templos o tumbas, tal como se registró con el santo popular Macario Canizález, para el que los agradecimientos pueden ser: la serenata que ofrecen y las ofrendas como puros, alcohol, comida, flores y velas, por mencionar algunos ejemplos.



Ofrendas de puros y flores en la tumba de Macario Canizález. Fotografías: José Heriberto Erquicia. 2010.

Significados diversos: expresiones de fe

Estas expresiones tienen un valor histórico y cultural, en el que se reflejan condiciones de vida; ofrecen un testimonio muy valioso para el conocimiento de la historia, la cultura y la religiosidad popular del lugar donde se ubican; transmiten información sobre creencias y prácticas que entrarían dentro del imaginario colectivo en la búsqueda del bienestar físico y social (Castilla, 2011). Ya sea de una forma u otra, el exvoto socializa *“los temores, las carencias, las penurias y los posibles modos de solución que forman parte cotidiana de la vida de las clases subalternas y, asimismo, permite proyectar*

las aspiraciones y utopías concretas de tales clases” (González, 1996). Es decir, que generalmente van a estar asociados a los sectores populares más bajos; y se adquieren las especificaciones de lo divino y humano como objetos de poder sagrado, porque son las clases dominadas y subalternas de la sociedad las que compran o materializan estos objetos, que son colocados en los santuarios donde pueden encontrar a los santos o las imágenes de las que son creyentes.

En el caso de El Salvador, no se encuentran datos de cómo y cuándo aparecen estas representaciones comunicativas de poder con la divinidad. Sin embargo, existen registros de milagros de sanaciones relacionadas con el Señor de Esquipulas desde la época colonial. Posteriormente, en documentos eclesiásticos hay alusiones a milagros colectivos como los expuestos en el tipo de exvoto oral. Según algunas entrevistas realizadas, se menciona que anteriormente, quizá hace unos 50 años, sí existían exvotos pictóricos o retablos pequeños como los que se encuentran en México o Guatemala, que ofrecían una imagen en láminas metálicas de forma visual y escrita de los milagros recibidos.

González (1996) afirma que *“lo que se desea en los exvotos populares es siempre un objeto o valor concreto, ligado a la subsistencia social y biológica elemental (cosechas, trabajo, salud, animales, libertad física, etc.) y a la vida cotidiana del pueblo/clases”*. Cada una de las peticiones está siendo abordada desde lo cotidiano, desde lo individual a lo colectivo; los espacios para desarrollar estas expresiones deben ser establecidos por los creyentes, con los materiales que ellos crean convenientes para realizar el pago humano en el universo del comercio divino.

Dentro de esa concepción, la relación con el santo elegido por los milagros que antes han recibido adquiere una connotación no solo divina, sino humana. En ese sentido, el devoto debe estar pendiente de la complacencia al santo; tener mucho cuidado de no molestarlo. Por ello, se le debe pedir permiso para obtener el favor o milagro de otro santo, para que los celos de este no le niegue futuras ayudas solicitadas. En este caso, se puede mencionar a san Judas Tadeo. Quienes lo veneran, deben acudir a él porque es el santo de las causas perdidas. Si su devoto busca a otro santo, debe pedir permiso para que los celos no lo alejen nunca y pueda seguir pidiéndole ayuda cuando lo necesite.

Otro caso es el de san Benito de Palermo, en el que cuentan sus creyentes que si no se realiza la Danza de los Tabales como se le prometió no hay buenas cosechas en ese año; o si es algo más personal, quien no danza está predispuesto a que sufra de temperatura alta como castigo por haberse negado o por haber incumplido la promesa.

De una u otra forma, las expresiones sociales, culturales, económicas y religiosas del mundo subalterno están presentes en la religiosidad popular. El estudio de la fenomenología permite trascender lo que a simple vista podría tratarse de un pago por algo recibido. En este caso, la cercanía de los mundos sagrado y profano abre un espacio próximo a los discursos y lenguajes empleados ante un momento de crisis, del tipo que sea; pero que genera un intercambio simbólico entre el ser humano y la divinidad. Esto implica una promesa que se debe cumplir, para que, si el petidor vuelve a necesitarle,

esté a disposición de lo que solicite, pues anteriormente esa deuda ya fue saldada por el intercesor o la imagen seleccionada por el creyente, pues al final se resume en una condición de fe, donde creer permite tener acceso a un comercio sagrado y personal que solventa las necesidades materiales o espirituales de los males que los aquejan.

CUADRO RESUMEN DE TIPOLOGÍA DE EXVOTOS PARA EL SALVADOR

Tipos	Descripción
Milagritos	Son producidos con cera o metal, generalmente son partes anatómicas (brazos, cabezas, piernas, manos) o figuras humanas (cuerpo entero), casas, animales, vegetales, vehículos, entre otros.
Resignificados	Son de diversos materiales, que varían de formas y tamaños, entre ellos, diplomas o títulos (por logros académicos), de gorras, camisetas deportivas, ramos de quinceañeras o novias (por alianzas matrimoniales o cumplimiento de los quince años de edad), ramos de flores plásticas, muletas o aparatos ortopédicos o médicos, yesos, vendas elásticas (por sanaciones)
Discursivos	Son escritos o gráficos realizados en una base de papel, mármol, plástico o resina.
Festivos	Se refiere a danzas u ofrendas de palabra como pago por los favores recibidos.
Orales	Expresiones realizadas en fiesta dedicadas a los patronos de los pueblos y ciudades, entre ellos, rezos, misas y novenarios, “misas juradas” o “novenarios jurados”, entre otros.
Mágicos	Se generan a partir de la fusión de creencias y prácticas de magia y cristianismo, estos pueden ser serenatas que ofrecen a los patronos y santos, así como ofrendas como puros, alcohol, comida, flores y velas.

Referencias bibliográficas

Castilla V, C. “Rezar para sanar: el recurso mágico-religioso en la búsqueda de la salud”. *Revista de Humanidades*, 18, p. 109 - 124. España. 2011.

Fernández P, A. “La religiosidad popular en la globalización. *Anales de antropología*”. No. 43. Unam. México. 2009.

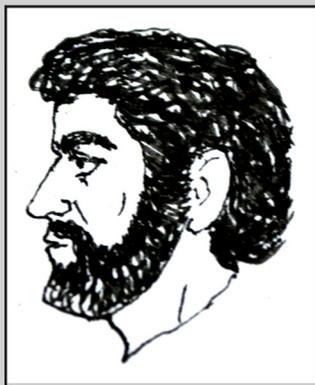
García C, A. “Exvotos. El arte religioso popular. Acalí”. Barcelona. 2011.

González, A. “Exvotos y retablos. Religión popular y comunicación social en México. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas”. México. 1986.

González, A. “Una mirada oblicua a la religión popular en México: retablos y santuarios entre la cultura y el poder”. Cuadernos de Mass culturas. Universidad Iberoamericana León. México. 1996.

Roselló, E. “La cofradía de negros: una ventana a la tercera raíz”. El caso de San Benito de Palermo, México: Tesis de Licenciatura para la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM. 1998.

Sarnago, E. “Promesas y ofrendas religiosas: los exvotos”. En *Diccionario de Mitos y Leyendas*. Equipo NAYA. Consultado en: <http://www.cuco.com.ar/>. 2011.



El sitio arqueológico Cinacantan. Primer levantamiento indígena en Cuscatlán

*Francisco Roberto Gallardo Mejía
Arqueólogo
Secretaría de Cultura de la Presidencia
Academia Salvadoreña de la Historia*

Sin duda alguna, la conquista del peñol de Zinacantán por los españoles marcó el paroxismo de la resistencia de los denodados guerreros cuzcatlecos (Lardé y Larín, 2000).



Introducción

Cinacantan es uno de los sitios arqueológicos históricos más importantes y representativos en El Salvador. Su relevancia no solamente radica en que aquí ocurrió una de las batallas mejor documentadas entre españoles y nativos en nuestro territorio, sino también en que este acontecimiento puede considerarse como el primer levantamiento indígena en Cuscatlán. El lugar exacto donde ocurrió esta batalla fue olvidado y se mantuvo desconocido para los investigadores hasta que fue identificado en el año 1999 en un peñón sobre la cordillera del Bálsamo, municipio de Tamanique. Tal y como lo afirma Lardé y Larín (2000), conocer la ubicación exacta del antiguo pueblo y fortaleza de Cinacantan es de vital interés en la reconstrucción histórica y los orígenes de la nacionalidad salvadoreña.

El sitio consiste en una formación rocosa arqueológicamente registrada como el peñón de Cinacantan y cartográficamente conocida como cerro Redondo, siendo este el lugar donde se agruparon varios pueblos pipiles que se defendieron contra el Ejército español comandado por Diego de Alvarado, primo del Adelantado Pedro de Alvarado. Los rasgos arqueológicos se extienden por tres kilómetros hacia el noroeste donde se encuentran grupos arquitectónicos ubicados en las planicies sobre las mesetas. Hasta la fecha se han identificado seis sectores con un total de 44 estructuras, aunque se evidencian muchas fundaciones que probablemente fueron parte de edificios domésticos y que no se incluyeron en el mapa que aparece en este estudio, por lo que en esta área podría haber más de cien estructuras arqueológicas. Hasta la fecha de elaborar este documento, Cinacantan es el sitio más extenso que se ha registrado en la cordillera del Bálsamo.

Este lugar no solamente es importante por su historia y relevancia arqueológica, sino también por el potencial turístico que presenta. La imponente ubicación en las mesetas sobre la cordillera hace de Cinacantan un sitio especial desde donde se aprecia el entorno montañoso y hacia el sur el océano Pacífico. La constante y creciente afluencia turística en la zona, especialmente a las playas cercanas como La Libertad, El Tunco y El Zonte, hacen que este sitio arqueológico deba convertirse en un futuro parque arqueológico singular, entre otros lugares del país, y de esta forma atraer a visitantes y expandir la actividad económica desde la costa hacia las montañas en el interior.

Cinacantan debe ser investigado, pero también protegido. Actualmente los terrenos donde se encuentran los rasgos culturales pertenecen a varios propietarios privados. Es necesario delimitar el área donde se encuentran los vestigios arqueológicos e iniciar gestiones para que sea adquirido y garantizar su protección, especialmente ahora que muchos empresarios con negocios en la playa están comprando terrenos en la cordillera del Bálsamo para desarrollarlos, por lo que futuros proyectos pueden afectar negativamente el lugar.

A pesar de la poca investigación realizada en este sitio, su importancia es sobresaliente y se convierte en un lugar único en nuestro país, ya que simboliza la resistencia indígena y la implacabilidad española para imponer el nuevo orden occidental. La derrota cuscatleca en Cinacantan es uno de los marcadores en la dominación española en el territorio que ahora es El Salvador.

Ubicación

El sitio arqueológico Cinacantan se ubica en la cordillera del Bálsamo, a unos 5 km al sur de Tamanique, departamento de La Libertad, a una altura promedio de 460 msnm. (figuras 1 y 2). Las coordenadas del cerro Redondo, o peñón de Cinacantan, al extremo sur del sitio son: 13°32'29.83"N, 89°23'30.55"O. Los restos arquitectónicos se extienden sobre las mesetas entre los lugares actualmente conocidos como cerro Redondo, Pueblo Viejo y Tarpeya. Para llegar al sitio se toma la carretera del litoral hacia el oeste del puerto de La Libertad, y en el kilómetro 43 se toma la calle pavimentada hacia el norte que se dirige al pueblo de Tamanique. Después de unos 6 km, se puede ver el cerro Redondo al oeste de la calle pavimentada. El acceso es posible caminando desde la calle

pavimentada o por vehículo, tomando el desvío hacia el oeste cerca del caserío Tarpeya. Las estructuras prehispánicas se encuentran en grupos separados, extendiéndose en un área de 3 km hacia el noroeste del cerro Redondo hasta el norte del cantón y caserío Tarpeya. Estos grupos arquitectónicos han sido denominados como sectores, ya que se considera que todos forman parte del mismo sitio.

Identificación y registro del sitio

La identificación de este sitio arqueológico como el lugar donde ocurrió el levantamiento indígena mencionado en los documentos históricos era punto de debate entre varios investigadores; y coincido con Lardé y Larín cuando dice: “*La ubicación exacta del antiguo pueblo y fortaleza de Zinacantán o ‘la ciudad del murciélago’..., es de vital interés en la reconstrucción del proceso de la conquista española y orígenes de la nacionalidad salvadoreña*” (Lardé y Larín, 2000:110). El mismo autor se apoya en los documentos históricos (Relación Marroquín 1532) donde se incluyen los pueblos de encomienda que entregaban tributo a los vecinos de la villa de San Salvador, determinando así la ubicación “por la Costa del Bálsamo” y llegando a la conclusión de que el sitio se encuentra a 6 km al suroeste de Chiltiupán, en la circunscripción del caserío Sinaca (Ibid). Evidentemente, Lardé y Larín se basa en el topónimo del caserío para relacionar *Sinaca* con Cinacantan.

Amaroli (1991) determina que el pueblo de Zuacancán, que aparece en la Relación Marroquín, es el mismo que Cinacantan; y también menciona acertadamente que Cinacantan se ubica en la cordillera del Bálsamo, más específicamente “*en una zona en los alrededores del puerto de La Libertad, en el extremo oriente de la Costa del Bálsamo*” (Amaroli, 1991:69). Este autor se basa en las distancias presentadas en leguas que aparecen en la *Relación Marroquín* y en las descripciones del lugar en el mismo documento.

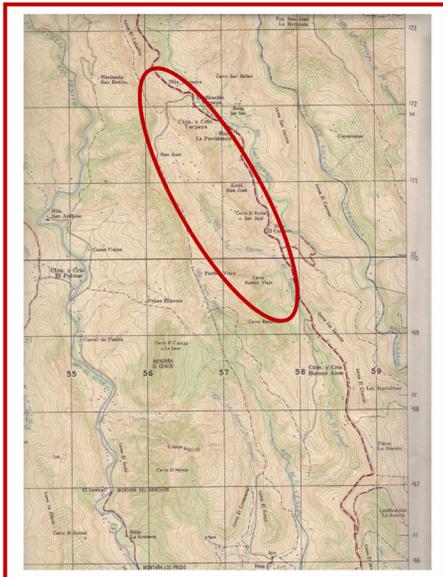


Figura 1. Ubicación del sitio Cinacantan, dentro del óvalo

En el año de 1999, en base al conocimiento que algunas personas en Tamanique todavía llaman “*Cinacantan*” al lugar donde se encuentra el cerro Redondo, los investigadores Fowler, Gallardo y Hamilton realizamos una visita al sitio, observando dos grupos de estructuras e identificando el cerro Redondo como el peñol donde ocurrió el levantamiento indígena mencionado en los documentos (Gallardo, 2010:110). Posteriormente, en el año 2000 el autor realizó cinco visitas al sitio, elaborando el mapa que aparece en este documento.

En octubre de 2005, el autor presentó la ponencia titulada: “El peñol de

Cinacantan: primer levantamiento indígena en El Salvador”, durante el Primer Congreso Centroamericano de Arqueología en el Museo Nacional de Antropología Dr. David J. Guzmán. Posteriormente, a finales del mismo año, se dio a conocer el sitio en una breve publicación en la revista Fiestas Patronales de Tamanique, donde se describe y explica el sitio arqueológico Cinacantan como el lugar donde ocurrió el levantamiento indígena (Gallardo, 2005), presentándose después esta información a la gente de Tamanique durante sus fiestas patronales.

Cinacantan es incluido por Erquicia (2008), en su documento titulado “Proyecto de registro y reconocimiento de sitios arqueológicos históricos de El Salvador”, identificando este sitio como el lugar donde ocurrió el levantamiento indígena. En este documento también se menciona que el levantamiento indígena ocurrió en 1538 (Ibid:24), una fecha incorrecta, ya que la batalla se dio poco tiempo después de haberse fundado la villa de San Salvador en 1528 (Ministerio de Educación, 1994:81); y el territorio de Cuscatlán ya tenía varios años de haber sido pacificado para 1538.



Figura 2. Ubicación de sitio Cinacantan, dentro del óvalo.

La cordillera del Bálamo

El sitio arqueológico Cinacantan se encuentra en la cordillera del Bálamo. Esta región de El Salvador se llama así por la resina que se extrae del árbol del mismo nombre (*Myroxylon balsamun*). Desde tiempos prehispánicos, este producto se usaba para fines curativos y era comercializado extensamente. Durante la época colonial española la resina y corteza del bálsamo eran exportadas al Perú y posteriormente a otros lugares, incluyendo Europa. Aunque todo el bálsamo se producía en la cordillera salvadoreña, este producto llegó a conocerse como “bálsamo del Perú”, ya que era en este lugar suramericano donde se almacenaba antes de llegar a su destino final.

La cordillera del Bálsamo es parte de una formación geológica que inicia a unos 12 km al este de Punta Remedios y va hacia el oriente, pasando al sur de San Salvador, hasta el volcán de San Vicente, desapareciendo en el valle del río Jiboa. La cresta principal o “cumbre” está en el norte, orientada este-oeste; y en ese lado hace un abrupto declive hacia el norte hasta la “Fosa Zapotitán-Olomega”, denominada así por Williams y Meyer-Abich (1955). El declive hacia el sur es menos drástico, llegando hasta el océano Pacífico en Sonsonate y La Libertad. La altura máxima se encuentra en la cumbre, al sur de Jayaque, con 1.500 msnm. Desde Santa Tecla, hay accesos que comunican los pueblos de Cuisnahuat, Ishuatan, Teotepeque, Chiltiupán y Tamanique, hasta llegar a la costa.

Gierloff-Emden (1976) divide esta cordillera en un sector oriental y otro occidental. El sector occidental inicia al este de Punta Remedios y termina en la playa San Blas, en el departamento de La Libertad. El municipio de Tamanique se ubica en la parte sureste del sector occidental. Las tierras que constituyen la cordillera son tobas andesíticas, brechas, lavas, rocas de filón y tobas fundidas cuyos espesores oscilan entre 30 y 300 m. Estas confirman la actividad tectónica que todavía predomina en la región (Ibid).

Estudios geológicos recientes (Lexa et al., 2011) han determinado que esta cordillera (Formación Bálsamo) se formó por la actividad de dos grandes estrato-volcanes basálticos-andesíticos hasta andesíticos: Panchimalco y Jayaque. Consisten en zonas con facies que van desde flujos de lava y brechas epiclásticas volcánicas gruesas de la zona proximal, brechas epiclásticas volcánicas/conglomerados de la zona media hasta los conglomerados volcánicos epiclásticos y areniscas de la zona distal. La región donde se encuentra Tamanique se formó con la formación del estrato-volcán de Jayaque hace aproximadamente 1.5 y 2.6 millones de años, y se compone de lavas andesíticas, tobas y brechas/conglomerados, representando los restos del estrato-volcán. La caldera de este rasgo se conoce como la Formación Cuscatlán (Ibid).

Los cultivos principales en esta zona son maíz y frijol como sustento básico para la mayoría de la población, aunque también se cultivan hortalizas y frutas. En las partes altas se cultiva café que, en el mejor de los casos, es exportado. Algunas familias se dedican a la crianza de ganado porcino y aves de corral. La crianza de ganado vacuno ocurre en menor cantidad. Recientemente, algunas playas en la costa de esta cordillera se han convertido en polos turísticos debido a la calidad de olas para practicar el *surf*. Las formaciones rocosas que llegan hasta la playa y a veces entran al mar, así como los ríos que desembocan en esta parte del Pacífico, han formado “puntas” de piedras que generan algunas de las mejores olas en el mundo para practicar este deporte.

Uno de los problemas ambientales más graves que sufre la cordillera del Bálsamo actualmente es la tala de sus bosques para sembrar maíz y frijol, usando el método milenario de roza y quema. Cada año se pueden apreciar grandes áreas completamente deforestadas que no habían sido intervenidas anteriormente. La topografía agreste y la naturaleza rocosa del suelo hacen que la erosión lave la capa de tierra fértil y que termine en las quebradas y riachuelos hasta llegar al mar. Este fenómeno puede apreciarse todos los inviernos cuando el agua del mar cambia de color debido a la cantidad de

sedimentos depositados por los ríos. Otro problema grave es el crecimiento turístico, que con el tiempo no será ambientalmente sostenible. La cantidad de turistas, así como la construcción de hoteles y diferentes tipos de negocios en playas como El Tunco y El Zonte, están contaminando considerablemente el medioambiente sin medidas de regulación. Esto incluye desechos sólidos y la contaminación de los mantos acuíferos.

Investigaciones anteriores y antecedentes históricos

La cordillera del Bálsamo ofrece un gran potencial arqueológico. Debido a su ubicación y geografía es una región que presenta sitios con un alto grado de preservación y que no han sido dañados por actividades antrópicas. Hasta la fecha, la Dirección de Arqueología de la Secretaría de Cultura tiene registrados 25 sitios arqueológicos ubicados dentro de la cordillera (Escamilla, 2011). A continuación se incluye un listado de antecedentes históricos y las investigaciones realizadas en la zona, que incluye la parte occidental de la cordillera del Bálsamo.

- En 1522, el navegante español Andrés Niño viaja por mar frente a la costa del Bálsamo y la llama “la del rostro fragoso”. Esta es la primera incursión española al territorio.
- En 1853, el periodista y arqueólogo-etnólogo Ephraim George Squier llegó a El Salvador motivado por su interés en las migraciones pipiles. Squier hizo observaciones etnográficas y documentó un vocabulario náhuatl en Chiltiupán, departamento de La Libertad, publicando esta investigación en *The States of Central America* (1858). La llegada de este personaje al país es considerada como el nacimiento de la arqueología salvadoreña (Fowler, 1995).
- Entre 1863 y 1869, el viajero alemán Simeón Habel recorrió el sector occidental de la cordillera del Bálsamo, llegando hasta Sonsonate.
- En 1973, el arqueólogo Luis Casasola excavó varios pozos de sondeo en Jayaque (Cobos, 1994).
- En 1989 William Fowler realiza investigaciones en el Cerro de Ulata como parte del Proyecto Izalco (Fowler, 1989).
- En el año 1999, Fowler, Hamilton y Gallardo registran el sitio de Cinacantan y determinan que este fue el lugar donde ocurrió el levantamiento indígena. En junio de ese año, Gallardo realiza cinco visitas al sitio y elabora un mapa de Cinacantan con brújula y cinta métrica (presentado en este documento).
- El mismo año de 1999, Marlon Escamilla registra y documenta el sitio Piedra Herrada en el municipio de Comasagua, departamento de La Libertad (Escamilla, 1999).
- En 2001, Hamilton realiza un mapa que incluye tres sectores con estructuras arqueológicas del sitio Cinacantan, municipio de Tamanique (Hamilton, 2002).
- En 2005 y 2006, el arqueólogo Zachary Revene realiza un estudio sobre la producción de bálsamo en Atiluya, departamento de Sonsonate (Revene, 2007).
- En 2007, Méndez (2007) realiza un recorrido en un área de 400 manzanas en la Cooperativa San Isidro, registrando cuatro sitios arqueológicos. Hasta la fecha, Méndez ha registrado nuevos sitios y continúa su investigación en la zona.
- En el año 2010, Marlon Escamilla inicia su investigación en la cordillera del Bálsamo con el objetivo de registrar nuevos sitios y conocer más sobre las migraciones nahuas en la región. Las investigaciones de Escamilla continúan hasta la fecha.

Descripción del sitio

Según los documentos históricos, en la época prehispánica este asentamiento era conocido como Cinacantan o “la ciudad de los murciélagos”, ya que proviene de *cinacan*, “murciélago”, y el sufijo locativo *tan*, “en”, “ciudad” (Larde y Larín, 2000). También puede considerarse la versión de “lugar del murciélago” (Amaroli, 1991). Todavía es posible encontrar personas de edad que conocen el sitio por su antiguo nombre; y fue así como se logró relacionar este lugar con el importante acontecimiento histórico.

El sitio fue registrado por Fowler, Hamilton y Gallardo el 14 de junio de 1999. Ese mismo mes, Gallardo realizó cinco visitas en compañía de Adonai Cardoza con el objetivo de elaborar el mapa que aparece en este documento. Este mapeo se realizó con una brújula Suunto y una cinta métrica, logrando ubicar seis sectores (figura 3) orientados hacia el noroeste del cerro Redondo. Cada sector comprende una agrupación de estructuras, y los seis sectores conforman un total de 44 estructuras consistentes principalmente en montículos, plataformas y terrazas. En el año 2002, Conard Hamilton realizó un mapa con estación total de tres agrupaciones de montículos (sectores 1, 2 y 3), ubicando 23 estructuras (Hamilton, 2002).

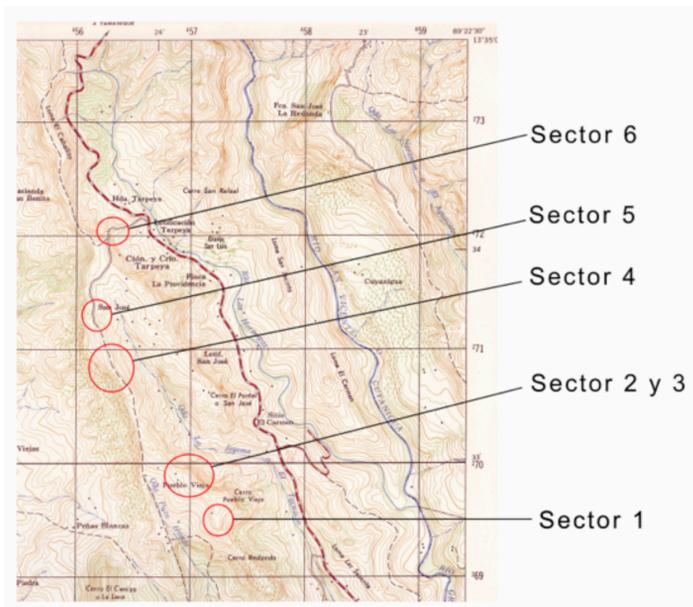


Figura 3. Agrupaciones de estructuras denominados sectores.

El mapa que aparece en este documento fue elaborado por Gallardo en 1999; y el posterior trabajo de Hamilton (2002) se tomó como referencia para incluir los tres sectores mapeados. Es necesario mencionar que el mapeo con brújula y cinta métrica presenta limitantes, especialmente en lugares agrestes con topografía dificultosa característica de Cinacantan, por lo que se recomienda realizar un mapa con estación total, que seguramente corregirá errores al presente trabajo. También es importante

aclearar que el límite norte del sitio se determinó por una pendiente abrupta y no por un recorrido del área, por lo que existe probabilidad en la presencia de rasgos culturales al norte del sector 6.

A continuación se describen cada uno de los sectores del sitio con su respectivo mapa:

A. Sector 1 (figura 4)

El sector 1 se ubica justamente al noroeste de la formación como alfarda que conecta este sitio con el cerro Redondo, lugar donde acometieron los españoles para tomar el peñol, según el relato de Peñacorba (Barón Castro, 1996). Esta es la agrupación de estructuras más cerca al peñol, y está orientada entre 330 y 350 grados al oeste del norte. El *datum* de este sector se ubicó sobre la estructura 1 con lat. $13^{\circ}32'40.84''$ y long. $89^{\circ}23'42.34''$ (Hamilton, 2002). Este sector consiste en siete estructuras agrupadas, seis de las cuales forman una plaza principal abierta hacia el lado oeste. Las estructuras de mayor tamaño se ubican al norte, sur y este (estructuras 1, 2, 4 y 6), dejando el espacio abierto al oeste. Hay dos estructuras pequeñas (estructuras 3 y 5) en el centro de la plaza y frente a las estructuras grandes ubicadas al este. Todas las construcciones siguen la misma orientación adaptada a la meseta, excepto la estructura 1, que está orientada 16 grados al oeste del norte. La estructura 7, en el extremo norte de este sector, está fuera de la plaza principal.

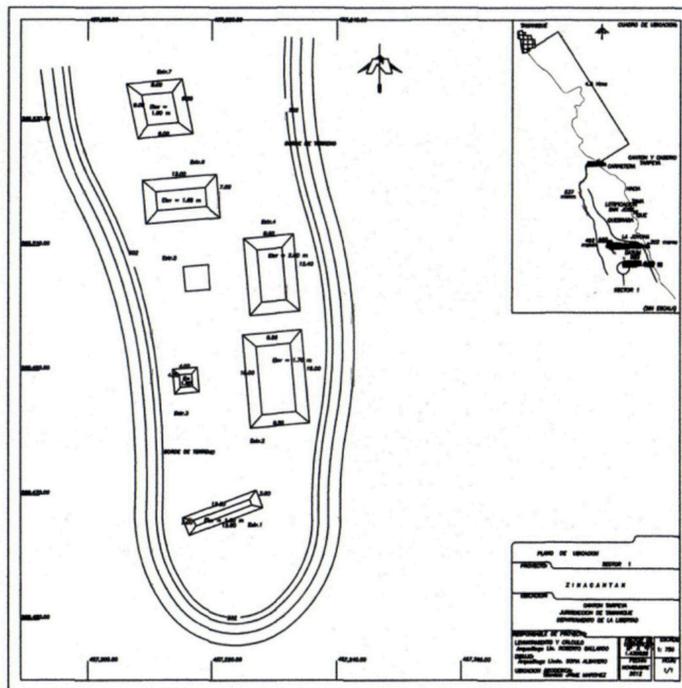
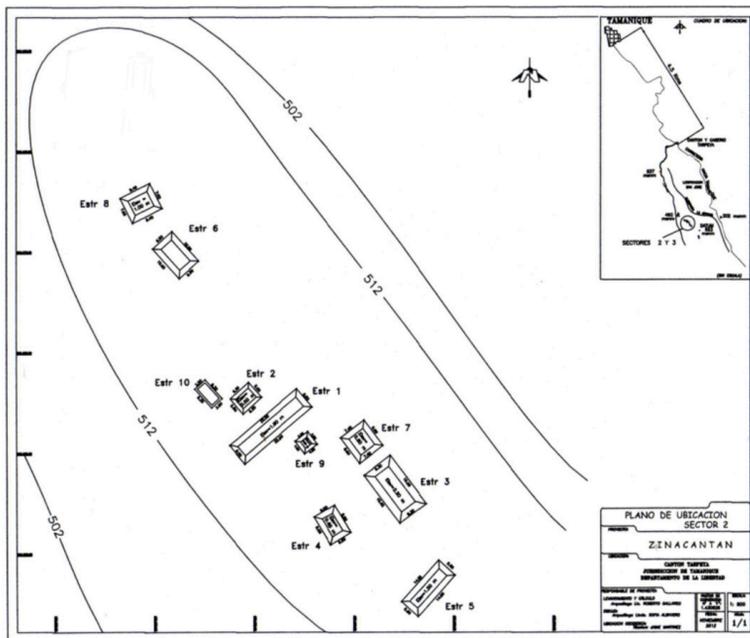


Figura 4. Sector 1. Mapa de Gallardo y Albayero.

B. Sector 2 (figuras 5 y 7).

Este sector consiste de diez estructuras y se encuentra en una meseta larga orientada noroeste-sureste a una distancia aproximada de 300 m al noroeste del sector 1, y a un kilómetro de cerro Redondo, con orientación promedio de 144 grados hacia el sur. El *datum* se ubica en la estructura 1, cerca del centro del sector con latitud norte $13^{\circ}32'53.28''$ y longitud oeste de $89^{\circ}23'50.6''$ (Ibid). La orientación de este sector es generalmente 38 grados al oeste del norte, y las estructuras siguen esta orientación o se encuentran perpendiculares 52 grados al este del norte. Seis estructuras (Estr. 1, 3, 4, 5, 7, 9) forman una plaza principal abierta hacia el oeste con las estructuras de mayor tamaño al norte, este y sur. Al extremo norte del sector se encuentra una agrupación de estructuras afueras de la plaza (estructuras 2, 10, 6 y 8).



C. Sector 3 (figuras 6 y 7)

El sector 3 se encuentra apenas a unos 30 m al norte del sector 2; sin embargo, hay una pendiente inclinada hacia el noroeste que separa los dos grupos de montículos. Este sector consiste de ocho estructuras, la mayoría ordenadas noroeste-sureste. Seis de las ocho estructuras se encuentran alineadas en el lado este del sector, formando un espacio abierto al oeste, similar a los sectores 1 y 2, aunque considero que este caso no puede definirse como una plaza.

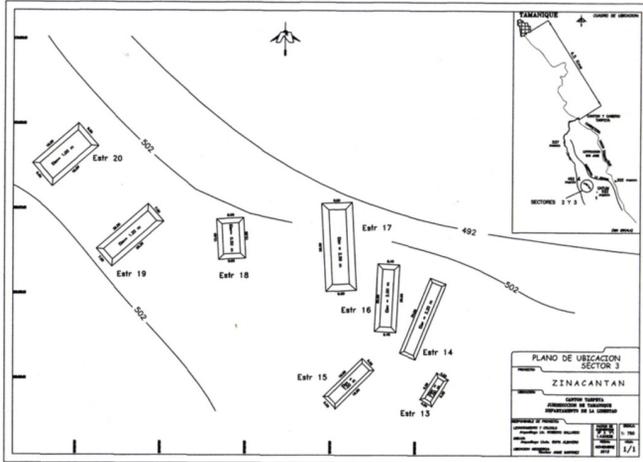


Figura 6. Sector 3. Mapa de Gallardo y Albayero.

El hecho que seis de las ocho estructuras son rectangulares y no forman una plaza formal sugiere que este sector tenía una función diferente a la de los sectores 1, 2, 4, 5 y 6.

La estructura 17 ha sido dividida por una vereda, por lo que aparenta ser dos estructuras diferentes.

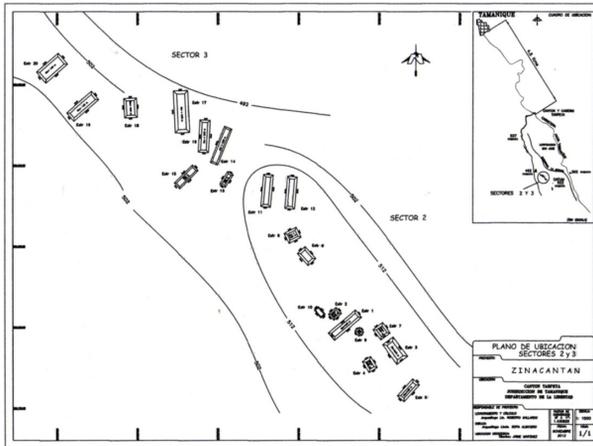


Figura 7. Sector 2 y 3. Ambos sectores están separados por una inclinación hacia el noroeste. Mapa de Gallardo y Albayero.

D. Sector 4 (figura 8)

El sector 4 se encuentra a unos 900 m hacia el noroeste (328 grados) del sector 3. Este lugar es llamado San José. Entre el sector 3 y el sector 4 se pudieron identificar

varias plataformas pequeñas construidas generalmente con una línea de piedras, probablemente estructuras domésticas que no fueron incluidas en el mapa. Este espacio es muy accidentado donde predominan dos pequeñas formaciones naturales. Este sector consiste en once estructuras entre las que se encuentra una terraza bien definida entre las estructuras 6 y 12.

Las estructuras 1, 2 y 3 forman una plaza abierta en el lado oeste, igual a los sectores 1 y 2. La estructura 1 es la construcción más grande y separa la plaza con una alineación de estructuras que continúa hacia el noroeste y que dejan un espacio abierto al lado oeste sin estructuras.

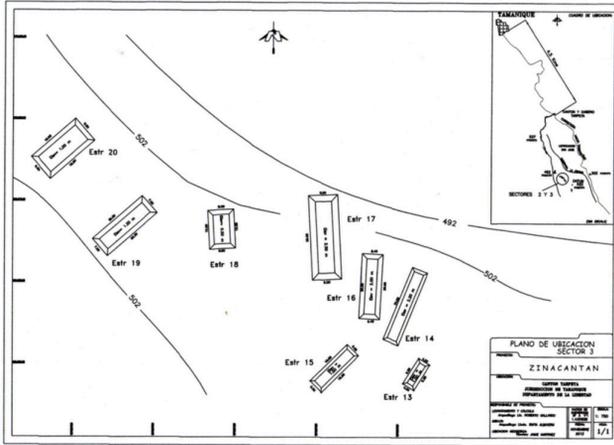


Figura 8. Sector 4. Mapa de Gallardo y Albayero.

E. Sector 5 (figura 9)

El sector 5 se ubica a unos 300 m hacia el noroeste del sector 4, pasando una inclinación hacia el norte; y está localizado en otra meseta larga orientada norte-sur. Este sector consiste de cinco estructuras. Las estructuras 1, 2 y 3 forman una pequeña plaza también abierta en el lado oeste; y las estructuras 3, 4 y 5 también dejan un espacio abierto en el lado oeste. El lado este de la estructura 5 ha sido partido por una calle vecinal que corre norte-sur.

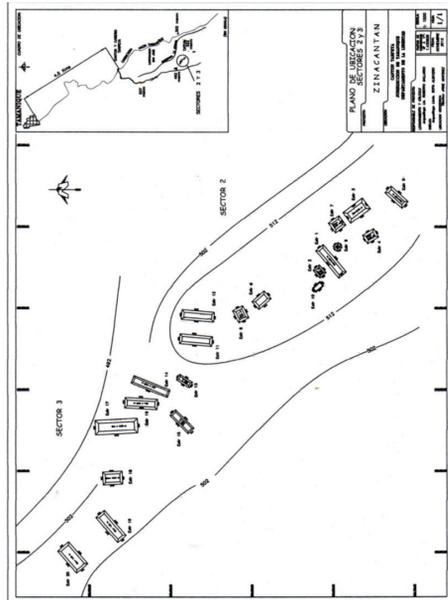


Figura 9. Sector 5. Mapa de Gallardo y Albayero.

F. Sector 6 (figura 10)

Este sector es el último mapeado en esta temporada de 1999, y parece ser la última agrupación arquitectónica a más de 3 km hacia el noroeste del cerro Redondo. Consiste en tres estructuras, dos de ellas largas y el extremo noroeste de la estructura 3 ha sido cortado por una calle. Una visita posterior por el autor y David Messena el 30 de abril de 2013 confirmó la existencia de más estructuras en este sector.

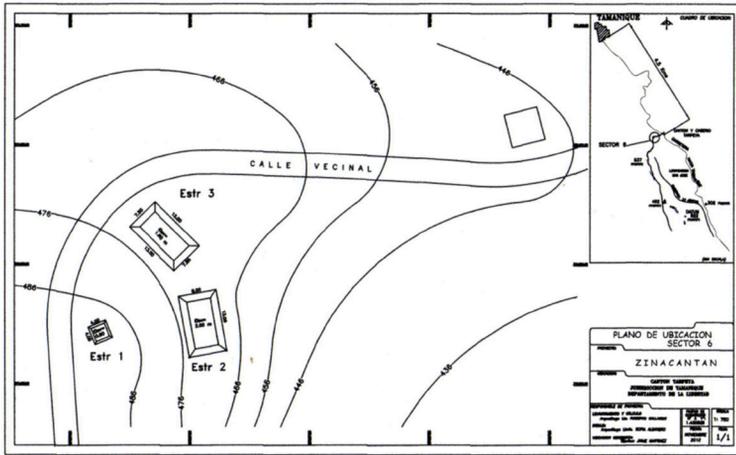


Figura 10. Sector 6. Mapa de Gallardo y Albayero.

Conclusiones en base al mapeo

El mapa presentado en este documento fue realizado por Gallardo en 1999; y el mapa de Hamilton (2002), quien mapeó los sectores 1, 2 y 4, fue usado como referencia comparativa. Hamilton designa estos sectores como sitios diferentes (sitios 1, 2 y 3). Sin embargo, en este documento se considera que todos los sectores forman un solo sitio. El sitio arqueológico Cinacantan es el más extenso y con la mayor cantidad de estructuras identificado hasta la fecha en la cordillera del Bálsamo. En el mapeo realizado en 1999 se identificaron seis sectores, con un total de 44 estructuras principales, también se

observó gran cantidad de plataformas, terrazas y estructuras pequeñas que indican que este sitio puede contener los restos de por lo menos unos cien edificios de diversos tamaños y funciones. Una característica presente que se encuentra en la mayoría de los sitios en esta región es que se aprovechó las mesetas planas sobre las formaciones rocosas para la edificación de conjuntos arquitectónicos. Tomando en consideración la estructura social de algunos grupos nahuas y, en este caso, de los pipiles (Fowler, 1981), la existencia de varios recintos ceremoniales separados sugieren la presencia de diferentes *calpullis*, o barrios familiares, que administraban cada uno. Los conjuntos de estructuras denominados como “sectores” en este documento se extienden por unos 3 km hacia el noroeste del cerro Redondo, punto donde se concentraron los indígenas para defenderse del ataque español.

Todos los sectores están orientados noroeste-sureste y se conforman por estructuras consistentes en plataformas largas rectangulares, montículos cuadrados generalmente de mayor altura y estructuras pequeñas frente a estos, que algunos investigadores llamarían *adoratorios*. La mayoría de los sectores (1, 2, 4 y 5) contienen estructuras que forman plazas pequeñas. Estas plazas generalmente se forman con las estructuras ubicadas en el borde de las mesetas en los lados norte, sur y este, formando un espacio abierto hacia el oeste, una característica en este sitio muy interesante que amerita estudios más profundos.

Hasta la fecha, los saqueos en el sitio han sido muy pocos y los montículos se encuentran en muy buen estado de conservación. La última visita al sitio antes de elaborar este documento fue realizada por el autor y David Messana el 30 de abril de 2013, constatando dos agujeros de saqueo en la estructura 2 del sector 4, algo que no existía en 1999 (figura 11). La mayoría de las estructuras muestran ser pirámides pequeñas construidas con piedras y tierra. Las estructuras principales se encuentran agrupadas en las mesetas sobre las formaciones montañosas comunes en la cordillera, aunque existen una considerable cantidad de plataformas pequeñas en las partes bajas que probablemente eran las casas de los agricultores y la clase baja. El patrón arquitectónico demuestra la forma en que los antiguos habitantes aprovecharon el escaso espacio en las planicies para ubicar las agrupaciones de estructuras más importantes. Esta ubicación habría proporcionado las siguientes ventajas:

Fácil comunicación con otros asentamientos en el área. Desde las mesetas en las partes altas del sitio se puede divisar un área geográfica bastante amplia que incluye el océano Pacífico hacia el sur, El Peñón de Comasagua hacia el noreste y el cerro El Cabro hacia el oeste. Esta ubicación habría facilitado la comunicación con asentamientos contemporáneos cercanos.

Ubicación defensiva. La ubicación de Cinacantan ofrece una defensa natural. Los grupos de estructuras se encuentran en mesetas rodeadas por inclinaciones y acantilados que hubieran dificultado un ataque enemigo. Esto fue comprobado en la época de la conquista cuando los españoles acometieron el peñol dos veces y fueron repelidos.

Control social. Los grupos elite del sitio habitaban en las mesetas donde se encuentran los recintos ceremoniales. Todas las inclinaciones y las partes bajas habrían sido aprovechadas para la agricultura. De esta forma la elite observaba desde las alturas las actividades del resto de la comunidad, estableciendo una estructura social muy efectiva que facilitaba a los gobernantes el control sobre el resto de la población. Algunas desventajas sobre la ubicación de este sitio pudieron haber sido:



Figura 11. Agujero de saqueo en la estructura Estr. 2 del sector 4.

Espacio limitado. Los núcleos arquitectónicos consistentes en su mayoría de estructuras ceremoniales se encuentran en las mesetas de las formaciones rocosas. Estas superficies ofrecen un espacio muy limitado y muchas veces angosto. La expansión de estructuras importantes era difícil debido a la falta de espacio, especialmente a medida que estos asentamientos se desarrollaban arquitectónicamente y su población aumentaba. La cercanía con otros sitios contemporáneos en un terreno con estas características geográficas se debió al aprovechamiento de la parte superior de las mesetas.

Difícil acceso a las fuentes de agua. La cordillera del Bálsamo se caracteriza por una geografía agreste y formaciones pétreas con mesetas en sus cúspides. Las áreas nucleares de muchos de los asentamientos en la cordillera se encontraban sobre estas mesetas; y las casas de habitación de los agricultores y la gente común parecen haber estado ubicadas en las faldas de estas formaciones rocosas. En esta región se encuentran riachuelos y quebradas que serpentean por el fondo de las barrancas, convirtiéndose en tributarios que alimentan algunos ríos que terminan desembocando en el océano Pacífico. En algunos casos, es posible encontrar nacimientos de agua en las partes altas, pero estos son escasos. El acceso al agua por los antiguos habitantes habría sido dificultosa y sin duda más problemático que en asentamientos ubicados en valles con ríos adyacentes, especialmente en tiempos de conflicto, ya que habrían tenido que dejar las partes altas defensivas para adquirir el vital líquido y transportarlo hasta las áreas pobladas.

Dificultad en la comunicación terrestre debido a la topografía agreste. Una de las razones por las cuales la cordillera del Bálsamo no ha sido objeto de desarrollo urbano y su riqueza arqueológica apenas se empieza a conocer es por su difícil acceso. La carretera del litoral fue finalizada hasta mediados de los años cincuenta, y el terreno agreste limitaba el contacto con las grandes poblaciones. Los antiguos habitantes debieron tener dificultades al trasladarse por tierra para llegar a otros asentamientos, y debió tomarles más tiempo trasladarse de un poblado a otro a pesar de las cortas distancias. Esto habría sido difícil y peligroso si un grupo enemigo tomaba control de los centros ceremoniales en las partes altas de las formaciones rocosas, ya que la visibilidad desde las cúspides habría facilitado la identificación de cualquier movimiento en las hondonadas y quebradas.

El levantamiento indígena.

Uno de los acontecimientos más importantes en la historia salvadoreña ocurrió en Cinacantan. Poco tiempo después de que los conquistadores españoles habían fundado la villa de San Salvador, en 1528, un grupo de pueblos indígenas se sublevó contra la invasión conquistadora y ocupó el peñol de Cinacantan (cerro Redondo) como foco de resistencia. En ese momento, San Salvador estaba ubicado al sur de Suchitoto en el valle de La Bermuda; y los restos son conocidos actualmente como el sitio arqueológico de Ciudad Vieja. La agrupación defensiva de pueblos indígenas hostiles en partes altas, como formaciones rocosas o el *empeñolamiento*, como lo llamaban los españoles, era

una táctica defensiva común; y los documentos mencionan varios casos durante la Conquista. La sublevación indígena en Cinacantan tenía que ser sofocada, por lo que un contingente español fue enviado desde San Salvador hasta la cordillera del Bálsamo. El ejército punitivo era comandado por Diego de Alvarado y estaba formado por españoles e indios aliados. Esta batalla puede ser considerada el primer levantamiento indígena en la historia de Cuscatlán, puesto que sucedió cuando los españoles ya habían fundado un asentamiento formal y se consideraba que el establecimiento de una ciudad era el inicio en la imposición de una estructura social colonialista eurocéntrica. Al ser sofocado el levantamiento, se marca el final de la resistencia indígena en Cuscatlán e inicia el proceso de conquista paulatino, pero progresivo, que llegó a consolidarse pocos años después.

Este evento ha sido resumido en la obra *El Salvador: descubrimiento, conquista y colonización* de Jorge Lardé y Larín (2000), quien dedica tres breves capítulos a Cinacantan. Sin duda, la documentación más completa la proporciona Rodolfo Barón Castro en su obra *Reseña Histórica de la Villa de San Salvador* (1996), quien incluye un capítulo titulado *El peñol de Cinacatlán*. Amaroli (1991) también presenta información sobre este sitio y acontecimientos históricos basados en la Relación Marroquín. Posteriormente, la *“Historia de El Salvador”*, Tomo I, incluye una breve sección sobre este sitio y la rebelión indígena (Ministerio de Educación, 1994).

La batalla de Cinacantan es la culminación de una serie de eventos que ocurren poco tiempo después de que se establece la villa de San Salvador en 1528. Los relatos más sobresalientes acerca del encuentro bélico fueron proporcionados por algunos testigos presenciales; pero Bartolomé Bermúdez y Miguel Díaz Peñacorba, quienes combatieron bajo el mando de Diego de Alvarado, fueron los actores principales y nos han presentado un resumen más extenso e interesante relacionado con el combate.

El origen del conflicto puede resumirse en las preguntas incluidas en las probanzas realizadas a participantes de la batalla, en este caso, a Bartolomé Bermúdez, quien responde:

Yten si saben & que salidos de la provincia de Guatemala, como dicho es, toda la más parte de la tierra de guerra e si saben hacerles guerra e dársela como los de Guatemala así a los indios de la costa del sur como a los de la tierra adentro, e si saben que toda la mas parte de esta dicha tierra vino a dar la obediencia a su Real majestad, e si saben que después de haber dado la obediencia a su majestad se rebelaron e nos mataron un español e muchos indios amigos e nos vinieron a matar estando poblados en esta dicha villa e si saben que salimos a ellos e les dimos la batalla e volvieron huyendo e se metieron en un peñol muy fuerte; diga lo que sabe.” (Barón Castro, 1996:104).

Francisco de León, uno de los vecinos de San Salvador en esa época, nos proporciona otra narración:

A la décima pregunta dijo que, lo que sabe es, desta pregunta, que cuando vinieron a poblar esta villa, los más pueblos vinieron de paz, e estando de paz el Capitán Diego de Alvarado envió un español a un pueblo e se lo mataron, con ciertos indios amigos, e toda la más parte de la tierra vino sobre el capitán e la gente de españoles a los matar, e salieron a ellos e mataron gente dellos, e les huyeron, e que esto sabe desta pregunta; e a lo del peñol, que desde a un mes poco más o menos fueron al peñol e fallaron ciertos pueblos metidos en él. (Ibid:104).

Todo indica que, una vez se estableció la villa de San Salvador en el valle de La Bermuda, una de las expediciones que fueron enviadas para pacificar el territorio cuscatleco, y probablemente para subyugar pueblos de encomienda, fue atacada por los nativos, causando la muerte de un español y de indios aliados que lo acompañaban. El resultado fue una insurrección aborigen y la consecuente necesidad de sofocarla por parte de los españoles.

Cuando el ejército español, comandado por Diego de Alvarado, llegó a Cinacantan desde San Salvador, se encontró con varios pueblos (tres o cuatro) indígenas aguerridos y agrupados sobre una formación rocosa (cerro Redondo) prácticamente inaccesible. Afrontar el peñol debió ser un verdadero reto para los españoles, ya que está rodeado de acantilados; y el lugar que presenta el acceso más fácil a la cúspide es en lado norte, donde inician los grupos de estructuras prehispánicas y donde debió estar mejor defendido. Bartolomé Bermúdez describe su participación en el ataque:

XI.- Yten si saben &, que el dicho Diego de Alvarado, e la más parte de los españoles que estábamos con él, fuimos haciendo guerra a poner cerco al dicho peñol de cinacantlán, e si saben que el día que allegamos al dicho peñol, acometimos dos veces, e la primera nos derrocaron a pedradas e a bote de picas del peñol abajo, e si saben ser yo, el dicho Bartolomé Bermúdez, uno de los que vinieron rodando: digan lo que saben.

XII.- Yten si saben que los acometimos otra vez por otra parte doce o trece españoles, con el dicho capitán, e si saben que con galgas e piedras de mano e flechas, nos hicieron recaer, las armas rotas, por muchas partes, e heridos todos los más de los que allí estábamos, e si saben ser yo, el dicho Bartolomé Bermúdez, uno de los delanteros: a todo lo suso dicho digan lo que saben.

XIII.- Yten si saben &, que estando como dicho es, el capitán e la más parte de nosotros heridos, e sin haber remedio de poderles ganar el peñol, e si saben que yo, el dicho Bartolomé Bermúdez, viendo el peligro en que estábamos e el gran deservicio de dios e de su Real Majestad que se seguía si no se ganase el dicho peñol, e si saben que hice una escala o argumento de madera y lo puse al pie del peñol, e si saben que como los enemigos vieron el ingenio de madera, dejaron de tirar flechas e piedras e de dar grita; digan lo que saben. (Ibid:108).

En este relato Bermúdez menciona que el día de la llegada al peñol los españoles acometieron dos veces, pero fueron repelidos en ambos intentos. En el primer ataque fueron vencidos “a pedradas e bote de picas”, y que en el segundo intento fueron entre

doce y trece españoles, acompañados por el capitán Alvarado, los que atacaron (sin duda estaban acompañados por varios indios aliados, que no se mencionan en los documentos), pero nuevamente fueron vencidos a flechazos, pedradas y con “galgas”. Ante esta crítica situación, Bermúdez construyó un “argumento de madera”, y que al verlo los indios dejaron de tirar flechas. En ese momento salió uno de los señores indígenas que estaban en el peñol y les dijo a los españoles que regresaran a la villa, que ellos se pondrían al servicio de su majestad:

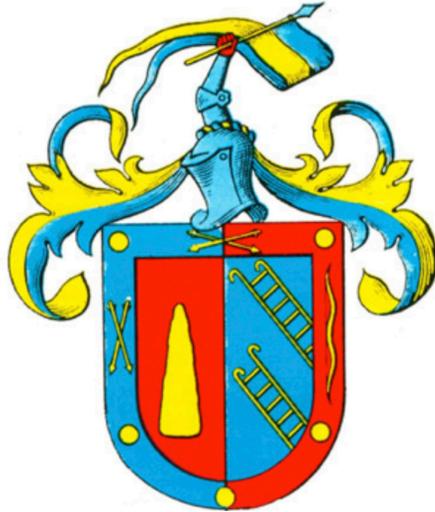
... luego a poco de rato salió un señor de los que dentro en el dicho peñol estaban, e dijo al capitán que nos volviésemos a la villa, que ellos querían servir, e si saben que les mandó el capitán que descendiesen del dicho peñol e que dicen la obediencia a su majestad y ellos no quisieron dejarla fuerza sino ordenar traición, como dicho es, e si saben que subimos el capitán e diez españoles e los derribamos del dicho peñol, e matamos muchas cantidades de ellos, e si saben ser yo, el dicho Bartolomé Bermúdez uno de los delanteros que con el capitán subió... (Ibid:108).

Es claro que, según el relato de Bermúdez, su aparato guerrero impresiona a los indígenas, a tal grado que dejan de lanzar proyectiles a los españoles. Al cesar el ataque temporalmente sale uno de los señores nativos para negociar, entablando conversación con Miguel Díaz Peñacorba, quien habría sido versado en la lengua náhuatl. Esto demuestra que por lo menos uno de los tres o cuatro pueblos que estaban empeñolados era pipil, por lo que esta era la etnia predominante en Cinacantan y probablemente en los asentamientos circundantes. El líder indígena les dice que regresen a la villa de San Salvador, ya que ellos se rendirán y se pondrán bajo el servicio de su majestad. Los españoles saben perfectamente que esto es un truco y deciden finalizar el combate con la ayuda del castillete móvil, llegando a la cima y haciendo gran matanza.

Esta armazón ofensiva protege a los conquistadores de las flechas, lanzas, “picas” y pedradas, logrando así llegar a la cima del peñol donde acometen contra los pipiles con armas de fuego, ballestas y espadas, matando gran cantidad de enemigos. “Algunos de los indios se despeñaron huyendo de miedo e otros mataron los españoles a espada” (Ibid:109). Es difícil determinar la forma y estructura de este aparato, pero el testigo Juan Duarte lo describe como “una burra”, para que los ballesteros llegasen hasta la cima. Francisco de León menciona que “...hizo un burro e manta para defensa e arrimarse a ella, por lo que las flechas del peñol no hiciesen daño, e que los indios desde a poco vinieron en paz, e que era opinión entre los españoles que de miedo de la defensa del burro, habían venido en paz”. Barón Castro lo describe muy bien como “una especie de castillete móvil”. No es difícil imaginarse una armazón de madera cubierta con una manta de algodón que permitiera ser sostenida y manipulada por los conquistadores, quienes se protegían llevando listas sus ballestas, arcabuces y espadas. De esta forma repeliendo las pedradas, flechazos y lanzas arrojadas desde la cima mientras los atacantes se protegían debajo de la armazón al mismo tiempo que avanzaban. Bermúdez también menciona una “escala”, lo que sugiere la construcción escaleras, que habrían facilitado el acceso a las partes más altas del peñol, siendo protegidos por el rudimentario pero eficiente aparato móvil. La construcción de escaleras, aparte del aparato móvil, se fundamenta en el escudo de armas concedido por Carlos V en 1537 a

Bartolomé Bermúdez, donde aparecen dos escaleras a la par de un peñol dorado (figura 12) (Barón Castro, 1996).

Figura 12. Escudo de armas concedido por Carlos V en 1532 a Bartolomé Bermúdez. En el escudo se representa el peñón de Cinacantan al lado izquierdo y las escaleras para llegar a la cúspide del peñón al lado derecho. (Tomado de Barón Castro, (1996)



El 10 de julio de 1538, Miguel Díaz Peñacorba, el otro actor principal en la batalla expone su versión del ataque:

VII. – Si saben, vieron, oyeron decir, que andando conquistando en los términos desta villa de San Salvador, llegamos a un muy fuerte peñol de dicen Cinacantlán donde de los dos primeros acometimientos, que en términos de dos horas hicimos, fuimos heridos y despeñados la mayor parte de los españoles y que habiéndonos retirado a posar, porque ya no estábamos para la tomar a acometer, así por estar heridos y maltratados como por ser muy fuerte, yo, aventurando mi persona, me allegué solo al pie de la peña, y allí tuve plática con un Señor de los contrarios y me tomé adonde el Capitán Diego de Alvarado me quedaba esperando, y aquel Señor, y después otros salieron, y dimos orden como para concierto: entramos seis españoles desarmados en el peñol, y aunque conocimos a la traición de los enemigos, que estaban para nos matar, subimos llevando nuestras armas, secretas, siendo yo de los españoles el primero que subió, y luego subieron otros, por que por la entrada habíamos de subir uno a uno y no podíamos más, y tuvimos el peñol, hasta que del Real fuimos socorridos y fue ganado; muy gran número de enemigos muertos sin muerte de ningún español, y la tierra toda se dio al servicio de su Majestad, lo que no hiciera sin esta orden, y llegado al peñol, yo no hubiera, porque era imposible los que en la tierra estábamos, ganarlo por fuerza... (Ibid:110).

Entre los datos interesantes mencionados por Miguel Díaz Peñacorba, vale la pena resaltar la forma en que describe el ataque final al peñol. En este relato Peñacorba dice que habló con uno de los señores indígenas y que posteriormente regresó donde se encontraba esperando Diego de Alvarado. Según la versión de Bermúdez, parece que el castillete móvil impresionó a los indígenas y motivó al encuentro entre uno

de los “señores principales” y Peñacorba. Al dar la orden de ataque, un número muy reducido de españoles penetró a la cúspide del peñol llevando “armas secretas”. Según este relato, el lugar por donde ingresó Peñacorba y sus soldados es un trecho por donde había que subir uno a uno, ya que era muy angosto. El único lugar identificado que tiene estas características es el extremo noroeste del cerro Redondo. En este lugar hay una extensión rocosa en forma de alfarda angosta que facilita el acceso a la cúspide del peñol (figura 13). Este es el único lugar por donde Peñacorba y sus soldados pudieron ingresar al área defensiva e hicieron matanza entre los indios. Una vez tomado el peñol, Cinacantan fue subyugado como pueblo encomendero para que rindiera tributo; y es muy probable que este asentamiento y los pueblos que se conglomeraron para la defensa de este lugar se convirtieran en el origen del poblado de Tamanique, que apareció muchos años después, debido al reordenamiento de los poblados indígenas por parte de los españoles, esto en base a su topónimo. En 1541 el rey Carlos V concedió a Miguel Díaz de Peñacorba un escudo de armas por su valiente participación en la toma del peñón (figura 14).



Figura 13. Acceso a la cúspide del peñón de Cinacantan

Desafortunadamente, todas las fuentes de información vienen de los españoles, por lo que probablemente nunca tendremos la versión indígena de este suceso. Los actores principales de la batalla fueron sin duda Bartolomé Bermúdez y Miguel Díaz Peñacorba, ambos bajo el mando de Diego de Alvarado; y es gracias a ellos y otros testigos presenciales que ahora tenemos conocimiento de esta importante batalla.

La toma del peñol de Cinacantan fue uno de los acontecimientos más importantes en la historia de la conquista del territorio y merece un puesto privilegiado entre los eventos que han formado la identidad salvadoreña. Tal y como lo describe Lardé y Larín: *Sin duda alguna, el triunfo de las armas hispanas en el peñol de Zinacantan marcó la consolidación de la colonia en la villa de San Salvador y dejó libres a sus denodados pobladores para emprender, en nombre de Dios y de sus Majestades Católicas, la conquista de los pueblos chontales... ”.*



Figura 14. Escudo de armas concedido por Carlos V a Miguel Díaz Peñacorba en 1541 por su participación en la batalla de Cinacantan. Al centro, el Peñón de Cinacantan rodeado de agua. Tomado de Barón Castro (1996).

La información documental y la arqueología forman una buena idea de cómo se desarrolló este acontecimiento. Cinacantan es sin duda una de las batallas más emblemáticas y más conocidas durante la conquista de Cuscatlán. Todavía existe mucha documentación que no ha sido consultada y que complementará el rompecabezas que se ha logrado armar hasta ahora.

La Relación Marroquín

Una vez fue tomado el peñol por los españoles, los indígenas que se habían sublevado fueron subyugados y Cinacantan se convirtió en un pueblo que debió entregar tributo a los encomenderos que vivían en San Salvador. La primera vez que aparece como pueblo de encomienda es en *La Relación Marroquín* (Gall, 1968). Este es un documento que fue encontrado en el Archivo General de Indias (legajo 965) y paleografiado por Francis Gall. El 18 de mayo de 1532, cuatro años después de haber sido fundada la villa de San Salvador, el obispo licenciado Francisco Marroquín entrevistó a los 57 encomenderos de la villa de San Salvador, quienes le proporcionaron información sobre los pueblos encomenderos que tenía cada uno, incluyendo sus nombres, productos, número de casas y extensión de sus tierras. En algunos casos se incluía brevemente características naturales y distancias de los lugares donde se encontraban estos asentamientos. Este acto se realizó en presencia de Gómez de Alvarado, teniente gobernador y capitán de la villa, los alcaldes ordinarios, el escribano y el bachiller Antonio González Lozano, cura de la iglesia de la Trinidad en San Salvador. En *La Relación Marroquín* aparecen como encomenderos de Cinacantan Cristóbal de Hierros y Sancho de Figueroa. A continuación se transcribe lo que se menciona sobre Cinacantan en la declaración de Hierros:

Cristóbal de Hierros vecino de la dicha villa aviendo jurado dixo quel tiene por su rrepartimiento la mitad del pueblo de Zuacanclan (Cinacantan) e la mitad de Atequepa que ternan la dicha mitad de Zacanclan setenta y cinco casas pocas

mas o menos a lo que cree e piensa e en la dicha mitad de Atequepa cincuenta y seis casas dos mas dos menos e que no sabe los términos que tiene el uno ni el otro porque están pueblos muy cerca dellos a dos e a tres leguas...e la dicha mitad Zuacanclan es tierra caliente...e aquel dicho Zuacanclan es tierra aspera y fragosa...e no hay donde anden (ganado) por la mucha aspereza e que no tiene sujeto ninguno e que es tierra que se da en ella bien maíz en el dicho Tequepa (sic) y en Zuacanclan muy poco...e quel dicho Zuacanclan le da de tributo sal y pescado y cuasco y alguna rropa e gallinas e otros bastimentos para su casa e miel e cera..e questa es la verdad para el juramento que hizo firmolo. (Gall, 1968).

A continuación se transcribe la declaración de Figueroa:

Sancho de Figueroa vecino en la dicha villa aviendo el juramento que en tal caso se requiere dixo quel tiene por rrepartimiento el otro tercio del dicho pueblo de Cojuxutepeque e la mitad de Zuacanclan...e de otros bastimentos que le da la mitad de Zuacanclan sustenta su persona e casa e cavallo dize que es tierra algo fría e caliente...e que en lo de la dicha mitad de Zuacanclan que terna en el hasta noventa casas poco mas y menos e que no tiene sujeto y esta junto a la mar e le dan algún pescado y sal y gallinas y algún cacao muy poco y algunas vezes alguna rropa blanca e que los términos que tiene serán dos leguas poco mas y menos e ques todo peñoles y entre los quales algunos vallezillos de mucha agua donde tienen sus cacaotales y que dellos y de la dicha sal y pescado biben e se da poco algodón e por ser de la dicha calidad que es cree y piensa que no podra llevar pan y vino de Castilla ni otras plantas si no fuese naranjos e limones e que tampoco se criaran bien ganados mayores e menores...e que en esta dicha mitad de Zuacanclan no ha puesto plantas ningunas asi por no las aver por lo que dicho tiene y que tampoco hay en las minas ni se espera aberlas ni con ellos coge oro asi por ellos ser muy pocos como por ellos ser muy lexos de las minas e questa es la verdad para el juramento que hizo e firmolo de su nombre. (Ibid).

Estas descripciones presentan el entorno geográfico de Cinacantan, así como los bienes que producían los nativos para entregar el tributo a los españoles. Se menciona la imposibilidad de criar ganado debido al terreno “áspero y fragoso”, pero se destaca la producción de sal, pescado, gallinas, algún cacao y alguna ropa.

Origen de Tamanique

El pueblo de Tamanique es la cabecera del municipio del mismo nombre y se ubica entre las montañas de la cordillera a una altura de 600 m.s.n.m. Todavía no se tiene claro las circunstancias y acontecimientos que dieron origen a Tamanique, pero a continuación planteo una teoría. Lardé y Larín afirma que fue fundada por pueblos pocomames, para posteriormente ser conquistada por pipiles. Según este autor, este poblado ya existía al momento de la conquista española y su nombre proviene de *tamani*, “cosa capturada”, y *tepec*, (españolizado tepeque), “cerro, montaña o localidad”, por lo que su etimología es “la ciudad capturada” o “cerro capturado”. Posteriormente, debido a la fonética española y por el uso, Tamanitepe llegó a llamarse Tamanique (Lardé y Larín 2000).

Todo indica que los orígenes de Tamanique pueden estar relacionados con la batalla de Cinacantan. Este sitio arqueológico, a pocos kilómetros al sur del poblado, es conocido localmente como Pueblo Viejo; y el peñón usado para la defensa indígena se llama cerro Redondo. Si el nombre Tamanique (“cerro o ciudad capturada”) fue producto de este evento, entonces Tamanique como tal no existía en la época prehispánica y apareció durante la conquista española.

El poblado de Tamanique no aparece en los primeros documentos históricos relevantes, incluyendo en *La Relación Marroquín*. Sin embargo, se incluye Zuacancán, que es el mismo Cinacantan. Posteriormente, en la lista de vecinos españoles de San Salvador y los pueblos indígenas que entregaban tributo en 1548 (Barón Castro, 1996) tampoco aparece Tamanique, pero nuevamente aparece Cinacantan como pueblo que entregaba tributo a Sancho de Figueroa. Es probable que Tamanique como tal fuera establecido algún tiempo después de la batalla en Cinacantan y su nombre conmemora este acontecimiento. Este asentamiento pudo haber sido el resultado de una reubicación por parte de los españoles de a los pueblos indígenas que se sublevaron. El cambio geográfico forzoso de poblados o “reordenamiento” era una práctica común durante la Conquista. Esta hipótesis amerita más estudio histórico y arqueológico.

Tamanique ya aparece en los documentos en 1740, cuando el alcalde mayor de San Salvador, don Manuel de Gálvez Corral, menciona que habían 24 indios tributarios que criaban gallinas y cultivaban maíz, algodón, cacao y bálsamo (Lardé y Larín, 2000).

“Es el último pueblo —dice Gálvez Corral— que se halla de los que llaman de la Costa del Bálsamo, cuyos caminos son montañas ásperas, que en tiempos de agua no se andan a caballo por el eminente peligro e caer en los profundísimos barrancos que hay en muy inmediatos a los caminos” (Ibid).

En 1770, Pedro Cortés y Larráz menciona que Tamanique es uno de los seis anexos que pertenecen al curato encabezado por Ateos. Los otros son: Talnique, Comayagua, Chiltiupán, Teotepeque y Jicalapa. Su población era de 32 familias con 160 personas (Cortés y Larráz, 2000).

Ingresó en 1786 en el partido de Opico y en 1807 el corregidor intendente don Antonio Gutiérrez y Ulloa hace una breve mención sobre su población indígena (Lardé y Larín 2000).

Sucesos posteriores

Como pueblo del partido de Opico, perteneció al departamento de San Salvador de 1824 (12 de junio) a 1835 (Ibid).

Como pueblo del partido de Quezaltepeque, perteneció al departamento de Cuscatlán de 1835 (22 de mayo) a 1836 (Ibid).

Como pueblo del partido de Opico, perteneció al mismo departamento de 1836 (30 de julio) a 1842 (5 de abril), y a partir de esta última fecha, siempre como municipio del mismo partido, volvió a formar parte del municipio de San Salvador.

El 24 de noviembre de 1860 un informe municipal constata que la población contaba con 212 personas (Ibid).

Conclusiones

Poco tiempo después que los españoles establecieron el primer asentamiento estable de San Salvador en el valle de La Bermuda en 1528, ocurrió un encuentro bélico entre pipiles y europeos. En este combate murió un español y varios indios aliados, lo que desencadenó una insurrección en la que varios pueblos indígenas se agruparon en el peñón de Cinacantan, actualmente conocido como cerro Redondo. Este acto de rebeldía generó un ambiente desestabilizador y amenazante para los inmigrantes ibéricos, por lo que un contingente dirigido por Diego de Alvarado fue desplazado para subyugar a los rebeldes. Después de dos intentos fallidos, los españoles acometieron por tercera vez, logrando capturar el peñón, “haciendo gran matanza” a los naturales.

La batalla del peñón de Cinacantan, ubicado en el municipio de Tamanique, es uno de los acontecimientos más importantes en la historia de la conquista y colonización del territorio que ahora comprende El Salvador. Aunque documentos mencionan este evento e investigadores recientes han propuesto diferentes lugares para la ubicación de este sitio arqueológico, la identificación de Cinacantan como lugar donde ocurrió la batalla se logró en el año 1999, por lo que ahora es posible un estudio de arqueología histórica basado en los materiales culturales y los documentos. Ahora es posible conocer más información sobre este capítulo de nuestra historia por medio del estudio de la arquitectura, patrones de asentamiento, artefactos y demás materiales culturales presentes en este sitio, complementándolos con documentos conocidos y con los muchos que esperan ser descubiertos por los historiadores.

Considero que la batalla en Cinacantan fue el primer levantamiento indígena en Cuscatlán, ya que ocurrió poco tiempo después que los españoles establecieron la primera villa estable en el territorio. Los asentamientos españoles eran la punta de lanza en la conquista, y de estos dependía el control de los territorios. La ciudad era la llave del imperio y simbolizaba el establecimiento de un nuevo orden basado en la dominación española, formando una estructura social deseada dentro de un área geográfica de influencia, convirtiéndose la ciudad en el foco “pacificador”. Aunque el conflicto entre los invasores europeos y los nativos fue un proceso que incluyó un sinnúmero de batallas que iniciaron con la “entrada” de Pedro de Alvarado en 1524, el Peñón de Cinacantan ocurrió justo después de haber fundado la villa de San Salvador en el valle de La Bermuda, llegando a ser una acción bélica simbólica y representativa para ambos grupos, conquistadores y conquistados. El hecho de que varios pueblos indígenas se “empeñolaran” y se defendieran al mismo tiempo que existía la villa de San Salvador hace que esta batalla pueda considerarse como el primer levantamiento indígena en el territorio de Cuscatlán.

Sin duda alguna, el triunfo de las armas hispanas en el peñol de Zinacantan marcó la consolidación de la colonia en la villa de San Salvador y dejó libres a sus denodados pobladores para emprender, en nombre de Dios y de sus Majestades Católicas, la conquista de los pueblos chontales... (Lardé y Larín, 2000).

Referencias bibliográficas

Amaroli, Paul. Linderos y geografía económica de Cuscatlán, provincia pipil del territorio de El Salvador. En Mesoamérica, número especial: El Salvador, pp. 41-70. CIRMA, Antigua Guatemala, Guatemala. 1991.

Barón Castro, Rodolfo. Reseña Histórica de la Villa de San Salvador. Dirección de Publicaciones e Impresos. Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Concultura. 1996

Cobos, Rafael. Síntesis de la Arqueología de El Salvador. Colección Antropología e Historia. Concultura, El Salvador. 1994.

Erquicia Cruz, José Heriberto. Proyecto de Registro y Reconocimiento de Sitios Arqueológicos Históricos de El Salvador. Fase I. Universidad Tecnológica de El Salvador, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales. San Salvador, El Salvador. 2008.

Escamilla, Marlon. La Costa del Bálsamo durante el postclásico temprano (900-1200 d.C): una aproximación al paisaje cultural nahua-pipil. En La Universidad. Número 14-15. Abril-Septiembre, 2011. Universidad de El Salvador. 2011.

Informe arqueológico de los petrograbados del sitio Piedra Herrada, Comasagua. Informe inédito en el Departamento de Arqueología, Secretaría de Cultura. 1999.

Fowler Jr., William. El Salvador Antiguas Civilizaciones. Banco Agrícola Comercial. San Salvador, El Salvador. 1995.

The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilizations. The Pipil-Nicarao of Central America. University of Oklahoma Press: Norman and London. 1989.

Fowler, William Jr.; Amaroli, Paul y Arroyo, Bárbara. Informe Preliminar del Proyecto Izalco. Temporada 1988. Informe inédito. Preparado para la Administración de Patrimonio Cultural, El Salvador, San Salvador. 1989.

Gall, Francis. El Licenciado Francisco Marroquín y una descripción de El Salvador, año de 1532. Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Tomo XLI (Abril-Dic., 1968), no. 2 y 4. Guatemala. 1968.

Gallardo, Roberto. "El origen de la identidad salvadoreña. Etnicidad en la antigua villa de San Salvador". En revista Koot, Museo Universitario de Antropología, Año 1, No.1. pp. 101-114. 2010.

"El Sitio Arqueológico Zinacantan Pueblo Viejo". En Fiestas Patronales del Municipio de Tamanique. Revista de la Alcaldía Municipal de Tamanique en conmemoración de las fiestas patronales 2005. 2005.

Gierloff-Emden, H. G. La costa de El Salvador. Ministerio de Educación, Dirección de

Publicaciones. San Salvador, El Salvador. 1976.

Hamilton, Connard. Zinacantan Mapping Proyect. Documento inédito depositado en la Dirección de Arqueología del Museo Nacional de Antropología Dr. David J. Guzmán, San Salvador. 2002.

Lardé y Larín, Jorge. El Salvador: Historia de sus pueblos villas y ciudades. Dirección de Publicaciones e Impresos. Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Concultura. 2000.

El Salvador: Descubrimiento, Conquista y Colonización. Dirección de Publicaciones e Impresos, Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Concultura. 2000.

Lexa, Jaroslav, Jiri Sebesta, José Alexander Chávez, Walter Hernández, Zoltan Pecskey "Geology and volcanic evolution in the southern part of the San Salvador Metropolitan Area". En *Journal of Geosciences*, 56 (2011), 105-140. 2011.

Méndez, Miriam. "Vida entre montañas". En *El Salvador Investiga No.9*. Proyección de Investigaciones. Centro de Gobierno, Concultura. 2007.

Revene, Zachary. "Los balsameros de Atiluya". En *El Salvador Investiga*. Proyección de Investigaciones. Centro de Gobierno, Concultura, El Salvador. 2007.

Williams H, Meyer Abich. "Volcanism in the southern part of El Salvador with particular reference to the Collapsed basins of Coatepeque and Ilopango". *Universidad de California. Publ Geol Sci* 32:1-64. 1955.



Huertos en flor

*Carmen Molina Tamacas
Antropóloga y Periodista
Radicada en Estados Unidos*

Nueva York está entre los cuatro destinos más importantes para los inmigrantes centroamericanos desde los años 60. Cientos de miles de hombres y mujeres que dejaron la tierra que los vio nacer, ahora ven sus huertos florecer: hijos profesionales, nietos y hasta bisnietos que aportan al desarrollo de la comunidad hispana en Nueva York. De acuerdo con los censos de población estadounidense de 2000 y 2009, el estado se ubica en el tercer lugar de la migración salvadoreña, después de California y Texas; para los hondureños y guatemaltecos, es el cuarto destino predilecto. En el caso de los hondureños, después de Texas, Florida y California. Para los guatemaltecos, después de California, Florida y Texas.

El flujo migratorio, especialmente del Triángulo Norte de Centroamérica (Guatemala, El Salvador y Honduras), es reciente, comparado con el de otros países pioneros como Puerto Rico, de acuerdo con el estudio “US Immigration Policy and Mexican /Central American Migration Flows: Then and Now, del Migration Policy Institute y el Woodrow Wilson International Center for Scholars”.

En 1960 había 6.310 salvadoreños en Nueva York; en 2009 son más de 1.140.000.

Para los mismos años, el flujo de guatemaltecos varió de 5.381 a 789.682. Los hondureños aumentaron de 6.503 a 467.943. Sin embargo, esas cifras podrían crecer dada la gran cantidad de pobladores que viven a la sombra.

Estas son las historias de dos familias —Chávez y Coreas— que comparten un elemento en común: uno de sus miembros apostó todo para darle un porvenir a su familia en tierras lejanas, de inviernos duros y veranos abrasantes. Una versión editada de este artículo fue publicada en el “Suplemento Centroamericano” de octubre de 2012 de El Diario/La Prensa, el periódico hispano más antiguo e influyente de Nueva York.



Un patriarca que vive con el corazón entre dos tierras

José Chávez recién cumplió 71 años. Se ufana de su buena salud, aunque de vez en cuando se le sube la presión arterial —dice— especialmente cuando atestigua injusticias.

Recuerda como si hubiera sido ayer, hace 27 años, cuando decidió dejar El Salvador y emprender un viaje hacia “el norte”. Confiaba en que su experiencia como mecánico automotriz y de aviones y como conductor del transporte público le serviría para darle un mejor sustento a su esposa Magdalena y sus dos hijos, Patricia y Boris.

Le había prometido a Patricia hacerle la mejor fiesta de 15 años que pudiera haber imaginado. Así que la mañana del 28 de diciembre de 1985 se montó a un bus, sin guía y sin “coyote” al que creía su nuevo hogar: Houston, Texas.

Cinco días después llegó a Matamoros. Estuvo por algún tiempo en Houston pero no le gustó lo suficiente para que allí viviera su familia. Así que agarró un avión hacia Nueva York, sin conocer a nadie. Le pidió a un taxista que le ayudara a averiguar dónde había una sede de Alcohólicos Anónimos, ya que, aunque él no bebía, sabía que ellos podrían ayudarlo. Así, llegó a Hempstead.

Al principio fue muy difícil, recuerda sentado en la sala de la casa de su hija. Aunque había ofertas de trabajo como mecánico no tenía herramientas. Al fin, un dominicano le confió su equipo y pudo empezar a ganarse la vida.

“Para mí, cuando me mandaba 20 o 40 dólares... ¡era bastante!” —recuerda Magdalena, su esposa—. Ella trabajaba en la empresa Texas Instruments, en San Salvador, que había comenzado a disminuir las jornadas laborales debido a la guerra.

“Mi hija —sigue diciendo con lágrimas en los ojos— estaba triste porque sus compañeras de colegio le contaban que sus papás que se habían ido a Estados Unidos terminaban haciendo otros hogares”.

Cuando José pudo arreglar su situación migratoria con el patrocinio de la empresa donde ha trabajado prácticamente tres décadas, decidieron que fuera su esposa la

que viajara primero, aun sin contar con documentos; y los padres de ella quedarían a cargo de Patricia y de Boris, en ese entonces de 10 y 8 años, respectivamente. La Navidad de 1986 fue devastadora para todos.



En 1990 pudieron realizar el sueño de la Fiesta Rosa de Patricia. Pero todos estaban con un nudo en la garganta. Dos años después, los jóvenes pudieron reunirse finalmente con sus padres, con toda su documentación en regla.

No vas a limpiar casas

José y Magdalena han sido testigos de la transformación de Long Island, especialmente de Hempstead y Freeport, donde han vivido. Hace tres décadas los únicos hispanos entre una población blanca y negra eran cubanos y portorriqueños.

“Antes deseábamos los frijolitos y las tortillas” —cuenta ella—. En los ‘Delis’ de comerciantes cubanos apenas conocían las hierbas y especias. Ahora, la población salvadoreña ha eclipsado a la boricua: según datos del Censo más reciente, para 2011, los salvadoreños sumaban 99.495 y los boricuas 88.514. Todo ello explica la proliferación de negocios de toda clase en manos de centroamericanos.

El crecimiento de la población salvadoreña es tan evidente que desde 1998 se creó un consulado en Garden City, en el condado de Nassau. En el condado de Suffolk, en Brentwood, funciona otro desde 2000. No obstante, el corazón de la comunidad es Hempstead, donde cada año se celebra el Día del Salvadoreño-Americano —en coincidencia con las fiestas agostinas de San Salvador— con un festival.



Magdalena ha trabajado limpiando casas durante más de 20 años. Ella recuerda que un día llevó a su hija a donde una de sus patronas, y ésta le dio un consejo: “No la traigas más. Sino, ella terminará haciendo lo mismo”. Magdalena entendió la dimensión del mensaje, y creció en ella la aspiración de que sus hijos fueran profesionales. “Gracias a Dios —responde—. eso se hizo realidad”: Patricia no solo es profesional sino que además es la primera salvadoreña en ocupar un cargo público en la Villa de Hempstead. Patricia, quien funge como titular del Department of the Village Clerk desde hace más de un año, está casada con el guatemalteco Álvaro Pérez; y tienen dos hijos.



Magdalena considera que es importante preservar en sus nietos (su hijo Boris tiene dos niñas y un niño) el conocimiento y aprecio por la cultura y las costumbres, como las religiosas (celebración del Divino Salvador del Mundo en agosto, El Salvador) y la Independencia, tanto de Guatemala como de El Salvador.

José y Magdalena tienen un “conflicto” respecto a su jubilación. Quisieran pasar el resto de sus días en El Salvador; pero están conscientes que allá no podrán gozar de los beneficios médicos y sociales por los que han trabajado aquí.

Mientras la decisión llega, el patriarca de los Chávez disfruta viendo crecer su familia y atendiendo a su clientela, su mayor satisfacción.

Los Coreas, un clan de cinco generaciones

Marta Elisa Guerra nació en Honduras. A finales de los años 60 conoció al salvadoreño Víctor Manuel Coreas, pero en esa época no soplaban buenos vientos para su amor: se intensificaba el conflicto social y económico entre Honduras y El Salvador que desembocó en la “Guerra de las 100 horas”, en julio de 1969.

Víctor tuvo que regresar a El Salvador y Marta Elisa se reunió con él en agosto del año siguiente. Allí se casaron y nacieron sus tres hijos.

Con la guerra civil en El Salvador en pleno apogeo, intercalando mudanzas entre Santiago de María (Usulután) y San Miguel, ambos en el oriente del país, la familia Coreas Guerra decidió huir a San Pedro Sula, Honduras. En ese entonces, una hermana de Víctor, Ana Lilian, quien emigró hacia Nueva York en 1970 —después de haber sido expulsada de Honduras en el contexto del conflicto con El Salvador— había iniciado ya la petición de toda su familia. Ella es en realidad la gran raíz de un árbol que ya alcanza cinco generaciones.

Pasaron cinco años y los Coreas Guerra estaban establecidos en Honduras —como recuerda Marta Elisa—. Pese a ello, accedieron a emigrar hacia Estados Unidos. “El gran cambio —de venir a Estados Unidos— era frustrante. En Honduras estábamos establecidos. No vivíamos con lujo, pero sí con comodidades... aquí tuvimos que venir a vivir en un *basement* (Brentwood), sin muebles. Tuvimos que comenzar de cero... ¡hasta cosas usadas compramos!”—cuenta—.



Nunca, nunca se arrepentirá —dice— de haber dejado Honduras, ya que Estados Unidos le ha dado la posibilidad de ver y desarrollarse a sus hijos y nietos, aprovechando oportunidades y beneficios. Su hija mayor, Karla, quien labora en una organización humanitaria, es una reconocida poetisa y editora, que, además de haber publicado ya varios libros, es convocada con frecuencia a festivales literarios en América Latina y Europa.

Para Karla, vivir con tres herencias culturales es enriquecedor. “Cuando era niña me hice muchas preguntas, viviendo en este país. Cuando me decían: ‘¿De dónde vienes?’; yo decía: ‘de Honduras’. Cuando alguien comentaba: ‘¿pero que acaso no eres salvadoreña?’. Entonces yo le decía: ‘¡bueno, me han preguntado de dónde vengo no dónde nací!’. Luego opté por siempre decir que soy salvadoreña porque no tenía recuerdos de Honduras. Siendo hija de una hondureña, la comida en casa siempre fue estilo hondureño y de la costa; sopa de mariscos con coco, por ejemplo...; pupusas no las comía como la mayoría, solo de vez en cuando que íbamos a alguna pupusería cuando empezaron a llegar esos negocios a Brentwood, donde viví mi adolescencia”.

Confiesa que la cultura norteamericana la aprendió, pero no la hizo suya. “Siempre quise mantener mis raíces. Insistí en hablar español; y desde mucho antes de hacerlo profesionalmente hacía traducciones, porque quería practicar usar los dos idiomas” —indica—.

Parlamento centroamericano... en casa

De su padre, Marta Elisa recuerda que siempre le hacía ver las limitaciones y le advertía que nunca podría encontrar un hombre que la quisiera, porque éstos siempre quieren a su lado alguien que los atienda. “Yo tengo un defecto físico: me falta un brazo. Aquí me ofrecieron prótesis, pero nunca quise”—comenta—. Aquel no fue un impedimento para continuar ofreciendo sus servicios de belleza y costura. En la primera semana de trabajo ganó \$4.50 la hora. Allí trabajó por 11 años, alcanzando mejor paga y prestaciones.

Dejar el terruño no ha sido fácil, pero a esto Marta Elisa le pone buena cara. Le fascina cocinar comida tradicional hondureña, como las tortillas, sopa de jaiba o de caracol y tamales, aunque de la receta original de la masa de estos últimos suprime el arroz, y terminan siendo más al estilo salvadoreño, con carne, “recaíto”, garbanzos y chícharos.

Ana Lilian, la tercera hija de doña Raquel Coreas —la matriarca, de 87 años—, sin haber cumplido la mayoría de edad fue la pionera en emigrar. Su sueño de ser maestra fue truncado por la guerra entre El Salvador y Honduras. Haciendo malabares legales y económicos logró llegar a Nueva York; y junto a dos primas —como decenas de inmigrantes hispanos— logró ubicarse pronto en las factorías textiles de Manhattan y vivir en Long Island (Levittown).

En 1981 logró traer a su madre. Compraron una casa familiar en 1983; y para 1985 su hermano Víctor, su esposa Marta Elisa y sus tres hijos fueron los últimos en emigrar.

La familia entera se adaptó, creció y prosperó. Una reunión familiar fácilmente puede llegar a las 50 personas; una suerte de “naciones unidas” donde hay hondureños, salvadoreños, guatemaltecos, nicaragüenses, estadounidenses, dominicanos, brasileños, mexicanos, peruanos y hasta europeos.

Sus raíces se han extendido desde Brentwood y Bay Shore, hasta Queens, Central Islip, Manhattan, y en otros estados como New Jersey, Georgia y Texas.

(*) Marta Elisa Guerra falleció el 23 de enero de 2013





**Palabras del Dr. Héctor Samour en la
presentación del libro *ILOBASCO de los
recuerdos. De las muchas cosas que pasaban,*
del Dr. Ramón Rivas.
San Salvador (19/03/2014)**

*Héctor Samour
Catedrático, investigador
Exministro de Educación*

Dr. Ramón Rivas: muchas gracias por este magnífico libro que hoy lanza al espacio público y por la deferencia de seleccionarme para hacer su presentación en una ocasión irrepetible. Gracias no solo de mi persona, sino, también, de parte de los innumerables lectores que se beneficiarán y sorprenderán con la armoniosa articulación que usted ha logrado con los variados e incontables esfuerzos académicos y de investigación aquí concentrados.

Nos muestra maestría al presentarnos, en una forma muy sencilla, como sin esfuerzos, salida de un flujo natural de ideas, atrás de una taza de café o en una conversación de amigos, el arduo, largo y, a veces, tedioso trabajo de la labor del investigador serio, tales como la definición del problema o los problemas que se tenían que tratar, la delimitación de los tiempos que se debían visualizar, la identificación del sujeto de la investigación, la metodología que habría de emplear, cuales son los actores o sistemas que se estudiarían, el trabajo de campo, las entrevistas, la repetición de las entrevistas, la verificación de la información o conclusiones, la recolección y sistematización de datos, su procesamiento, la búsqueda de la coherencia interna del informe y la selección de las mejores formas de la exposición de resultados.

A estas laboriosas tareas se agregan los trabajos para la publicación del libro, es decir, pasar por los exigentes procesos arbitrados que las universidades y/o casas editoras hacen para garantizar la calidad de sus publicaciones, las sesiones para adecuar lo escrito con los requerimientos editoriales o consejos del editor, los cálculos presupuestarios y todo el proceso de taller técnico de la producción del libro.

Gracias por tan armonioso resultado, que hoy vemos sale a buscar a los lectores y las opiniones que son de una gran variedad en nuestro medio cultural e intelectual.

Unas palabras más sobre la fase de edición. Sin lugar a dudas, es una edición muy cuidada, un proyecto editorial esmerado en su concepción, diseño, diagramación, edición, impresión, encuadernación y empastado.

El color de las pastas, de las fotografías, de los títulos y subtítulos, de los pies de fotografía, prestan al libro, con esa diversidad de “sepías”, un aire del “pasado”, de “lo que fue” pero que ha quedado en nuestra identidad actual, en nuestro “subconsciente”, en nuestros “genes” culturales, condicionando nuestra identidad actual. Identidad con retazos de cultura local, comunal y familiar, tal como nos lo cuentan la abuela, los viejos sabios del pueblo, los que lo oyeron de sus mayores y que nos lo cuentan en las esquinas del barrio (¿o también ya “pasaron”, Ramón?), y que adquieren vida en nuestro diario vivir.

Felicitaciones a la editorial de la Universidad Tecnológica de El Salvador y a sus especialistas en esta pequeña y grande obra de editar y publicar un libro con calidad, habilidad artística y utilizando las imprescindibles TIC. El autor también tiene parte en estas magníficas decisiones en la edición de su libro.

¿Y de qué trata de convencernos, de qué quiere que dialoguemos, de qué trata el libro de Ramón Rivas?

Una impresión inicial que tuve en la lectura del libro es que Ramón Rivas había elaborado una etnología de “lo ausente”, con la que trata de retener “lo que fue”, “lo que está por desaparecer ante nuestros ojos y ante nuestra actitud de incapacidad por mantener actualizado el pasado que se diluye como agua —no quiero decir arena— de nuestras manos”.

Una etnografía de lo perdido, pero que aún está con nosotros como una huella indeleble en nuestra vida individual; que tiene un fin real, pero también en la vida colectiva; que tiene una duración indecible, y que es ahí donde perdura “lo que ocurre”.

Es una mezcla transdisciplinaria difícil. La casa editora la clasifica en su portada entre la antropología y la historia. En efecto, *ILOBASCO* —el libro— tiene una dimensión de la antropología, si la pensamos como un término general, para una serie de estudios que incluyen etnología, etnografía, antropología social y cultural, estudios de folclore y otros. Durante la lectura recordé que la reciente definición de antropología de David Schneider como el estudio de la cultura definida como un sistema de símbolos y significados, que tienen que ver con “las formas de vida”, es una buena y relativa sinopsis de lo que Rivas nos muestra en su libro. Pero es un sistema de símbolos y significados que, estando aun presente en la realidad de una ciudad actual, está también “pasando” y ha dejado de ser “lo que era”.

Es historia, por supuesto, pero de una “historia del presente”. Rivas retoma desde nuestra actualidad, desde El Salvador en que por primera vez gana las elecciones un partido de izquierdas con representantes militantes —digo— Rivas retoma “aquellas cosas que

pasaban” y las persigue desde sus inicios, desde aquel “pueblo de indios” (término peyorativo de los colonizadores) que llegó a ser luego “San Miguel de Xilobasco o Hilobasco”, situado en la región de San Vicente de Austria y Lorenzana, hasta su existencia como la actual ciudad de Ilobasco.

Es muy difícil atrapar la producción que hoy comentamos en una sola de estas disciplinas, pues podría ubicarse también, sin desmérito alguno, en el campo de la literatura, por lo bien narrado que está y por la maestría de la narración de bellísimas realidades, en las que se requiere creatividad, dominio del lenguaje y capacidad de profundizar en el alma de los personajes, en este caso, una comunidad en cambio con una infinidad de personajes que le dieron “alma y vida” a ese período en el que se centra, que va desde la primera década hasta los 50 o 60 del siglo XX.

Podría situarse, por otra parte, en el género de las “memorias”, pues, aunque no es un recuento sobre sus experiencias en el campo de sus decisiones íntimas frente a momentos definitorios para su persona, lo descrito es parte de la vida de Ramón, que queda pincelada en estos 54 cuadros o “unidades de observación o análisis” en que nos sitúa el estudio de *ILOBASCO...*, que recuerdan la escuela “impresionista” ante los paisajes que fueron y ya no son.

Hay una parte que nos mueve a pensar lo autobiográfico o memoria de esta obra. Rivas nos dice que en la comunidad de Ilobasco la gente se ha caracterizado por ser “gente activa y laboriosa”. Eso sí, “metidos en todo”. Por eso les llamaban los “pirres”. Acto seguido, nuestro amigo Ramón nos confiesa que nació y creció en el mero barrio de los pirres. Nos dice sin ambages:

Allí crecí y llegué a conocer de memoria su color, las manchas de las paredes de sus casas, los cercos de piedra, los piñales y hasta los patios de las viviendas, así como también los hoyos peligrosos en los andenes rotos; y hasta reconocer que doña Lidia Nerio, frente a la plaza de la entonces ermita de El Calvario, disponía de la mejor tienda en donde se podía comprar de todo; desde cuajada, manteca de cuche, huevos por unidad o por docena, maíz, frijoles, arroz y maicillo libreado y por cuartillos y hasta por medios; y también que en una de las primeras refrigeradoras que llegaron al pueblo, toda una novedad en ese entonces, se guardaba para ofrecer al público bien heladas las chibolas, los topoyiyos y los bolis de todo sabor.

En verdad, Rivas nos ha regalado un libro extraordinario con un título impresionante por su exactitud y coherencia con la materia académica desarrollada. El libro lo titula el autor: *ILOBASCO de los recuerdos. De las muchas cosas que pasaban.*

“Pasar” es un verbo con diferentes acepciones. Pasar es “ocurrir”, “suceder”. “Pasar” es también “transitar” o “deslizarse”, ¿“desvanerse”? Rivas —creo— se refiere a esos dos, o quizás más, significados. Me recuerda una poesía que nos recuerda el paso del tiempo en nuestras vidas. Se trata de aquella poesía de Antonio Machado:

*“Todo pasa y todo queda,
pero lo nuestro es pasar,
pasar haciendo caminos,
caminos sobre la mar.”*

O la otra estrofa:

*“Al andar se hace camino
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.”*

Decía que al inicio de la lectura tuve la sensación de que estaba ante una etnología de la ausencia. Los mismos títulos de los 54 focos de atención del autor nos reforzaban esta impresión. Son títulos sumamente atractivos y muy añorantes. Solo quiero mencionar unos ejemplos (hay que comprar y leer el libro):

- *De lo que queda de las ventas de jarcia*
- *De doña Tránsito y su automóvil, que fue el primero que circuló en el creciente pueblo*
- *Del arribo de los turcos (palestinos, nos aclara después el Dr. Rivas)*
- *De cuando llegaban los húngaros*
- *De aquellos dorados años que el viento se llevó*
- *De cuando la patrulla reclutaba para la platada*
- *De la “calle de los bolos” y la cantina El Tenampa*

Al finalizar el libro creo haber comprendido que el verdadero sujeto del libro, la verdadera búsqueda de Ramón Rivas, es el “cambio social”, el “cambio cultural” que ocurre en nuestras comunidades y que se hace sobre nuestras cabezas, sobre nuestras formas de vida, sobre nuestros valores y costumbres, sobre nuestras maneras de ganarnos la vida, sobre las formas productivas y de pensar, y lo hace de una manera inmisericorde y sin que, a veces, comprendamos estos cambios en toda su magnitud y significación; y sin sentirlo, sin poder explicarlo...

Daré un solo ejemplo, por el tiempo ya transcurrido en esta presentación, de cómo impacta el paso del tiempo, los cambios tecnológicos, los cambios administrativos en nuestra vida cotidiana y nos impacta. En una de las unidades de recuerdo titulada “De las aventuras de Lázaro con la fotografía”, Rivas nos cuenta las experiencias de Lázaro en un párrafo:

Nunca pienso usar cámaras digitales. Nunca. Los fotógrafos profesionales no debemos usar eso. Eso se llama fraude a la profesión. Los profesionales como yo hacemos la foto y la revelamos en nuestro propio cuarto oscuro, usando químicos, papel de fotografía, revelador y fijador y el lápiz para retocar los negativos [...] Por mis cámaras han pasado los diferentes personajes alcaldes y sus personajes; presidentes como [...] pero la foto que yo considero más importante es la de Juan Pablo II, en su primera visita a El Salvador.

En otro párrafo, Lázaro continúa:

Sigo tomando fotos porque me gusta, pero el negocio ahora es malo. Con las fotos de estudios tradicionales hoy estamos en quiebra. El Gobierno dio el trabajo a la empresa privada; y así estamos hoy, todas las fotos para licencias, DUI y para lo que sea, las hacen empresas privadas. El Gobierno nos llevó a la quiebra.

Sin comentarios, Rivas nos presenta como se vuelve “ausente” una actividad que por muchos años tuvo un apogeo con cierta tecnología y ciertos mercados que al cambiar dejan atrás a quienes se mantienen tratando de mantener el “cómo se hacía antes”; y la ausencia, la desaparición, van ganando terreno. “Las cosas pasan”, aunque por un tiempo mayor muchos de esos valores y comportamientos se mantienen en la gente y en los recuerdos de un mundo que ha seguido su marcha implacable e indetenible.

Gracias... Ramón.

Gracias, a ustedes.

Interesante: el autor hace renacer con sus recuerdos y los de la comunidad con los que hace este ejercicio de “memoria histórica” o de “memoria cultural”.



Musicoterapia

Carlos Payés
Musiquiatra

Definición

La musicoterapia es el uso dosificado de la música en el tratamiento, la rehabilitación, la educación y el adiestramiento de niños y adultos que padecen trastornos físicos, mentales o emocionales.

Premisa

El valor terapéutico de la música estriba en las relaciones que la persona establezca con ella. En este caso, la música no es un fin en sí misma y prácticamente no hay relación con su calidad ni con la perfección de las ejecuciones.

El origen de la música

El hombre ha creído, en alguna época, que el sonido era una fuerza elemental cósmica y que adquirió forma verbal. Hay muchas leyendas acerca de la creación del universo en las cuales el sonido desempeña una función principal. Así es como la música se ha relacionado con lo mágico y está íntimamente relacionada con las religiones.

Combarieu afirma que, en todas las civilizaciones conocidas, la música ha sido tenida por producto de origen divino. Ha existido la creencia, también, de que la música podía ser empleada por espíritus del mal y conducir a los hombres a la perdición; el caso del canto de las sirenas de Odiseo que hacía que los marinos se arrojaran al mar y murieran ahogados.

Los padres cristianos procuraron desojar a la música de todas las trazas de la influencia pagana y asignarle una virtud curativa. Durante la Edad Media hubo procesos contra personas que hacían fiestas con música lujuriosa, y a Paganini se le acusó de hacer pacto con el Diablo debido a su virtuosismo con el violín.

Origen biológico de la música

Darwin analizó la incidencia y el valor de los sonidos producidos por animales de todas las especies, en particular los pájaros cuyas voces expresan emociones diversas, incluyendo el ritual sexual. Afirmó también que ni el goce de la música ni la capacidad de producir notas musicales son facultades que tengan la mínima explicación para

el hombre en sus hábitos cotidianos de vida; deben ser clasificados entre las más misteriosas a las que se entrega.

Posteriormente se estudió el efecto de la música sobre el cuerpo y la mente. El instrumento musical ha estado siempre identificado como una prolongación del cuerpo del ejecutante y que transforma en sonidos sus impulsos psicomotores, para lo cual demanda un dominio consciente y ordenamiento en el tiempo y el espacio.

Las curaciones musicales

Aunque el concepto de la enfermedad y la actitud terapéutica han cambiado constantemente a través de los siglos, las reacciones del hombre a las experiencias musicales han permanecido fundamentalmente inmutables. Los efectos de la música sobre la mente o el cuerpo del hombre enfermo mantienen, desde tiempos inmemorables, notables semejanzas. Cronológicamente el musicoterapeuta ha sido primero un mago o brujo, después monje y por último un médico o un especialista en música. Ahora bien, la relación entre curador y paciente debe ser la de una alianza en la cual el paciente confía en la capacidad del primero y este, con su personalidad, influye y aumenta esa confianza.

El mago empleaba la música como un medio de comunicación y de dominio sobre el espíritu de la enfermedad. La música expresaba su inflexible voluntad mediante la interminable monotonía del ritmo. Sus cantos tenían palabras de persuasión o de amenaza sobre una melodía, que era más suave o más fuerte, más lenta o más rápida según el talante y la respuesta del espíritu. Schneider considera al mago como un hombre honrado, en público, pero a quien se esquivo en privado, ya que su capacidad para mediar con el mundo de los espíritus hacía de él una figura siniestra que era necesaria y a la vez temida. Entre el mago y el paciente no había amistad, simpatía o afecto. La música y el ritual empleado iban dirigidos por entero al espíritu del mal que causaba la enfermedad.

En otras civilizaciones más desarrolladas se deificaba a los curadores así: tenemos que Apolo era dios de la música y de la medicina. También se deificó a Esculapio y a Orfeo. Ya que la música y aún los instrumentos musicales estaban conceptuados como dones de los dioses, los griegos los usaban para dirigirse a ellos y para propiciarlos, en la esperanza de que les llegara y que quisieran responder.

Se nota que acá la actitud ha cambiado, y la música se usa como medio de comunicación con la deidad para persuadirla y agradarla; y es así como los sacerdotes ofrecían encantamientos, cantos y música rituales para elevar espiritualmente y comunicarse con la deidad.

La creencia en que la enfermedad podía curarse por intervención divina es parte de una fe religiosa que ha persistido durante siglos hasta nuestros tiempos. Algunos médicos, como Ambrosio Paré, no obstante su mente científicamente avanzada, creía que el tratamiento médico, por hábil que fuera, no bastaba para curar la enfermedad; y que el

médico no podía triunfar sin alguna forma de auxilio divino. Las curas religiosas han apelado a las enormes posibilidades del alma humana, en la cual la música puede ser considerada como una experiencia capaz de contrarrestar transitoriamente la sensación de dolor o ansiedad y tener de esa manera alivio.

La música en la curación racional

En la antigüedad, en Babilonia y Egipto, se inició una actitud racional hacia la enfermedad; que creció en Grecia y luego pasó a Roma, para después expandirse por toda Europa.

Aristóteles afirmaba que la gente que sufre de emociones no dominables, después de oír melodías que elevan el alma hasta el éxtasis, retorna a su estado normal, como si hubiera experimentado un tratamiento médico.

Esculapio había prescrito música y armonía a personas de emocionalidad perturbada. Pitágoras llamaba a esto “curación musical”. Platón pensaba que, como medio de educación, las melodías éticas y sus correspondientes armonías debían ser aplicadas al desarrollo del carácter. Durante el Renacimiento apareció una enfermedad, que llamaron *tarantismo* porque se creía que era producida por la picadura de una tarántula. Robert Bayfied, en el siglo XVII, la describe como “*la cineia chorea*”, y se caracterizaba por una manía de bailar acompañada de comportamientos obscenos, fiebre recurrente, pleuresías y locura como etapa final.

El único tratamiento efectivo era la música con danza, que hacía que los pacientes bailaran en grupos, a veces durante días enteros, y después colocados en cama caliente donde sudaban profundamente; después eran puestos a bailar nuevamente, seguido de otro descanso hasta que el paciente iba saliendo de su enfermedad. Desapareció la enfermedad en el siglo XVIII, sin poderse determinar su etiología. Posteriormente muchos médicos, quienes probablemente disfrutaron de la música como recreo, admitieron su valor como un factor de bienestar; una distracción de las preocupaciones o temores. Philip Borrough decía de su pacientes mentales: “Dejadlos que estén alegres tanto como puedan y que tengan instrumentos musicales y canten”. Los conocimientos científicos crecieron, y se pudo estudiar la influencia de la música en el organismo. Richard Browne, estudió su aplicación en casos de pleuresía o cualquier trastorno pulmonar.

Héctor Chomet escribió un tratado sobre “la influencia de la música en la salud y la vida”. El enfoque de Brocklesby ha sido el más próximo al actual, cuando contempla la música como un auxiliar del tratamiento médico.

Pargeter (1760-1810) fue uno de los primeros médicos en comprender que era necesario un conocimiento específico de la música para dosificar su empleo terapéutico. “Una parte considerable del conocimiento en música será requisito indispensable para elegir aquellos instrumentos o composiciones y los arreglos de las partes instrumentales, para que correspondan exactamente al *phatos animi* y atraigan y fascinen la atención con influencia sobre el temperamento.

Benito Moján, en el siglo XIV, sugirió algunos principios de aplicación de tener en cuenta:

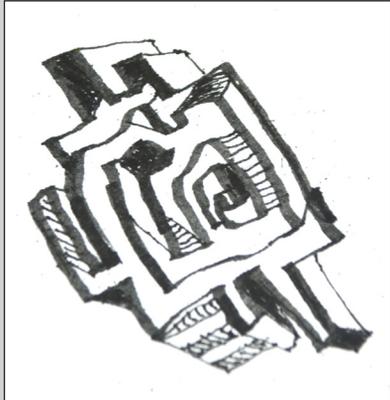
1. La naturaleza de la enfermedad.
2. Los gustos del paciente por tal o cual música.
3. El efecto que producen sobre él algunas melodías con preferencia a otras.
4. En casos de jaquecas, el empleo de la música debe de ser evitado; dolor de oídos y en todos aquellos en que haya excitabilidad del sistema nervioso.
5. Moderar la intensidad de los sonidos, pues estos podrían ser un estímulo excesivo.
6. Los sonidos deben de aumentar gradualmente; ser lo bastante variados, y la música no debe prolongarse mucho.

El músico terapeuta

Dos personajes históricos son importantes como musicoterapeutas; porque con sus ejemplos se hace énfasis en la relación de músico a paciente, para la feliz consecuencia del tratamiento. Ellos son David y Farinelli. El primero ayudó al rey Saúl, de Israel, a salir de sus crisis de melancolía; y el segundo, al Rey Felipe V de España, de sus depresiones con su maravilloso canto.

Estamos en una era de especialización. Mucha labor médica es realizada hoy por equipos cuyos miembros se entienden y trabajan para una meta común, pero su contacto con el paciente se ve con frecuencia disminuido. Antes de esta era, el paciente podía con más facilidad llegar a una relación personal con el médico. Aún así, el médico aplica el tratamiento terapéutico a sus pacientes como individuos sensibles a una relación humana de carácter personal, y aún íntima, cualquiera que sea su personalidad, edad o sexo. Al inicio del tratamiento, la situación debe ser encarada en términos psiquiátricos, pues el paciente es susceptible de caer bajo la dependencia del musicoterapeuta, ya que se puede proyectar por trasferencia muchos de sus problemas no resueltos.

La música es un arte polifacético que se basa sobre la percepción e interpretación de los sonidos y sus símbolos. La musicoterapia ejerce su influencia, como lo ha hecho a través de los tiempos, sobre los diversos efectos del sonido, sobre la mente y el cuerpo sin antes de haber llegado a ser música. Estos efectos son múltiples, interdependientes, y requieren un estudio especial y un análisis particular, si queremos comprender la aplicación de la musicoterapia.



Museo Universitario de Antropología, MUA

Qué es el MUA

El Museo Universitario de Antropología, MUA, es una institución dedicada a la difusión del pensamiento científico antropológico y del patrimonio cultural salvadoreño, así como a su conservación. Esto se refleja en las colecciones que se presentan en sus salas de exhibición permanentes y la temporal y, además, en las muchas actividades culturales que se realizan según su programación.

Objetivo del MUA

El Museo Universitario de Antropología tiene como objetivo principal promover un espacio cultural permanente para la adquisición de conocimientos estéticos y valores de conservación, que contribuyan a la formación profesional de la población universitaria y del público en general y su sensibilización ante estos fenómenos, impulsando actividades de promoción de los insumos necesarios para la generación de investigaciones de carácter antropológico e histórico, con el único propósito de desarrollar y difundir la cultura del país.

Qué es lo que hace el MUA

- Difunde, por medio de exposiciones permanentes y algunas temporales, las diferentes y variadas expresiones tangibles de la cultura salvadoreña.
- Investigar, desarrollar y difundir el acervo antropológico del país de una manera integral, hacia el interior de la comunidad universitaria y del público en general.
- Genera actividades académicas concretas en la forma de conferencias, seminarios, talleres, presentaciones de libros, ciclos de cine, foros, in

investigaciones antropológicas y arqueológicas y otros, con el único fin de educar y sensibilizar a la comunidad universitaria y público en general.

- Conserva el patrimonio cultural.

Salas de exhibición que conforman el MUA

Para una mejor comprensión, el MUA está distribuido en cinco salas de exhibición permanente, conceptualizadas así:

- Sala que presenta la persistencia del pasado y la etnografía salvadoreña.
- Sala dedicada como tributo al cantautor nacional don Francisco Antonio Lara Hernández, mejor conocido como *Pancho* Lara.
- Sala “Instrumentos tradicionales de producción agrícola”.
- Sala “Las migraciones”.
- Sala de exhibiciones temporales.
- Auditorium de usos múltiples.

Servicio de guías

Hay cinco estudiantes de antropología que, con previa cita por parte de los interesados en visitar el museo, ofrecen los servicios de guía. El recorrido es de una hora y quince minutos.

Ubicación del museo en la ciudad de San Salvador

Calle Arce y 17.^a Av. Norte, 1006,
San Salvador, El Salvador, C. A.
Tels. (503) 2275-8836 y (503) 2275-8837
Fax. (503) 2271-4764
E-mail: museo_utec@yahoo.com





Horarios del MUA

Lunes:

Cerrado por mantenimiento

De martes a viernes:

de 8:30 a.m a 11:30 a.m.

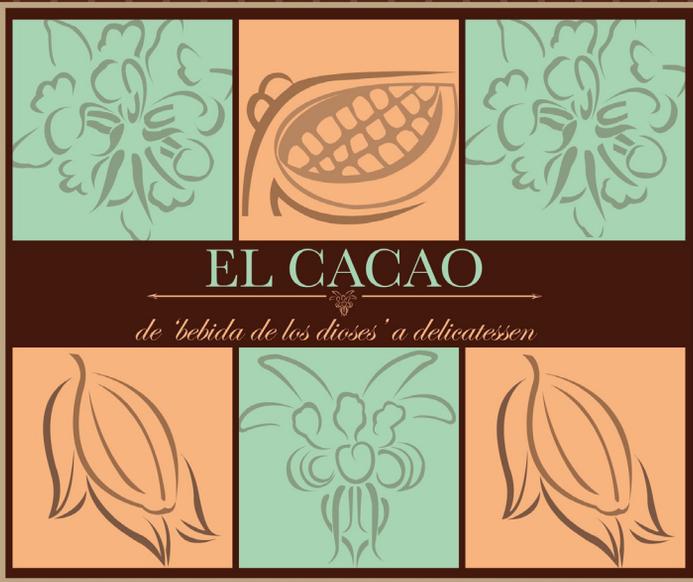
de 3:00 p.m a 5:30 p.m

Sábado:

de 8:30 a.m a 11:30 a.m.

(NOTA: Los grupos no deben exceder los cien estudiantes; y durante la visita serán distribuidos en las diferentes salas de exhibiciones que conforman el MUA.)

Catálogos de las exposiciones del Museo Universitario de Antropología, MUA

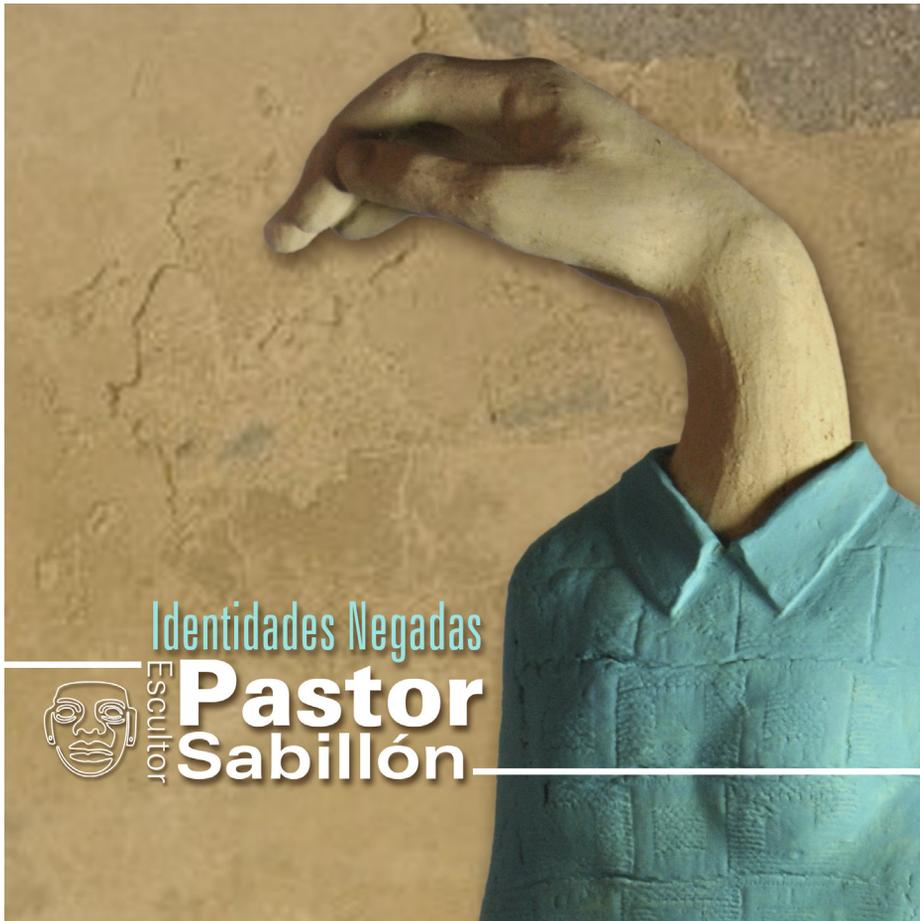


EL CACAO
de 'bebida de los dioses' a delicatessen

**Universidad Tecnológica
de El Salvador**
Museo Universitario de Antropología, MUA
Exposición abierta al público del 25 de julio al 20 de septiembre de 2013



El Cacao de bebida de los dioses a delicatessen
Del 25 de julio al 10 de noviembre de 2013

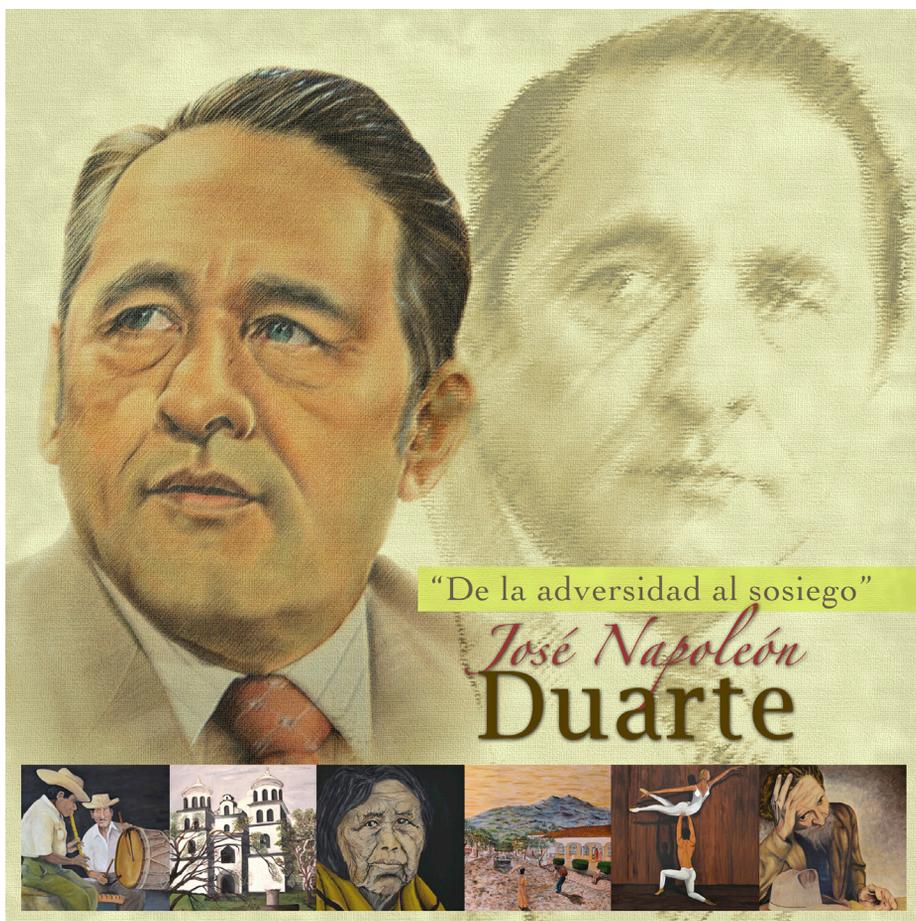


Identidades negadas

Esculturas

Pastor Sabillón

Del 30 de enero al 03 de mayo de 2014



De la adversidad al sosiego

Obra plastica del expresidente José Napoleón Duarte

12 de junio a 12 de agosto de 2014

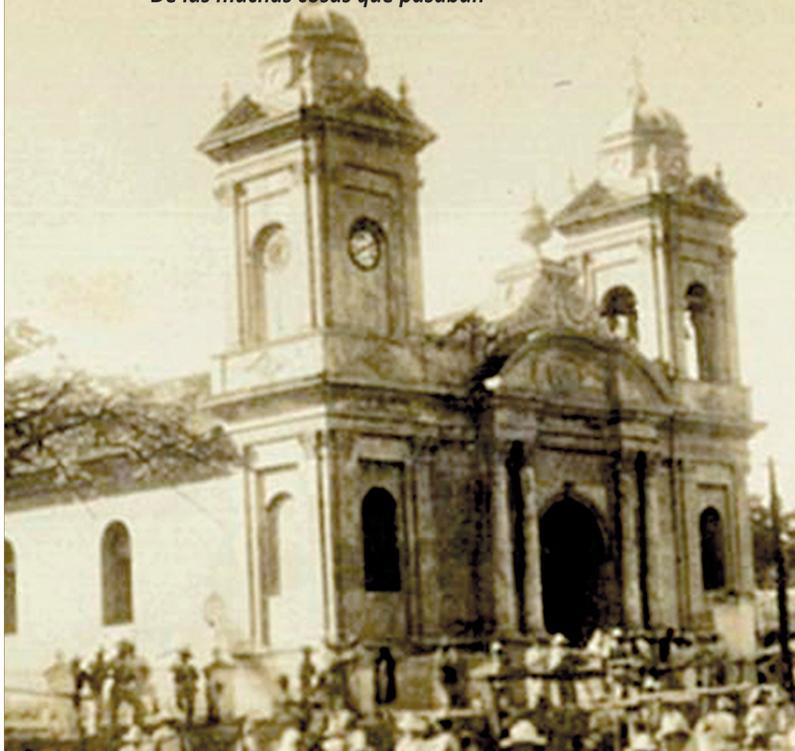
ENTRE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Ramón D. Rivas

ILOBASCO

de los recuerdos

De las muchas cosas que pasaban



COLECCIÓN CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE EL SALVADOR

ILOBASCO de los recuerdos. De las muchas cosas que pasaban
Presentación del Libro del Dr. Ramón D. Rivas
20 de marzo de 2014

Autores

José Heriberto Erquicia Cruz

Licenciado en Arqueología por la Universidad Tecnológica de El Salvador, Máster en Docencia Universitaria de la Universidad Tecnológica y en Ciencias Sociales y en Historia. Actualmente es estudiante del doctorado en Historia de América Latina y Mundos Indígenas en la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Investigador de la Universidad Tecnológica de El Salvador y del Colegio de América, Centro de Estudios Avanzados sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Miembro de número de la Academia Salvadoreña de la Historia y, y es consultor en temas patrimonio cultural e identidades.

Contacto: *erquiciacruz@gmail.com*

Francisco Roberto Gallardo Mejía

Licenciado en Arqueología por la Universidad Tecnológica de El Salvador y Máster en Arqueología por la Universidad de Colorado, USA.

Contacto: *rogallardo81@yahoo.com*

Martha Marielba Herrera Reina

Licenciada en Antropología de la Universidad Tecnológica de El Salvador. Labora como docente en la Escuela de Comunicaciones Mónica Herrera y es investigadora de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador en el tema de afrodescendientes e identidades. Así mismo, es miembro del equipo de investigación del culto al Cristo Negro Unam-Usac- Academia Salvadoreña de la Historia.

Contacto: *marielba@gmail.com*

Carmen Molina Tamacas

Antropóloga, Universidad Tecnológica de El Salvador
Profesora investigadora
Periodista corresponsal con residencia en New York, USA.

Contacto: *cmolinatamacas@gmail.com*

Carlos Payés

Doctor en Medicina, Universidad de El Salvador
Piquiatra, Instituto Peña Retana (España)
Guitarrista-compositor.
Licenciado en Historia, Universidad El Salvador
Bibliotecario de la Academia Salvadoreña de la Historia.

Héctor Samour

Doctor en filosofía, Universidad Centroamericana *José Simeón Cañas*
Máster en filosofía, Universidad Autónoma de México.
Licenciado en Sociología, Universidad Centroamericana *José Simeón Cañas*
-Profesor-Investigador/Universidad Centroamericana *José Simeón Cañas*
Ex Viceministro de Educación. de El Salvador

Dennis Sevillano Payés

Licenciado en Historia, Universidad de El Salvador
Bibliotecario de la Academia Salvadoreña de la Historia.

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE EL SALVADOR
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA, MUA

PIEZA DEL MES DE
JUNIO DE 2014



NOMBRE DEL BIEN: Cuenco
CATEGORIA: *Arqueológico*
MATERIAL: *Cerámico*
GRUPO/TIPO: *Usulután*
PERIODO: Preclásico

DIMENSIONES:
Alto: 13.5 cm
Diámetro de boca: 18.4 cm
Grosor: 1 cm
Diámetro máximo: 24.2 cm
No. Inventario: 80

DESCRIPCIÓN

Cuenco bícromo (naranja y ante) tetrápode con soportes mamiformes perforados. Presenta paredes compuestas, la inferior recta divergente y la superior curvo convergente con cuello de paredes recto convergentes y borde plano. El interior de la vasija, al fondo, exhibe decoración negativa batik usuluteco, formando líneas curvas y paralelas. La superficie exterior presenta decoración negativa batik usuluteco, en líneas verticales y paralelas, así como cuatro paredes de incisiones verticales y paralelas, distribuidas simétricamente sobre la pared curvo convergente. Los soportes mamiformes son una posible alusión a la fertilidad femenina.



CONVOCATORIA Y REQUISITOS PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS DE LA REVISTA KÓOT, DE LA UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE EL SALVADOR

Indicaciones para autores *Kóot* - Publicación Universidad Tecnológica de El Salvador

Dr. Ramón D. Rivas, e mail: museodeantropologia@utec.edu.sv

CRITERIOS GENERALES PARA LA ACEPTACIÓN DE ARTÍCULOS

El Consejo Editorial de *Kóot* invita a: investigadores, docentes-investigadores, estudiantes y personal administrativos a que participen activamente con sus aportes; pueden, además participar como autores de artículos de la revista, profesionales de Museología, Antropología, Historia, Arqueología, Lingüística y Arquitectura.

La opinión expresada por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

La revista *Kóot* se reserva todos los derechos legales de reproducción. Los artículos que se reciben deben ser originales e inéditos, por lo que no deben ser publicados total o parcialmente en otra publicaciones en período previo a su publicación en esta revista. La presentación y publicación en fecha posterior será posible con previa autorización del editor y del autor del artículo.

La recepción de los trabajos no implica obligación de publicarlo ni compromiso con respecto a la fecha de su aparición.

ENVIO DEL ARTÍCULO

Cada artículo debe contener:

- título, subtítulo (si lo requiere);
- nombre, títulos del autor, filiación institucional (si lo requiere), correo electrónico;
- resumen del contenido (entre 10 a 15 líneas);
- un ítem con expresiones y palabras claves (cinco a ocho términos);
- introducción y desarrollo;
- conclusiones tácitas o explícitas;

- bibliografía completa;
- otras marginales;

Para tener presente:

- Los artículos que se envíen a la revista “*Kóot*” deben ser redactados según normas estandarizadas (ISO, UNE, APA).
- Los trabajos deben ser enviados en Word (en dispositivos de almacenamiento válido o vía e-mail) a: museodeantropologia@utec.edu.sv

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE EL SALVADOR
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA

Calle Arce y 17.^a Avenida Norte, edificio *Anastasio Aquino*. 1006, San Salvador.

- Se recomienda al autor conservar copia de todo material enviado, pues la revista no se responsabiliza por daños o pérdidas.

Recomendaciones especiales para el autor:

1. Debe tener claridad, solidez y sustento bibliográfico suficiente.
2. Enviar adjunto o al final del artículo, un resumen de vida.
3. El nombre que aparecerá en la publicación será el expresado en el artículo.
4. En el caso de utilizar imágenes, como gráficos, fotografías o ilustraciones, éstas deberán ser originales (si las tienen) para obtener calidad al imprimir; si son tomadas de algún texto o sitio web, deberá colocarse su procedencia. En el caso que el autor requiera imágenes de apoyo, el asegurará también el pleno logro del objetivo del escrito.
5. Ni la universidad ni el Comité Editorial se comprometen con los juicios emitidos por los autores de los artículos. Cada escritor asume la responsabilidad frente a sus puntos de vista y opiniones.
6. El Comité Editorial se reserva el derecho de revisar cada artículo, y remitirlo a árbitros para garantizar su calidad; y si es el caso, sugerir modificaciones. Igualmente puede rechazar aquéllos que no se ajustan a las condiciones exigidas.
7. Las citas a pie de página se numeran correlativamente y deberán estar estandarizadas por cualquiera de las normas antes mencionadas.
8. La bibliografía se incluirá al final del trabajo, ordenándola alfabéticamente por el autor.

IDIOMA

La revista publica material fundamentalmente en español con los respectivos resúmenes en español e inglés.

DERECHOS DE REPRODUCCIÓN

Cada artículo se acompañará de una carta del autor principal, especificando que los materiales son inéditos y que no se presentarán a ningún otro medio antes de conocer la decisión del comité editorial. El autor debe de adjuntar una declaración firmada indicando qué tipo de derecho presenta su artículo, recordando que la universidad sugiere utilizar el tipo libre acceso; sin olvidar mencionar la fuente. Los derechos de reproducción son propiedad exclusiva de la revista *Kóot*.

EXTENSIÓN Y PRESENTACIÓN

El artículo completo no excederá de treinta páginas tamaño carta, escritas a doble espacio, sin espacios adicionales entre párrafos y entre títulos, en letra tipo Arial y de tamaño 10 puntos; con márgenes derechos de 3 centímetros, y márgenes superior e inferior de 4 centímetros; las páginas se enumerarán sucesivamente, y el original debe ser acompañado de una copia de buena calidad.

TÍTULOS Y AUTORES

Se recomienda pensar en títulos que convoquen al lector y que tengan plena relación con el tema, limitándose a 10 palabras o a no exceder de quince. El contenido debe describirse en forma específica, clara y concisa, evitando los títulos demasiado generales.

Inmediatamente debajo del título se anotará el nombre y apellido de cada autor. En notas al pie de página se indicará la institución donde trabaja cada uno, los títulos académicos y cargos ocupados; vale aclarar que al resultar dicho artículo seleccionado para ser publicado, estos datos solicitados aparecerán relacionados al final de la revista con el título de “Colaboradores”. Es preciso proporcionar la dirección postal del autor principal para responder la correspondencia relativa al artículo, o indicar otra dirección donde pueda llegar un servicio de mensajería comercial, o su dirección electrónica.

RESUMEN DE PALABRAS CLAVES

Cada artículo se acompañará del resumen en el idioma en que esté escrito, además del resumen en español, uno en inglés, no superior a 200 palabras; para el caso de artículos derivados de investigación, el resumen debe indicar claramente: 1) Objetivos de estudio; 2) Lugar y fecha de realización; 3) Metodología básica; 4) Resultados principales con interpretación estadísticas y 5) Conclusiones principales.

Se debe hacer hincapié en los aspectos nuevos y relevantes. Para artículos diferentes a investigación, el resumen debe contener información relacionada con los objetivos, la metodología en la cual se apoya, síntesis de la tesis principal, la interpretación académica, los resultados (si los hubiere) y las conclusiones. No incluirá ninguna información o conclusión que no aparezca en el texto. No debe incluir abreviaturas, remisiones de texto principal o referencias bibliográficas.

El resumen deberá permitir a los lectores conocer el contenido del artículo y decidir si les interesa leer el texto completo. De hecho, es la única parte del artículo que se incluye, además del título, en los sistemas de difusión de información bibliográfica. Después del resumen se describen de tres a cinco palabras claves para fines de indización.

CUERPO DEL ARTÍCULO

Los trabajos que exponen investigaciones o estudios por lo general, se dividen en los siguientes apartados, correspondientes al formato Imryd: introducción, materiales y métodos, resultados y discusión. Los trabajos de actualización, reflexión y revisión bibliográfica suelen requerir otros títulos y subtítulos acordes con el contenido.

NOTAS AL PIE

Estas deberán ser de acuerdo con la misma norma estandarizada con que trabajen las referencias bibliográficas, debido a que se realizan para identificar la fijación (institución y departamento) y dirección de los autores, algunas fuentes de información inéditas y dar explicaciones marginales que interrumpen el flujo natural del texto. Su uso debe ser limitado.

“El éxito de un museo no se mide por el número de visitantes que recibe, sino por el número de visitantes a los que ha enseñado algunas cosas, no se mide por el número de objetos que expone, sino por el número de objetos que los visitantes han logrado aprender en su entorno humano, no se mide por su extensión sino por la cantidad de espacio que el público puede de manera razonable recorrer en aras de un verdadero aprovechamiento. Eso es el museo.”

Georges Henri Rivière

