HISTORIAS, PATRIMONIOS E IDENTIDADES EN EL MUNICIPIO DE HUIZÚCAR, LA LIBERTAD, EL SALVADOR

José Heriberto Erquicia Cruz
Martha Marielba Herrera Reina
Ariana Ninel Pleitez Quiñónez

COLECCIÓN INVESTIGACIONES
Universidad Tecnológica de El Salvador
31

Título de la investigación
HISTORIAS, PATRIMONIOS E IDENTIDADES
EN EL MUNICIPIO DE HUIZÚCAR,
LA LIBERTAD, EL SALVADOR

Investigadores
José Heriberto Erquicia Cruz
Martha Marielba Herrera Reina
Ariana Ninel Pleitez Quiñónez

La presente investigación fue subvencionada por la Universidad Tecnológica de El Salvador, Utec, y la Asociación Comunitaria Unida por el Agua y la Agricultura, Acua. Las solicitudes de información, separatas y otros documentos relativos al presente estudio pueden hacerse a la dirección postal: calle Arce, 1020, Universidad Tecnológica de El Salvador, Vicerrectoría de Investigación, Dirección de Investigaciones, calle Arce y 17ª. avenida Norte, edificio *José Martí*, 2ª. planta, o al correo electrónico: jose.erquicia@utec.edu.sv.

ISBN 978-99961-48-18-7
San Salvador, 2013
Derechos Reservados
© Copyright
Universidad Tecnológica de El Salvador y
la Asociación Comunitaria Unida por el Agua y la Agricultura

305.6
E71h Erquicia Cruz, José Heriberto
Historia, patrimonios e identidades en el municipio de Huizúcar,
sv La Libertad, El Salvador / José Heriberto Erquicia Cruz, Martha Marielba Herrera Reina, Ariana Ninel Pleitez Quiñónez. - - 1ª. ed. - - San Salvador, El Salv. : Universidad Tecnológica de El Salvador, 2014.
130 p. ; 23 cm. - - (Colección investigaciones ; v. 31)

ISBN 978-99961-48-18-7

1. Identidad cultural-El Salvador - - Historia. 2. Huizúcar, La Libertad, El Salvador-Aspectos sociales. I. Herrera Reina, Martha Marielba, coaut. II. Pleitez Quiñónez, Ariana Ninel, couat,. III. Título.

BINA/jmh

AUTORIDADES UTEC

Dr. José Mauricio Loucel
Presidente Junta General Universitaria

Lic. Carlos Reynaldo López Nuila
Vicepresidente Junta General Universitaria

Sr. José Mauricio Loucel Funes
Presidente UTEC

Ing. Nelson Zárate
Rector UTEC

Historias, patrimonios e identidades en el municipio de Huizúcar, La Libertad, El Salvador
José Heriberto Erquicia Cruz
Martha Marielba Herrera Reina
Ariana Ninel Pleitez Quiñónez

Vicerrectoría de Investigación

Licda. Noris Isabel López Guevara
Vicerrectora

Licda. Blanca Ruth Orantes
Directora de Investigaciones

Guillermo Antonio Contreras
Diseño y Diagramación

Sr. Noel Castro
Corrección de Estilo

PRIMERA EDICIÓN
150 ejemplares
Abril, 2014

Impreso en El Salvador
Por Tecnoimpresos, S.A. de C.V.
19 Av. Norte, No. 125, San Salvador, El Salvador
Tel.:(503) 2275-8861 • gcomercial@utec.edu.sv

RESUMEN

En la actualidad, en el territorio salvadoreño existen muchas localidades que poseen un conocimiento parcial o mínimo de sus orígenes, sus historias, sus patrimonios y demás elementos que constituyen y forman parte de sus identidades. La localidad de Huizúcar, ubicada al sur de San Salvador, se ha presentado a través de su historia como uno de los lugares con población de ascendencia indígena de habla nahua-pipil, junto con otros municipios localizados en la misma cordillera. La villa de Huizúcar también es conocida por poseer un templo católico de la época colonial, dedicado a San Miguel Arcángel, el cual es una obra arquitectónica colonial de gran valor patrimonial. Los elementos patrimoniales de la cultura material y las manifestaciones de la cultura viva de sus habitantes son componentes esenciales en la construcción de la historia de las poblaciones de El Salvador.

Palabras clave: Huizúcar, historia, patrimonio, identidades, religiosidad popular.

ÍNDICE

Introducción 9
Capítulo I 12
1. Marco teórico 12
1.1 Religiosidad popular y creencias indígenas 12
1.1.1 Religiosidad popular campesina 12
1.1.2 Cosmovisión y nahualismo 16
1.2 Patrimonio 19
1.3 Las identidades 24
1.3.1 Las identidades étnicas 25
1.3.2 Identidades nacionales 27

Capítulo II 28
2. Huizúcar: el contexto sociodemográfico 28
2.1 Ubicación geográfica 28
2.2 Demografía de Huizúcar 29
2.3 Sobre pestes y muertes en Huizúcar a finales del siglo XIX 30
2.4 Epidemia de ***Cólera morbus*** 33
2.5 Epidemia de tosferina 35
2.6 Epidemia de viruela 36

Capítulo III 42
3. Marco histórico de San Miguel Huizúcar 42
3.1 San Miguel Huizúcar durante el período colonial 42
3.2 San Miguel Huizúcar como parte de la República del Salvador . 46
3.3 Huizúcar en los albores del siglo XX 49
3.4 La crisis de 1929 y los sucesos de 1932 en Huizúcar 51
3.5 Conflicto armado en Huizúcar en la década de 1980 53

Capítulo IV 59
4. Religiosidad y creencias en el mundo campesino 59
4.1 Culto al agua y a la lluvia 59
4.2 Peticiones por la lluvia y la buena cosecha: fiesta de las flores y las palmas 65
4.3 San Miguel Arcángel, protector de los seres humanos 69
4.4 San Miguelito, el que mora en el cerro 72
4.5 De hombres a micos: el poder del viento y la magia 76
4.6 Huizúcar, lugar de sustos y encantos 82

Capítulo V 86
5. Cuestión patrimonial 86
5.1 Templo colonial de San Miguel Arcángel Huizúcar 86
5.2 Fiestas populares 95
5.3 Relatos orales 101
5.4 Mujeres vendedoras y comerciantes 103

Consideraciones finales 107
Referencias bibliográficas 111
Fuentes de archivos 115
Diarios oficiales 117
Sitios web consultados 117
Anexos 118

TABLAS

Tabla 1. División geopolítica de Huizúcar, cantones y caseríos del municipio.....28
Tabla 2. Población de los municipios colindantes de Huizúcar, de interés para esta investigación, disgregados por hombres, mujeres, urbano y rural, 2007.....29
Tabla 3. Población de Huizúcar por grupo étnico, 2007.....30
Tabla 4. Enfermedades y pestes que afectaron Mesoamérica entre los siglos XVI-XVIII.....31
Tabla 5. Enfermedades y pestes que afectaron a El Salvador a finales del siglo XIX.....32
Tabla 6. Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Huizúcar, de enero a diciembre de 1892.....38
Tabla 7. Cuadro General de Tributarios de la Jurisdicción de San Salvador 1790.....45
Tabla 8. Actas del libro de bautizos de Huizúcar, de enero a diciembre de 1892, por categorías étnicas.....48
Tabla 9. Actas de defunciones del libro de registros civiles de Huizúcar, de enero a diciembre de 1892, por categorías étnicas.....49
Tabla 10. Actas del libro de bautizos de Huizúcar, de enero a diciembre de 1912, por categorías étnicas.....49
Tabla 11. Actas del libro de defunciones del registro de Huizúcar, de enero a diciembre de 1912, por categorías étnicas.....50
Tabla 12. Actas de defunciones del libro de registros civiles de Huizúcar, de enero a diciembre de 1920, por categorías étnicas 50
Tabla 13. Fiestas, meses y correlación del sincretismo con el calendario gregoriano..... 61
Tabla 14. Calendario de las comunidades nahuas y de las fiestas patronales……..... 62
Tabla 15. Programación de las fiestas patronales de Santa María Magdalena en Huizúcar..... 68
Tabla 16. Trabajos de conservación y restauración del templo colonial de San Miguel Arcángel Huizúcar a través del tiempo..... 89

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Enfermedades mortales en Huizúcar, de enero a diciembre de 1892 40
Figura 2. Cuadro del ciclo festivo y agrícola de fiestas en San Roque Bernabé Ocotepec, México, 2012 64
Figuras 3 y 4. Procesión de las Flores y las palmas en Huizúcar, junto con los moros y cristianos o historiantes 66
Figuras 5 y 6. Iconografía de San Miguel Arcángel y Tláloc, señor de la lluvia 69
Figuras 7 y 8. Imágenes de San Miguel Arcángel de Huizúcar 70
Figura 9. Danza de los Historiantes 74
Figura 10. Desfile del Correo 74
Figura 11. Desfile de candidatas a reina de los festejos patronales 74
Figura 12. Procesión de San Miguel Arcángel 74
Figura 13. Vista de la fachada del templo colonial de San Miguel Arcángel de Huizúcar 121
Figura 14. Retablo del altar mayor del templo colonial de San Miguel Arcángel de Huizúcar 121
Figura 15. Las antropólogas Herrera y Pleitez, realizando una entrevista a una mujer nonagenaria del casco urbano de Huizúcar 122
Figura 16. Imagen del grupo focal 2, cantón Nazaret del municipio de Huizúcar 122

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo resulta de la línea de investigación en Historia, la cual se lleva a cabo en la Universidad Tecnológica de El Salvador a través de la Dirección de Investigaciones de la Vicerrectoría de Investigación, desde un enfoque multidisciplinario de cómo abordar un determinado problema que se ha planteado. El título de la presente investigación es "Historias, patrimonios e identidades en el municipio de Huizúcar, La Libertad, El Salvador".

En la actualidad, en el territorio salvadoreño existen muchas localidades que poseen un conocimiento parcial o mínimo de sus orígenes, sus historias, sus patrimonios y demás elementos que constituyen y forman parte de sus identidades. La localidad de Huizúcar, ubicada al sur de San Salvador, se ha presentado a través de su historia como uno de los lugares con población de ascendencia indígena de habla nahua-pipil, junto con otros municipios localizados en la misma cordillera. La villa de Huizúcar también es conocida por poseer un templo católico de la época colonial, dedicado a San Miguel Arcángel, el cual es una obra arquitectónica colonial de gran valor patrimonial.

Los elementos patrimoniales de la cultura material y las manifestaciones de la cultura viva de sus habitantes son componentes esenciales en la construcción de la historia de las poblaciones de El Salvador. La enseñanza de la historia en el sistema educativo salvadoreño tiene grandes vacíos, uno de tantos es no tomar en cuenta las historias locales, dedicándose solamente a examinar una historia nacional y urbana con muchos sesgos, excluyendo a las comunidades que se encuentran al margen de la sociedad salvadoreña dominante.

Es en este sentido importante que la comunidad del municipio de Huizúcar, desde su agencia, exprese ¿cuál es su historia?, ¿cómo la entienden?, ¿qué elementos y prácticas consideran que son parte de su patrimonio cultural?

Es primordial para esta investigación la visibilización de la comunidad de Huizúcar, pues aunque se encuentre muy cercana a la ciudad de San Salvador, esta villa pasa desapercibida por diversas razones. Descubrir, mostrar, conocer, analizar e interpretar las historias locales, las tradiciones y las diversas prácticas culturales que se desarrollan entre los individuos de los cantones que componen el municipio, a partir de la viva voz de los actores sociales, como agentes de cambio, eran unas de las razones principales de la propuesta de investigación.

Existe en cada una de las comunidades de El Salvador, una pretensión por conocer y valorar su historia, de la que muchas veces se tienen ideas fragmentadas. Un pueblo que comprende, valora y se apropia de la historia de su comunidad, se convierte en un colectivo que emprende de mejor manera las vicisitudes a que se enfrentan día con día.

El objetivo fundamental de esta investigación recae en elaborar una etnografía del municipio de Huizúcar, documentando y registrando los lugares y sitios patrimoniales que desde las comunidades guardan y mantienen un vínculo estrecho entre sus pobladores a fin de comprender la manera en que los pobladores de Huizúcar construyen sus identidades locales a partir del reconocimiento de distintos eventos de la historia y el patrimonio de su municipio.

Para el abordaje metodológico de la presente investigación se utilizó el método etnográfico,[1] que permitió conocer la información de primera mano de los pobladores del municipio de Huizúcar, tanto en el área urbana como en la rural, a partir de entrevistas semiestructuradas focalizadas, desarrolladas en un entorno de confianza en el que los entrevistados alcanzaran profundizar con sus respuestas a las preguntas que se les plantearon; todo ello con miras a obtener más información. Por medio de esta técnica, se construyó un instrumento donde se abordaron los tópicos de interés en la búsqueda de respuestas del problema de investigación (Vela Peón, 2001).

Asimismo se utilizó la técnica de grupos focales. Las entrevistas logradas mediante la estrategia tienen como propósito el registrar cómo los participantes elaboran grupalmente su realidad y experiencia. Esta técnica está asociada con la idea de grupos de discusión organizados alrededor de una temática, dentro de la cual se delimitan metodológicamente el objeto y objetivos de los grupos focales en la contribución que hacen al conocimiento de lo social (Aigneren, 2002, pp. 2-3). Dentro de esta recolección etnográfica también se hizo uso del registro visual, a través de herramientas como la cámara fotográfica y el video digital, que permitieron documentar las entrevistas realizadas y varias actividades llevadas a cabo en el municipio Huizúcar.

Se manejó también el método historiográfico heurístico con la búsqueda y recopilación de fuentes documentales primarias y secundarias, para luego realizar el análisis y crítica de dichas fuentes. De igual manera, se recurrió al método hermenéutico, como parte importante de la lectura, comprensión e interpretación de las fuentes obtenidas a partir de su búsqueda y recopilación. Teniendo en cuenta la complejidad que debe tener un trabajo acerca de

1 El método etnográfico alude al proceso metodológico global que caracteriza a la antropología social y que es utilizado en términos generales por las ciencias sociales.

historia, identidad y patrimonio local, se delimitó el desarrollo de resultados a partir de los ejes de religiosidad popular, historia, patrimonio, desarrollando así algunas de las herramientas teóricas que permitieron analizar este contexto sociocultural.

Para el presente estudio se desarrolló un total de quince entrevistas a informantes de Huizúcar, tanto en el área urbana como en la rural. Asimismo, se llevaron a cabo diez grupos focales; tres urbanos y los restantes en el área rural. Uno en el barrio El Centro y dos en el barrio El Calvario, así como en los cantones Nazaret, Ojos de Agua, San Juan Buena Vista y La Lima; y en los caseríos Santa Marta y La Esperanza.

Esta investigación se realizó en asocio, a través de un convenio específico de cooperación entre la Universidad Tecnológica de El Salvador, Utec, y la Asociación Comunitaria Unida por el Agua y la Agricultura, Acua, instituciones interesadas en establecer vínculos, por el reconocimiento e importancia de promover el rescate cultural de la Cordillera del Bálsamo, en la cual se ubica Huizúcar.

Los autores de esta investigación agradecen a toda la comunidad del municipio de Huizúcar, que muy amablemente accedió a las entrevistas y los grupos focales. A las personas promotoras de las diferentes Adesco; a Francisco Ramírez y Roxana Reyes de Acua; y a Gaizka Herran, de Paz y Solidaridad Euskadi.

CAPÍTULO I

1. Marco teórico

1.1 Religiosidad popular y creencias indígenas

1.1.1 Religiosidad popular campesina

Las sociedades conforman sus propias maneras de configurar y concebir el mundo donde se desarrollan, esto implica que los contextos históricos, sociales, culturales, económicos y geográficos dan personalidad a las formas de expresión de la piedad popular. Para esto, la antropología de las creencias aborda esta temática y centra su atención, así como sus cuestionamientos, en esos procesos y fenómenos religiosos particulares de las poblaciones investigadas, ya sea que se desarrollen en las áreas urbana o rural. Cada una de ellas presenta similitudes y diferencias en las que se evidencian elementos de diferente naturaleza, para este caso, lo cristiano y lo de origen indígena mesoamericano.

Cada uno de ellos se establece a partir de las experiencias del colectivo, que poco a poco construyen el imaginario local, que es el que reproduce estas prácticas. Para el caso de Huizúcar, se relaciona no solo con el cristianismo católico, sino también con la cosmovisión indígena debido a su origen étnico nahua, aunque este arraigo hoy en día ya no esta tan presente como en los años veinte del siglo XX, en los que aún se reconocía la presencia indígena que habitaba en ese lugar. Actualmente, en Huizúcar, las fiestas religiosas y las creencias presentan un fenómeno religioso similar a los de otras poblaciones de ascendencia pipil, como su vecina Panchimalco. Asimismo, en otros lugares como San Antonio Abad, en San Salvador, e Izalco y Nahuizalco en el departamento de Sonsonate, se encuentran descripciones orales del mismo tipo de creencias mágico-religiosas.

Tomando en cuenta lo étnico y, en algunos casos, compartir una región geográfico-cultural, se estable el análisis comparativo en lo que se refiere a creencias que tienen un origen mesoamericano y se mantienen vigentes en estos lugares identificados como de población de ascendencia pipil. Para comprender este fenómeno religioso, se propone analizarlo desde los teóricos in-

vestigadores de temáticas similares que permitan hacer una comparación por la similitud de contextos que se mantienen vigentes en la actualidad en la región del antiguo Curato de San Jacinto.[2]

Fernández de Paz ofrece un concepto general de religiosidad popular. Para ella, el término no va referido a un sector de la sociedad, ni a las clases iletradas, ni al mundo rural, y demás. No está expresando, por tanto, la extendida oposición culto/popular o rural/urbano, como mundos independientes y contrapuestos, sino que es ese modo especial que tiene cada sociedad, cada cultura en su conjunto, de añadir sus propias vivencias, su propia experiencia cultural, al núcleo básico (ortodoxo) de las enseñanzas de la Iglesia (Fernández, 2008, p. 299). A esto se suma lo que Gómez-Arzapalo (2010) enfatiza como religiosidad popular, que se desarrolla en contextos campesinos indígenas como una estrategia social que "traduce" los parámetros de la oficialidad al ámbito popular, la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro.

En este sentido, tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.[3] Si bien, en la mayoría de los casos, esta forma de creencia está relacionada con la subalternidad, no implica que pueda generarse un diálogo entre ésta y la Iglesia. Se puede llegar a una negociación en la que se logre ampliar estas nuevas o antiguas formas de creencias que poco a poco van adaptándose a los cambios sociales, culturales, políticos y económicos y en diversos sectores de la sociedad.

Por otra parte, según Gilberto Giménez,[4] existen coordenadas para comprender el concepto de *religiosidad popular*. Estas son (En Gómez-Arzapalo, 2007, p. 148):

a) *Eclesiástico-institucional; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto de la institución eclesial, en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone de modo radical a la concepción desde la ortodoxia católica, de considerar la religiosidad popular como una desviación, con lo cual se permite la distinción*

2 Según Cortés y Larráz, el Curato de San Jacinto tenía tres anexos: Panchimalco, Guisúcar y Cuscatlán.

3 Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes. "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías de Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de religiosidad popular". *Gazeta de Antropología*, 2010, 26 (1), artículo 05 http://hdl.handle.net/10481/6774.

4 Aporte de Gilberto Giménez en el artículo de Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes. "Una visión antropológica de la llamada 'Religiosidad popular'". En revista *Intersticios*. Año 12. No. 26. pp. 147-164. Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental: México. 2007.

entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.

b) *Sociocultural; existe una profunda relación entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son los lugares donde florecen las expresiones populares en lo religioso.*

c) *Histórica; la religiosidad popular suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la contrarreforma.*

Si se retoma de Giménez la última coordenada, se refiere a las prácticas religiosas vigentes en el mundo campesino. Por esta razón, para poder dimensionar la particularidad religiosa del campesino, Gómez-Arzapalo dice que esta se desarrolla en un entorno comunitario que*" se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza y los divinos, en la cual todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que ─desde estos contextos─ integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo"* (Gómez-Arzapalo, 2010, p. 3). En ese mismo espacio, la función integradora de la fe se vuelve una práctica social que tiene a su vez diversidad de expresiones populares, que van desde el santuario (que puede ser una iglesia, un cerro, un lugar que adquiere mucho significado para la comunidad), las imágenes, peregrinaciones, peticiones y los agradecimientos (que van desde lo material a lo inmaterial), las ceremonias y lo festivo, que abarca una celebración a un santo o su equivalente simbólico, el que da sentido de identidad y de diversidad en un mismo contexto, en el que lo que importa es compartir y vivir una experiencia religiosa que genera el poder de integrar a la comunidad, donde refuerzan su conciencia de identidad, pertenencia de grupo y fortalecen los lazos de solidaridad y reciprocidad, ya sea que se trate de un lugareño o de un visitante con el que se comparten la fe y los rituales particulares.

Dentro de los contextos agrícolas, muchos de los rituales obedecen a los ciclos del cultivo que poco a poco fueron adaptándose a las necesidades de los practicantes. Gómez-Arzapalo en su artículo "De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad

popular indígena mexicana",[5] asegura que dentro de la cosmovisión los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un *tú* y no como materia despersonalizada. Fueron las comunidades las que integraron a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos fueron ─y siguen siendo─ considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

Para ello, un elemento muy importante resulta ser el de la imagen sagrada. Los santos se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman ─mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones─ la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región (Gómez-Arzapalo, 2011, p. 1). El caso del antiguo curato de San Jacinto presenta esta encarnación. Para los moradores actuales de Huizúcar, San Miguel Arcángel es, además de su patrono, el protector del pueblo; el que soluciona los problemas que les aquejan (materiales o espirituales); es el que por momentos baja de su altar y merodea por el pueblo, el que toma vida y puede convivir por momentos con sus creyentes en ese plano profano que le venera, respeta, humaniza y adapta a partir de cómo configura su mundo.

Estos espacios geográficos, que para las festividades se tornan sagrados, Orduña nos refiere que adquieren y se convierten en fiestas patronales de las sociedades campesinas: procesiones de los santos católicos con rituales de animales, solicitando fertilidad y lluvia para la cosecha de temporal, donde prevalece la cosmovisión mesoamericana (Orduña, 2013, p. 35). La prevalencia de esta configuración del universo permite, según López Austin, a que en la Mesoamérica campesina actual se conserven creencias del pasado, las cuales no han sucumbido ante el embate de las transformaciones superestructurales de la historia, al que denomina *"el núcleo duro"* de la cosmovisión prehispánica (En Orduña, 2013, p. 36).

Este concepto bien puede asociarse a las expresiones subalternas que llevan a la resistencia de los pueblos campesinos a abandonar sus creencias, su identidad, su sentido de comunidad y pertenencia, por mencionar algunos ejemplos. Así pues, la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y, por último,

5 Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes. "De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana. *Gazeta de Antropología*, 2011, 27 (2), artículo 29 http://hdl.handle.net/10481/18596.

se lo apropia. En la apropiación que los indígenas realizan de elementos cristianos se percibe una integración de estos a su práctica agrícola, en la que se les atribuyen determinadas características y poderes que solo se valoran en ese contexto campesino (Gómez-Arzapalo, 2007, p. 151).

1.1.2 Cosmovisión y nahualismo

Las sociedades tienen sus formas particulares de comprender y percibir su entorno, es decir en una dimensión que combina el mundo físico y espiritual. Según la investigadora Johanna Broda (2001), la cosmovisión se refiere a *"... una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre"* (Broda, 2001, p. 16). Esto genera las pautas de ceremonias, mitos y ritos dentro de una comunidad a partir de ese entorno y de los acontecimientos o hechos históricos que formaron su identidad y adaptaron sus creencias, dando como resultado el sincretismo. La percepción del mundo construye realidades a través de los signos y símbolos que estructuran a partir de su convivencia con el medio ambiente. Para Orduña, además, da forma a la vida cotidiana en una interacción con el medio; en función de ello se construye su "realidad" (p. 33).

Entonces, esta realidad parte del proceso histórico que han vivido los pueblos, se genera una el sincretismo, que es la

> "*…reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza sobre todo en un contexto multiétnico. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir, el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista"* (Broda, 2007, p. 73).

Ante esta problemática social y cultural, las sociedades indígenas y campesinas optaron por fusionar su mundo de creencias con las cristianas, entonces, no pretendían sustituir a la religión o viceversa, sino mas bien, generar un fenómeno religioso particular que mantuviera elementos de la Iglesia con los heredados de sus antepasados. Para llegar a mantenerlos vigentes, los rituales jugaron un papel determinante en ellos porque a criterio de Broda (2001),

establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad.

En el caso de las sociedades campesinas de origen indígena (para el caso, de las que ya no se identifican como tal pero que reconocen ese pasado étnico), esa configuración no solo abarca la fe cristiana, sino también el cúmulo de experiencias que se vinculan a un mundo mágico-religioso donde hay dos elementos importantes: el sincretismo (mencionado anteriormente) y el nahualismo.

Según López Austin, en la Mesoamérica campesina actual se conservan creencias del pasado, las cuales no han sucumbido ante el embate de las transformaciones superestructurales de la historia, al cual llama *"el núcleo duro"* de la cosmovisión prehispánica (en Orduña, 2013, p. 36). Estos juegan un papel importante en cuanto a las normas que una sociedad genera dentro de su seno y las cuales cumplen una función específica que podría tratarse, entre otras cosas, como una medida de resistencia ante el proceso de dominación de los grupos, donde se negaron a romper con su ancestralidad. Ese núcleo duro se mantiene actualmente en las sociedades mesoamericanas campesinas. Muchas de las creencias mágico-religiosas provienen de un principio de dualidad del mundo mesoamericano,[6] por ejemplo, los rituales alrededor de patronos populares que tienen esa doble función de hacer bien o mal, de sanar o dañar no solo el cuerpo, sino también el espíritu de los seres humanos. Esto nos lleva a comprender el concepto de *magia* como "*…acciones sobrenaturales que se realizan para lograr fines instrumentales"* (Barfield, 2000, p. 325). En ese contexto, la magia juega un papel determinante en otro elemento que se debe analizar, el nahualismo o nahualli.

Félix Báez-Jorge, en su trabajo llamado "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana", define al nahualli como la persona o animal que tiene el poder de transformarse. López Austin lo traduce como "lo que es mi vestidura", "lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor" (Báez-Jorge, 2008, p. 16). Martínez lo amplía un poco más. Para él originalmente se usó para designar dos conceptos principales: en primer lugar, este se refiere a una suerte de doble o alter ego animal que se encuentra estrechamente unido al destino humano que su muerte tiende a implicar la destrucción de la persona. En segundo, *nahualli* alude a cierta clase de especialista ritual caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad (Martínez, 2007, p. 189). Este proceso de metamorfosis de estos personajes, para el caso estudiado en Huizúcar, relata a hombres-brujos que adquieren la

6 Conversación personal con el doctor Alfredo López Austin (marzo de 2013).

habilidad de transformarse a voluntad en monos. Barrera (2006) plantea que en sus estudios ha logrado dilucidar ciertas características que permiten distinguir a un *nahualli* o brujo.

De la misma manera, afirma que existe una confusión entre *nahual* y *tonal* (nahualismo y tonalismo). Barrera (2006) propone que el nahual es el alter ego animal del individuo, a partir del tipo de características del *ihyotl* y su contraparte energética, y no solo relacionado con el *tonal/ecahuil* que posea. Por otra parte, López Austin advierte que conviene hacer distinción entre tonalismo y nahualismo, esta se originó tal vez entre los mismos nahua que vivían en contacto con pueblos de otras culturas y que se difundió principalmente por las obras de Ruiz de Alarcón y Serna,[7] esto ha dado lugar a que el nahualismo se entienda como relación existente entre un hombre y un animal determinado.

Entra en juego otro concepto importante, el *ihiyotl*. Para este mismo autor, se concebía como un gas luminoso que tenía propiedades de influir sobre otros seres, en particular de atraerlos hacia la persona, animal u objeto del que emanaba (...) su naturaleza de fuente de energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control o mal intencionadas causaban daño. Estos deben ser entendidos por la entidad anímica que genera un determinado tipo de proceso: *ihyotl* y su relación con el nahualismo (Vélez, 1996, p. 34).

Al respecto, menciona López Austin que a esta entidad anímica los antiguos nahuas atribuían al hígado *(elli)* ser la resistencia del *ihyotl*, "donde se concentran los campos de la vitalidad y de la afección. Esta entidad también se asocia al aire, y se la relaciona muy poco con el hígado. Se habla del enojo como una emanación de esta entidad anímica y que está asociada al mal de ojo y al nahualismo (Barrera, 2006). Entonces existe una relación directa entre *nahualli*, *ihyotl*, magia, hechizos y rituales que en algunos casos se asocia a brujería.

A la sazón, el nahualismo es, una facultad de metamorfosis; un poder que pertenece a unos cuantos individuos, que son considerados sobrenaturales; una posibilidad de transformación de un solo individuo en diferentes seres. Y fue la magia en el mundo náhuatl, como en muchas culturas de la antigüedad, una institución de primer orden en la vida del pueblo (López, 1967). Esta importancia se sigue observando en Huizúcar. Este universo mágico-religioso se relaciona fuertemente con las ideas básicas del nahualismo, pero con sus

7 Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, sacerdotes españoles que en la primera mitad del siglo XVII escribieron tres tratados sobre la idolatría de los aborígenes, que se redactaron en la Nueva España, unos cien años después de la Conquista. uno de ellos aborda las costumbres paganas entre la población indígena.

propias particularidades que han tenido una continuidad histórica que se puede evidenciar a partir de registros del siglo XVIII hasta la actualidad. El imaginario, la cosmovisión, las creencias y los rituales se mantienen vivos en la tradición oral, esta describe a hombres capaces de transformarse en animales, específicamente en monos o micos.

1.2 Patrimonio

Como es natural, en las ciencias sociales no existen términos definitivos ni verdades absolutas, todo es discutido de acuerdo con sus aplicaciones. Por ello a lo largo de este apartado se presentará el debate que se ha generado en torno al término *patrimonio*.

Huizúcar es concebido por muchos de sus habitantes como un lugar tradicional porque está alejado de otros lugares como San José Villanueva o San Salvador, que son sitios más comerciales. Pero ¿qué implica lo tradicional? Suele tenerse la idea de que lo tradicional es todo aquello aislado de la tecnología, pero los lugares visitados durante el trabajo de campo, todos están relacionados de alguna manera con la vida moderna; por lo tanto, la relevancia de la presente investigación es mostrar los diferentes significados y formas de apropiación que actualmente tiene el patrimonio en el municipio de Huizúcar, manteniendo una visión abierta de lo tradicional y lo moderno.

Además, consideramos que los estudios de este deben trascender a solo enumerar elementos tradicionales de nuestro país y comenzar a hablar de la relación entre la gente y el patrimonio que está constantemente apropiando. Para ello se presentará la discusión entre tres teóricos importantes para abordar la problemática: Llorenç Prats, Néstor García Canclini y Ana Rosas Mantecón. Al inicio se discute ampliamente sobre los errores que suelen cometerse con el patrimonio, luego se definió como proceso, para finalmente enumerar las características que este lugar debe de tener.

El patrimonio, desde la perspectiva culturalista, ha sido visto como un conjunto de bienes heredados del pasado que se producen en un lugar y momento determinado. En ese sentido los registros de patrimonio ya sea tangible o intangible, se han enfocado en enumerar y describir determinados rasgos culturales. Estos elementos culturales son importantes por sí mismos y ocultan que en la práctica tienen una serie de contradicciones, ya que si fuesen considerados socialmente como algo de profunda belleza, serían conservados automáticamente. Sin embargo, no todo lo que es determinado como patrimonio corre la misma suerte de ser profundamente admirado por todos los grupos

sociales. Como ejemplo, cabe hacerse algunas preguntas de interés práctico: ¿por qué los sitios arqueológicos no son tan visitados como los centros comerciales?, o ¿qué explica que las danzas de los historiantes sean menos contempladas que la coronación de las candidatas en las fiestas patronales?

En vez de tratar los temas de fondo, los estudios culturalistas se limitan a la forma. La ficción de lo moderno separado de lo tradicional hace que los símbolos manifiestos de lo indígena sean vistos como negativos y con poco prestigio, aun cuando la cultura profunda tenga una serie de continuidades dentro de nuestro entorno sociocultural.

Lo que sucede es que el patrimonio está íntimamente relacionado con la identidad y el poder. Los grupos hegemónicos imponen sus símbolos a un grupo social. Sin embargo, este juego de poder entre grupos de distintos niveles de articulación e integración que no siempre ha sido explorada. Hasta la década de 1980, el patrimonio comienza a ser visto como construcción social. Eso bastante reciente comparado con el desarrollo de otras teorías antropológicas como la religión, ecología cultural o política, que cuentan con una gama de conceptos elaborados por las distintas escuelas.

A esto se agrega que en la mayoría de lugares de Latinoamérica estas visiones de "acervo cultural heredado del pasado" aún no han cambiado desde disciplinas como la arqueología, arquitectura y restauración (Mantecón, 1998). Ejemplo de ello es la Ley Especial de Patrimonio de El Salvador, donde se define *"...como Bienes Culturales los pertenecientes a épocas Precolombinas, Colonial, Independencia, Pos independentista, así como los de la época contemporánea reconocidos por su valor cultural"* (Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, 2006, p. 3). Como puede verse, la única característica que se realza es la de pertenecer a una época pasada.

Ahora bien, todos los autores citados están de acuerdo con que la perspectiva de patrimonio como herencia del pasado borra el proceso por el cual un elemento se convierte en patrimonio local o nacional. Ellos enumeran copiosamente que el patrimonio no es dado únicamente por la genealogía, herencia, escasez, lo obsoleto y la nobleza (Prats, 2004).

Por su parte, García Canclini (1990) hace una férrea crítica al tradicionalismo sustancialista que busca preservar objetos y tradiciones como características auténticas de una cultura. El problema es que esta se interesa más por los objetos que por las personas que los producen. Esta es la constante búsqueda de imágenes del pasado; de pensar que la legitimidad del patrimonio es incuestionable (Mantecón, 1998) y que los elementos culturales se mantienen inalterados a lo largo del tiempo (Canclini, 1990). La perspectiva de algo estático hace ver que en el patrimonio se mantiene igual a lo largo del tiempo.

Sin embargo, aquel se considera como tal porque representa algo importante para un grupo social, es decir, es acorde con determinado sistema de valores y normas. Si la sociedad y la cultura están constantemente cambiando, el patrimonio también cambia de acuerdo con los valores vigentes.

He aquí un punto interesante en cuanto a cambio, pues hay que considerar que una misma forma puede representar diferentes funciones a lo largo del tiempo. La iglesia colonial de Huizúcar, que al principio pudo haber sido una imposición del régimen colonial, ahora es apropiada e identitaria. De manera similar, una misma función puede ser representada por diferentes formas. Así, las atribuciones sociales que comprenden esta relación entre forma y función pueden variar en diferentes épocas.

Entonces ¿qué implica hablar de la construcción social del patrimonio? Haciendo una discusión teórica entre los tres autores abordados, se considera que en el tema se deben tomar en cuenta las siguientes características:

1. El patrimonio es cambiante: al igual que la sociedad que le da vida.

2. Representa la identidad de un grupo social: contiene relaciones de oposición y conflicto entre nosotros y los otros; sistema de normas y valores y sistema de relaciones intergrupales (Lara Martínez, 2005, p. 5).

3. Se constituye por medio de un proceso sociocultural: evidentemente si se trata de algo dinámico de acuerdo con la cultura e identidad del grupo social, es concebido de diferentes maneras en diferentes etapas, desde su reconocimiento como patrimonio local o nacional hasta sus funciones en la vida moderna.

Ahora bien, este último punto es bastante polémico, ya que cada uno de los autores presenta la forma en que se da el proceso de manera distinta. Por un lado, cuando Prats habla del proceso explica que todo patrimonio es constituido a partir de tres fases; al inicio todo elemento cultural que es potencialmente convertido en patrimonio debe tener por lo menos uno de los siguientes valores: ser parte de la genialidad humana, representar la historia y la Naturaleza (Prats, 2004).

Dichos valores son los que Prats llama “referentes simbólicos”, que se originaron durante el romanticismo europeo y posteriormente se expandieron por medio del colonialismo. Además son referentes extraculturales, es decir, son fijos, ya que existe un estándar universal basado en los elementos anteriores.

Posteriormente, el patrimonio debe ser legitimado por un grupo social que se encargará de activarlo reconociendo que es un rasgo de la cultura que representa a un grupo social. De acuerdo con el campo, la eficacia de la activación se puede medir por la calidad de adiciones en el ámbito político y por la can-

tidad en el ámbito económico, pero en cualquiera de los casos no activa quien quiere, sino quien puede, haciendo que el patrimonio consagrado como tal implique una lucha de poder por la legitimación y la activación.

En cuando a la propuesta de Prats, es necesario reconocer que los referentes de belleza fueron establecidos durante el romanticismo del siglo XVIII, y llegaron a América como una *imposición*, usando un término de Bonfil Batalla (1998); pero ni en aquel momento ni en la actualidad el ideal de belleza o los valores de genialidad humana, historia o naturaleza son interpretados de la misma forma por Latinoamérica que por Europa, lo cual hace que la reproducción de cultura se desarrolle incorporando muchos valores locales, esta manera:

> *"El significado de estos objetos ajenos debe estar acorde con nuestro sistema de significados, con nuestra visión del mundo, con nuestra matriz cultural, por lo que frecuentemente les vamos a tomar un significado diferente del que se les asignaba en su condición original, en el contexto significativo de su cultura de origen. En otras palabras, reinterpretamos su significado"* (Bonfil Batalla, 1998, p. 38-39).

Los parámetros universales son retomados en las cartas de la Unesco y en muchas de las normativas nacionales. Por ejemplo, en el caso de los monumentos arquitectónicos, existen parámetros de jerarquía, como lo explica expone la arquitecta Astrid Chang, en ese momento encargada del proyecto de inventario de bienes de este tipo (2008), y con ello se elaboró *"la categorización de arquitectura antigua* (con valor cultural) *y moderna* (sin valor cultural)*"* que se agrupa así: Monumentos nacionales, Monumentos locales, Monumento relevante, Monumento ambiental y Construcciones modernas.

Como puede notarse, el Estado es quien normalmente define lo que tiene "valor cultural" o lo que es "relevante". Sin embargo, hay que reconocer que estos valores son interpretados de manera activa por la gente, generando valoraciones locales muy diferentes a la concepción universal.

Aunque autores como Bonfil Batalla, García Canclini, Florescano y Rosas Mantecón no estén de acuerdo con los referentes simbólicos fijos, ellos reconocen que el patrimonio está ligado a una legitimación en la que intervienen grupos de poder, precisamente como lo explica Canclini (1990), son estos los que tienen mayores posibilidades de acumular históricamente, ya que tienen mejores oportunidades económicas, y una vez acumulados tienen posibilidad de volverlos saber objetivado, para finalmente expandirlos por medio de la educación, investigación y refinamiento.

Entonces el proceso tiene mucho que ver con las condiciones históricas en las que se da la producción del patrimonio, que es la primera etapa de la que habla Rosas Mantecón (1998). Además de ello, se toma en cuenta la circulación y la apropiación, que son importantes porque se analiza la significación que diversos receptores le dan al patrimonio, dando cuenta así de la continuidad social de la tradición y de cómo la "sociedad se apropia de la historia" (Florescano, 1998).

De hecho, la teoría del control cultural de Bonfil Batalla define que lo propio es cuando el mismo grupo social puede decidir sobre su patrimonio, es decir, son ellos mismos los que producen, reproducen y transmiten el patrimonio (1993). Igualmente, Lara Martínez menciona que, *"todo grupo portador de una identidad determinada necesita cierto nivel de control sobre sus producciones culturales"* (2005, p. 6). Por lo tanto, las clases populares juegan un papel determinante en la definición de *patrimonio*, tal y como lo dice García Canclini el patrimonio es: *"...lo que un conjunto social estima como propio que sustenta su identidad y lo diferencia de otros"* (1990, p. 63).

Gran parte de la literatura de patrimonio hace una distinción entre lo tangible e intangible, pero estas divisiones son bastante arbitrarias, ambos elementos están íntimamente relacionados, pues todo aquello denominado *intangible*, es decir, los elementos simbólicos, necesita de un referente material para ser comunicado y, de igual manera, lo material se da porque tiene un significado o un valor que lo respalde, por tanto, patrimonio material e inmaterial van de la mano. Tal y como lo respalda la siguiente autora:

> *"Esta concepción supone una relación dialéctica entre ambas dimensiones de la cultura ya que las formas objetivadas de la cultura son producidas desde las propias formas de percibir, interpretar y actuar sobre el mundo que tienen los que la produjeron; al tiempo que sólo desde esa subjetividad de los actores dichos bienes materiales cobran sentido y significado"* (Pérez, 2004, p. 54).

De manera que lo que se busca es una visión amplia del patrimonio, que se relacione la cultura profunda con la cultura manifiesta. Ahora bien, lo que tienen en común todos los autores que hablan de procesos del patrimonio es la dimensión del conflicto. Para García Canclini (1990) es porque reproduce desigualdad; para Rosas Mantecón (1998) se debe a que fue creado en condiciones desiguales, y eso determina tanto la definición como la conservación; y finalmente Prats argumenta que se debe a las diferentes identidades que, *"los conflictos se establecen, habitualmente entre versiones de una misma identi-*

dad o bien entre identidades de niveles de integración en la misma escala" (2004, p. 38).

Es decir que el patrimonio que se cree que es común, suele ser campo de confrontación entre diferentes instancias nacionales y locales, y al mismo tiempo entre varios grupos de la misma localidad.

1.3 Las identidades

Las identidades, desde las ciencias sociales y, después de todo, desde una perspectiva sociológica, todas son construidas. Según Castoriades (2001), *"... la identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente"* (p. 28). Por su parte, Giddens (1991) coincide también en que *"...las identidades son fuentes de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización"* (Tomado de Castoriades, 2001, p. 29). Es así que las identidades pueden originarse desde las instituciones dominantes, pero solamente se convierten en tales si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido en torno a esta interiorización.

Es por ello que en la construcción de las identidades se utilizan materiales de la historia, de la geografía, de las instituciones productivas; de la memoria colectiva y de las fantasías personales, de los aparatos de poder y de las revelaciones religiosas. Así los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial-temporal. Quienes construyen la identidad colectiva, y para qué, determinan en gran medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella (Castoriades, 2001, p. 29).

En la construcción social de la identidad, siempre se encuentra un contexto marcado por las relaciones de poder. Es por eso que Castoriades propone tres formas de la construcción de la identidad. Una *identidad legitimadora*, que es introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales; otra *identidad de resistencia*: esta se ve generada por aquellos actores sociales que se encuentran en posiciones o condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia, basándose en principios diferentes u opuestos de las instituciones de la sociedad, y por último la identidad proyecto, la que se desarrolla cuando los actores sociales y el Estado, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al

hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social (Castoriades, 2001, p. 29-30).

Es importante recalca que, para Castoriades (2001), desde la teoría social, ninguna identidad puede ser una esencia ni tiene, *per se*, un valor regresivo fuera de su contexto histórico. Cada tipo de proceso de construcción de identidad conduce a un resultado diferente en la constitución de la sociedad (p. 30).

En cuanto a las identidades territoriales, hablando de la comunidad local, la gente socializa e interactúa en su entorno local, construyendo así redes sociales de individuos; estos tienden a agruparse en organizaciones territoriales, generando un sentimiento de pertenencia (Castoriades, 2001, p. 83). Al respecto las comunidades locales, que se han construido mediante las acciones colectivas y están conservadas mediante la memoria colectiva, son fuentes de las identidades.

Para Giménez (2000, p. 10-13), la identidad individual es aquella que es reconocida por otros y por el mismo individuo, el cual se distingue por pertenecer a determinados grupos en donde lo reconocen como miembro por los papeles que desempeña; por sus características y atributos relacionales, incluyendo a la imagen del propio cuerpo y por poseer una narrativa biográfica particular; todo esto construido en contextos de interacción y comunicación social. La identidad colectiva es aquella que les permite a los individuos conferirle significado a una determinada acción como miembro de uno de sus grupos de pertenencia.

Maalouf (1999) hace una invitación a visualizar de manera diferente la identidad. El concepto común de *identidad* que la gente maneja a menudo, implica que es una característica que adquiere un individuo al nacer que lo hace diferente del resto del grupo. Sin embargo, este autor desmiente esa postura y presenta un concepto de *identidad* como producto de las relaciones sociales. Un individuo pertenece a múltiples esferas sociales, y cada una de esas pertenencias genera una identidad específica. De esta cuenta, existen identidades políticas, religiosas, profesionales, étnicas y nacionales, por citar las más importantes. Esa multidiversidad de identidades hace única a una persona, pero al mismo tiempo la relaciona con muchas otras.

1.3.1 Las identidades étnicas

Weber (2006) encuentra en la pertenencia étnica una creencia en un pasado común, que se vuelve un elemento subjetivo e ideológico. Refiere que la comunidad y los estamentos están relacionados con el nacimiento de la perso-

na, y ambos tienen el poder de cerrarse socialmente. Así, toma a la comunidad como una forma social que está en constante construcción. Define como grupos étnicos *"...a aquellos grupos humanos que fundándose en la semejanza del hábito exterior y las costumbres, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, siempre y cuando no representen clanes"* (Weber, 2006, pp. 25-44).

Geertz (1998, pp. 1-14) identifica a un determinado grupo social como conglomerado aditivo de rasgos culturales compartidos y con una identidad igualmente compartida. En dicha perspectiva, el individuo considera que posee un lazo inquebrantable, innato y de carácter moral con las personas que comparten ciertas características, ya sean familiares, comunitarias o sociolingüísticas.

Según Barth (2006, p. 43-78), los grupos étnicos son categorías de adscripción, identificación y diferenciación, como un tipo de organización social limitada. Indica que el sentido de pertenencia cobra importancia al momento de identificarse con determinado grupo étnico. Este autor plantea que las características culturales de los miembros de una comunidad pueden cambiar, por lo, tanto esto implicaría que la forma de organización también está sujeta a cambios. Así, los grupos étnicos tienen límites que canalizan la vida social, y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. Significa esto que es importante un reconocimiento de las fronteras (no solo físicas, sino sociales y simbólicas) entre grupos para poder alcanzar un entendimiento recíproco; la aceptación de diferencias de criterio con el fin de emitir juicios de valor y de conducta, así como una restricción de la interacción. Barth concluye afirmando que las fronteras étnicas pueden ser conservadas por un conjunto de rasgos culturales, y se debe tener claridad en que el contenido cultural puede cambiar, puede ser aprendido y modificarse a lo largo del tiempo por distintos factores. Esto significa que los grupos étnicos siempre están sujetos a una evolución cultural que puede generar transformaciones al interior del grupo, o bien, entre sus límites o fronteras.

Para Baumman (2001, pp. 77-91), la etnia no es un conjunto de características, una etiqueta que un individuo obtiene al nacer. Es cierto que recibimos esta etiqueta, pero la mantenemos o la rechazamos a lo largo de nuestra vida. La etnicidad es una cuestión del contexto y es una relación social; si depende del contexto, entonces, va tomar distintas formas dependiendo de la situación.

Para Epstein (2006), cuanto más inclusiva sea una identidad más profunda serán sus raíces inconscientes, y potencialmente más intensa su carga emocional. Es así que, para este autor, la identidad étnica es el producto de la interacción de factores internos y externos (Epstein, 2006, p. 13).

1.3.2 Identidades nacionales

Según Miller (1997, pp. 38-40), las comunidades nacionales están constituidas por creencias; las naciones existen cuando sus miembros se reconocen entre sí como compatriotas y creen compartir características relevantes. Al respecto, se afirma que en general todas las identidades nacionales son ficticias; estas posibilidades surgen directamente del hecho de que las naciones no son agregados de personas que se distinguen por sus rasgos físicos o culturales, sino comunidades cuya existencia misma depende del reconocimiento mutuo.

Asimismo, la identidad nacional encarna una continuidad histórica. Las naciones se extienden hacia atrás en el pasado; en el transcurso de esa historia acontecen diversos sucesos significativos; y desde el presente se identifica con el pueblo que actuó en aquellos momentos, reapropiándose de sus hazañas como si fueran suyas. Otro aspecto que distingue a la identidad nacional es que es una identidad activa. Las naciones son comunidades que hacen cosas en común, toman decisiones, logran resultados y demás. De igual manera, esta identidad nacional, conecta a un grupo de personas con un espacio geográfico particular; es este elemento territorial el que ha forjado la conexión entre naciones y Estados. Una identidad nacional requiere que su gente comparta, que tenga algo en común, un conjunto de características a las que en el pasado se referían con frecuencia como "carácter nacional" o una cultura pública común (Miller, 1997, pp. 38-42). Sin embargo, el carácter nacional, no quiere decir que todos sus miembros exhiben, en la misma medida, el conjunto de características que los hace pertenecer a la nación.

CAPÍTULO II

2. Huizúcar: el contexto sociodemográfico
2.1 Ubicación geográfica

Huizúcar es un municipio del departamento de La Libertad, con una extensión de 44.33 km². Limita al norte con los municipios de Nuevo Cuscatlán y Antiguo Cuscatlán; al noroeste, con el municipio de San Marcos; hacia el Este con los municipios de Panchimalco y Rosario de Mora; y al sureste, con este mismo municipio; hacia el sur y suroeste con el municipio de La Libertad; al oeste, con el municipio de San José Villanueva; y al noroeste con el municipio de Nuevo Cuscatlán (IGN, 1985).Varios ríos riegan las tierras de este municipio: Huiza, el Aquisquillo, el Maicillera, el Prenian, de Las Lajas, Peche, Chávez, Cuajapalo y Tacuazín (IGN, 1985).

La orografía de Huizúcar, la constituyen importantes cerros: El Jobal, El Pato, El Caballero, Redondo, Tenancingo, La Argentina y Blanco. Las lomas más importantes son: Alta, Tacuazín, Balcanes, La Primavera, El Sálamo, Santa Elena, Amaquilco y El Coyol. Asimismo, las mesetas de La Pilona y Salto de Tilapa componen la topografía quebrada de Huizúcar (IGN, 1985).

La villa de Huizúcar se sitúa a 650 metros sobre el nivel del mar, entre las coordenadas 13°35´13" LN y 89°14´11" LW, se encuentra a 11 kilómetros al sureste de la ciudad de Santa Tecla (IGN, 1985).

Tabla 1.
División geopolítica de Huizúcar, cantones y caseríos del municipio

Cantones	Caseríos
Amaquilco	Amaquilco y La Esperanza
La Lima	La Lima, El Zapote y El Almendro
Nazaret	Nazaret, El Cajón y El Barredero
Ojos de Agua	Ojos de Agua y El Izote
San Juan Buena Vista	San Juan Buena Vista y El Coyolar
Tilapa	Tilapa

Fuente: *Diccionario Geográfico de El Salvador*, tomo II, IGN, 1985.

2.2 Demografía de Huizúcar

En la actualidad el municipio de Huizúcar, según el último Censo Nacional de Población, del año 2007 (Digestyc, 2008), tiene una población de 14.565 habitantes de los cuales las mujeres son su mayoría, con un 51,41 %; y la restante, un 48,59 %, son hombres; asimismo, una gran parte de su población reside en el área rural, un 66,53 %; habitando en el área urbana un 33,47 %. Según el mencionado censo (2008), Huizúcar ocupa la posición 92 de 262 municipios del territorio salvadoreño, con un 0,25 % del total de la población salvadoreña; y la densidad poblacional es de 326 personas por kilómetro cuadrado.

Tabla 2.
Población de los municipios colindantes con Huizúcar, de interés para esta investigación, disgregados por hombres, mujeres, urbano y rural, 2007

Municipio	Población total	Población masculina	Población femenina	Población urbana	Población rural
Huizúcar	14,465	7,028	7,437	4,841	9,624
Antiguo Cuscatlán	33,698	15,276	18,422	33,698	0
Nuevo Cuscatlán	6,897	3,280	3,617	4,075	2,822
San José Villanueva	13,576	6,583	6,993	10,737	2,839
Panchimalco	41,260	19,957	21,303	16,164	25,096
Rosario de Mora	11,377	5,546	5,831	5,053	6,324
San Marcos	63,209	29,617	33,592	63,209	0

Fuente: Elaborado basado en el VI Censo Nacional de Población, 2007.

Huizúcar, como muchos de los municipios de El Salvador, cuenta con población que ha migrado fuera de las fronteras nacionales. Con ello, según el IV Censo Nacional de Población (2007), un 1,22 % del total contabilizado de pobladores que residen en el municipio de Huizúcar para 2007, residen en el exterior. Del total de personas residentes en el extranjero, en su mayoría provienen del área urbana, con un 69,89 %; así como los hombres son la colectividad mayoritaria de migrantes, con un 61,93 %.

Por otra parte, debido al enfoque étnico de interés para esta investigación de la población de Huizúcar, es importante mostrar la tabla 3, que brinda los datos por grupo étnico que recogió el último Censo Nacional de Población de El Salvador en 2007.[8]

8 El apartado de "Población por raza y grupo étnico", que se abordó en la boleta Censal de 2007, causó polémica, pues, a decir de la consulta, inicialmente validada por las comunidades indígenas y expertos antropólogos, no era la misma, por lo que se impugnó por dichas comunidades y organismos de la sociedad civil salvadoreña.

Tabla 3.
Población de Huizúcar por grupo étnico, 2007

Negro	Nahua-Pipil	Lenca	Kakawira	Mestizo	Blanco	Otro	Total
5	29	86	15	13,739	580	11	14,465

Fuente: VI Censo Nacional de Población, 2007.

Resulta interesante la adscripción étnico-cultural de 86 habitantes de Huizúcar, pues se atribuyen ser indígenas de la etnia lenca; asimismo, 15 a la etnia kakawira o cacaopera, las que históricamente han estado vinculadas a la región del oriente de El Salvador. Incluso, en el caso de los lencas de Huizúcar, son mayoría en contra de los nahua-pipiles, comunidad étnica conocida de la región, tanto desde las fuentes históricas como desde la arqueología.

Existen otros casos parecidos, en municipios del occidente de El Salvador, como Sonsonate y Acajutla, donde la población adscrita como lenca supera a la de habla nahua-pipil. Sin embargo, en el caso de Huizúcar, el 0,59 % de la población declaró pertenecer al grupo étnico-cultural lenca, solamente superado por los casos de los municipios del oriente de El Salvador como Cacaopera, con el 1,19 %; el 2,48 % de Sesori y el 4,75 % de San Simón, en donde según el Censo de 2007, se encuentra la mayoría de población Lenca. Con ello, un 4,27 % del total de la población lenca de El Salvador vive en Huizúcar. Estos datos hacen dudar de la confiabilidad de la boletas censales de población por adscripción étnico-cultural del último Censo Nacional de Población de El Salvador de 2007.

2.3 Sobre pestes y muertes en Huizúcar a finales del siglo XIX

En el mundo rural y urbano huizucareño de finales del siglo XIX, las pestes y enfermedades redujeron a la población debido a las pobres condiciones de vida y casi nulo acceso a la salud con las que contaban, sobre todo los pobladores indígenas eran los más afectados. A lo largo de los siglos coloniales, las enfermedades estuvieron presentes en la vida cotidiana desde el momento de la conquista europea. Es a la llegada de los conquistadores que comienzan a propagarse dichas enfermedades y despoblar la región porque los indígenas no contaban con las defensas inmunológicas, además de que no tenían los medios eficaces para combatir enfermedades como la viruela, el cólera y otras.

Son diversos los registros documentales que describen los estragos de estas enfermedades, entre ellos, censos, cartas, así como los documentos de viajeros que se dieron a la tarea de registra lo que observaban en las poblaciones a las que llegaban. De esta forma, se puede aproximar el tipo de enfermedades, zonas afectadas, años de la epidemia, entre otros datos, como lo indica la tabla 4.

Tabla 4.
Enfermedades y pestes que afectaron Mesoamérica entre los siglos XVI-XVIII

Enfermedad	Zona afectada	Año
Posiblemente viruela combinada con tifo o cólera.	México central, Michoacán, Tierras altas de Guatemala, Cuscatlán.	1519-1520
"Peste"	Chiapas, Honduras y Nicaragua.	1529-1531
Sarampión	Nicaragua y Guatemala.	1532
Plaga llamada "gucumatz"	Guatemala.	1546-1548
"Peste"	No define cuáles pueblos se vieron afectados.	1576-1577
Tifo	No define cuáles pueblos se vieron afectados.	1607- 1608
		1631
Plaga bubónica	Guatemala y posiblemente Cuscatlán.	1650
Viruela	Guatemala	1660
¿Peste?	Guatemala y provincia de San Miguel.	1666-1667
Peste	Guatemala, posiblemente afectó el área del lago de Guija.	1676
Tifo y/o plaga pulmoniaca	No define cuáles pueblos se vieron afectados.	1686
Sarampión	No define cuáles pueblos se vieron afectados	1693-1694
Viruela	Tierras altas de Guatemala.	1695
Peste	Tierras altas de Guatemala, y posiblemente en el pueblo de Cuscatlán.	1704-1711
Sarampión	Cuscatlán y la ciudad de Santiago.	1728
Viruela, peste y/o tifo	Tierras altas de Guatemala y Cuscatlán.	1733
Tifo	Tierras altas de Guatemala.	1741 y 1746

Tabla elaborada a partir del informe inédito: "En la búsqueda de Cuscatlán: un proyecto etnohistórico y arqueológico". Informe presentado a la Dirección de Patrimonio Cultural, San Salvador. Amaroli, P (1986).

A decir de la tabla 4, enfermedades como la viruela, el sarampión, el cólera y otras de tipo respiratorio han estado presentes en la región desde la conquista europea, y son las responsables de la mortandad no solamente de la población indígena. Estos padecimientos continuaron avanzando y afectando a la población indígena hasta el siglo XX. En la República salvadoreña existen registros de enfermedades que generaron una serie de acciones y medidas por parte de las autoridades de salud para evitar su propagación o para que sus impactos de la misma no afectaran a la población. Para la segunda mitad del siglo XIX, el cólera morbus y la viruela fueron las que mayormente afectaban, teniendo consecuencia directa en poblados de todo el país. Ambas enfermedades fueron *"...altamente contagiosas y produjeron gran cantidad de víctimas hasta el posterior aparecimiento de las vacunas, cuando se logró una considerable reducción progresiva de sus mortales efectos* (Cruz, 1895, p. 371). Según los datos poblacionales encontrados en los diarios oficiales de la época, hubo un descenso, si bien no en todo el país, pero existían lugares donde el contagio fue más fuerte que en otros. Las zonas donde impactó si presentaron en las estadísticas una reducción, aunque estas enfermedades al pasar el tiempo, volvían.

Tabla 5
Enfermedades y pestes que afectaron a El Salvador a finales del siglo XIX

Enfermedad	Comentarios
Cólera	**97 muertes (5 de ellas en La Libertad)**.
	Varios poblados del país (Juayúa, La Libertad, Nueva Concepción, Salcoatitán, San Alejo, Puerto San Carlos, San Cayetano Ixtepeque, entre otros).
	Diario Oficial, Tomo 17, San Salvador, miércoles 28 de octubre de 1884. NÚM. 253., p. 397.
	Diario Oficial, Tomo 17, San Salvador, jueves 11 de diciembre de 1884. NÚM. 291., p.649.
Tosferina	**638 muertes (92 en La Libertad).**
	Diario Oficial, Tomo 17, San Salvador, miércoles 28 de octubre de 1884. NÚM. 253., p. 397.
	Diario Oficial, Tomo 17, San Salvador, jueves 11 de diciembre de 1884. NÚM. 291., p.649.
Viruela	**845 muertes (10 en La Libertad).**
	Diario Oficial, Tomo 17, San Salvador, miércoles 28 de octubre de 1884. NÚM. 253., p. 397.
	Diario Oficial, Tomo 17, San Salvador, jueves 11 de diciembre de 1884. NÚM. 291., p.649.
Fiebre amarilla	**Se registran 793 muertes entre esos años.**
	Tomado del *Diario Oficial*, Tomo 40, San Salvador, miércoles 22 de abril de 1896. NÚM. 94., p. 545.

2.4 Epidemia de cólera morbus

El historial de esta enfermedad inicia en el siglo XVI, desde la conquista europea y los siglos siguientes. Sin embargo, hay un reaparecimiento muy fuerte a mediados del siglo XIX en la región centroamericana. Esta enfermedad es *"… infecciosa y aguda que presenta las siguientes características: diarrea profusa, vómitos, deshidratación extrema, calambres musculares y la consecuente muerte en elevada proporción de casos no tratados"* (Cruz, 1985, p. 372).

El cólera morbus, según los diarios oficiales de 1857, es introducido por las tropas que participaron en la campaña en contra del filibustero William Walker en Nicaragua. En el periódico *Gaceta del Salvador* menciona que,

> *"...después del desembarco del ejército de Nicaragua se desarrolló por desgracia nuestra el cólera en San Salvador con alguna fuerza, y se ha transmitido a algunas poblaciones aunque no con la intensidad que en la primera, en esta ciudad apenas se han dado seis u ocho casos de antes de ayer acá"* (*Gaceta del Salvador*, Tomo VI, Cojutepeque, sábado 20 de junio de 1857. No. 16, p. 2).

Según estos registros de la época,

> *"…ha seguido desarrollándose fuertemente la epidemia en la ciudad de San Salvador, y suponemos que aquel aflijido pueblo bajo la presión de un pánico invencible. Por desgracia habiendo llegado la infección al grado de que ya tiene ningunos consuelos pueden darse a la población y el Gobierno ha hecho lo único que le es dable, y es enviar dinero para el alivio de los menesterosos. En las demás poblaciones que se sabe están infestados, el estrago es muy poco: en esta Ciudad, no obstante ser tan populosa y aglomerada, apenas han fallecido unas cuarenta personas en ocho d*ías que llevamos de la invasión*"* (*Gaceta del Salvador*, Tomo VI, Cojutepeque, sábado 20 de junio de 1857. No. 16, p. 4.).

En poco tiempo la población fue infectándose. Según Lardé y Larín (2000), localidades como Sonsonate (Juayúa y Salcoatitán), Santa Ana (Chalchuapa), Chalatenango (Nueva Concepción), La Unión (San Alejo y puerto San Carlos), San Vicente (San Cayetano Ixtepeque), Cojutepeque y La Libertad fueron los lugares donde se expandió la epidemia.

Las autoridades de salud de la década de 1850 tomaron medidas de prevención y combate del cólera, estas eran publicadas en el periódico *Gaceta del Salvador*, en el que describen los síntomas:

> *"En tiempo de cólera todo malestar brusco o sin motivo, como el frio, escalofríos, vértigos, desvanecimientos, palpitaciones, opresión, espasmos al pecho, cólicos, diarreas, ansias de vomitar, vómitos, inquietud en las piernas, cansancio grande sin causa, calambres en piernas o brazos"* (*Gaceta del Salvador*, Tomo VI, Cojutepeque, sábado 20 de junio de 1857. No. 16, p. 3).

Las formas de combatir con medicamentos la enfermedad también se ofrecía por el periódico, con ello mencionaba que,

> *"…se echan en una cucharadita o en la palma de la mano tres gotas de espíritu de alcanfor, que se lamen bien con la lengua: después de cada cinco minutos se toman dos gotas durante media hora, una hora y a veces más porque es menester retrasar las tomas antes de que el mal desaparezca. Este método tan sencillo y el más eficaz que existe, basta siempre para triunfar del mal si se ataca en el momento de la invasión. A veces el cólera empieza de noche por una indigestión; se despierta uno con la cabeza pesada, acedías en la bica o eruptos de huevo podrido, en cuyo caso (y no teniendo duda de que hay indigestión) en vez de tomar una taza de té es preciso tragar una tras otra tres tazas de agua caliente sin azúcar para tratar de vomitar; y si no se consigue, poner los dedos sobre la base de la lengua para obtenerlo. Una vez que se ha vomitado enjuagarse la boca y garganta con agua fresca, y empezar el uso del espíritu de alcanfor, como llevo esplicado. De no hacerlo así, sobrevendrán vómitos biliosos, seguirán los de agua blanca, las evacuaciones del mismo género acompañadas de calambres y de un frio general, la supresión de la orina, síntomas todos del cólera, confirmado"* (*Gaceta del Salvador*, Tomo VI, Cojutepeque, sábado 20 de junio de 1857. No. 16, p. 3).

Si esta medicina no funcionaba y se tenía un final trágico, existían normas de dar sepultura a los cadáveres, donde las autoridades les decían a las otras de los pueblos que, *"…en los momentos de conflicto es difícil encontrar gente para que haga zanjas, sepulturas &., siendo así, lo mejor sería hacer estas cosas con anticipación para que no suceda lo que en San Salvador, en donde ha sido necesario recurrir al medio de quemar los cadáveres por falta de sepulturas"* (*Gaceta del Salvador*, Tomo VI, Cojutepeque, sábado 20 de junio de 1857. No. 16., p. 4). Si bien se tomaron las medidas para evitar la propagación de la enfermedad, esto hizo que el período de infección fuera de aproximadamente dos años, posteriormente hubo otros repuntes del cólera morbus que se registraron en la historia reciente del siglo XX.

2.5 Epidemia de tosferina

Dentro de los registros en los diarios oficiales de 1884, aparecen porcentajes altos de muertes por tosferina, ubicándola, según la tabla anterior, en el segundo lugar de causa de mortandad. No se han encontrado las medidas sanitarias orientadas a su combate. Esta es una enfermedad infecto-contagiosa aguda que afecta al aparato respiratorio, ocasiona una tos violenta e incontrolable que puede dificultar la respiración; el contagio se da cuando una persona infectada estornuda o tose, pequeñas gotitas de saliva que contienen la bacteria se mueven a través del aire, y la enfermedad se disemina fácilmente de persona a persona. Los síntomas iniciales, similares a los del resfriado común, en general se presentan aproximadamente una semana después de la exposición a la bacteria. Debe pensarse en la posibilidad de tosferina cuando se presenta vómito al toser.[9]

Los números de decesos por esta enfermedad presentados en los registros oficiales dan un total de 638 para todo el país; de esa cantidad, un total de 92 se dieron en La Libertad. En ese contexto de mortandad, la población de Huizúcar también sufrió esas consecuencias. Los registros locales presentan casos como los siguientes: "*En Huizúcar a cuatro de junio de mil ochocientos ochenta y cuatro murió Pedro, de una año y medio de tosferina. h.l. de Sabino Guzmán y de Leoncia de León. Se enterró en el cementerio"*. [10]

Los decesos continuaron para el mes de septiembre, donde se registran más casos como el de la niña María Grande y el del anciano Silverio Contreras: *"En Huizúcar a veintinueve de Setre (septiembre) de mil ochocientos ochenta y cuatro murió de tosferina María de un año y medio h.l. de Manuel Grande y V (?) Galán. Se enterró en el cementerio"*.[11] Otro expresaba: *"En Huizúcar a doce de noviembre de mil ochocientos ochenta y cuatro murió Silverio de tosferina h.n. de Blas Contreras. Se enterró en el cementerio"*.[12]

En los registros consultados, a partir del año 1885 ya no se especificaba la causa del deceso. Sin embargo, la epidemia de tosferina continuó por un tiempo más, y es posible que otros huizucareños hayan sido víctimas de la enfermedad, aun así, esto no puede determinarse concretamente. Por lo tanto, el historial de epidemias de la localidad evidencia el impacto que estas tuvie-

9 Tomado de la Biblioteca Nacional de Medicina de EE.UU. Institutos Nacionales de la Salud en el sitio web: http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/ency/article/001561.htm

10 Tomado de "El Salvador. Registro Civil, 1704-1977. La Libertad: Huizúcar. Defunciones 1880-1907". Del sitio web: familysearch.org.

11 Tomado de "El Salvador Registro Civil, 1704-1977. La Libertad: Huizúcar. Defunciones 1880-1907". Del sitio web: familysearch.org.

12 Ibíd.

ron en ese contexto nacional las campañas de salud que se realizaron. Según el Diario Oficial no responden a esta enfermedad, más bien se enfocaron en la viruela y posteriormente en el cólera morbus.

2.6 Epidemia de viruela

> La viruela,
> *"…una enfermedad infecciosa, aguda, transmisible y causada por un virus, la cual se caracteriza por un solo brote de lesiones cutáneas. La transmisión de la enfermedad se efectúa, en general, por contagio directo o por medio de las gotitas respiratorias. Sin embargo, puede propagarse de manera indirecta por el contacto con prendas de vestir, de cama u otros objetos contaminados por el paciente. E1 período de incubación suele durar doce días, con variaciones extremas de seis a veintidós días. En general, el principio es brusco, con elevación rápida de la temperatura, presentándose escalofríos o la sensación de ellos. En este tipo de enfermedad es frecuente la postración acentuada del enfermo, causada por dolores generales en todo el cuerpo, especialmente en la región lumbar, así cano también la presencia de constantes náuseas y vómitos"* (Cruz, 1985, p. 371).

Hay diferentes momentos en los que esta enfermedad atacó a la población. En el caso de Huizúcar, para el año de 1857, los registros parroquiales ofrecen las causas de las defunciones de ese período, en las que se menciona, entre otras enfermedades mortales, a la viruela. Ejemplo de ello, *"en Huizúcar a nueve de enero de mil ochocientos cincuenta y siete. Murió de viruela Tiburcio hijo legítimo de Santiago Ramirez y Gertrudis Bernal, de un año de edad conste= De orden superior"*.[13]

En una misma página de registro aparecen dos casos más de muerte por viruela, en donde los fallecidos tenían un día de nacido. La mortandad infantil también tenía un alto porcentaje; sin embargo, adultos también se contagiaron y no pudieron salvarse. *"En Huizúcar a veinte de marzo de mil ochocientos cincuenta y siete. Se sepultó en el cementerio a Demetria de veinte y dos años murió de viruela casada con Faustino Ortiz recibió los santos sacramentos conste"*.[14]

13 Tomado de "El Salvador registros parroquiales y diocesanos, 1655-1977. La Libertad: Huizúcar. Defunciones 1880-1907". Del sitio web: familysearch.org.

14 Tomado de "El Salvador registros parroquiales y diocesanos, 1655-1977. La Libertad: Huizúcar. Defunciones 1880-1907". Del sitio web: familysearch.org.

Esta epidemia es una de las que mayormente afectó a los salvadoreños de ese entonces. Ante esa emergencia, existe una preocupación por parte del Estado a través de una campaña de vacunación en 1884, gracias a que en Europa ya se había implantado, dando resultados favorecedores. En El Salvador, estas campañas se realizaron desde que se conoce la noticia de esta vacuna, razón por la cual, en los periódicos oficiales aparecen anuncios convocando a la población a que se tome esa medida para evitar más muertes ocasionadas por la viruela. Así, el día martes 26 de febrero del año 1884, se encuentra:

> *"Avisos Municipales. Vacunación. San Salvador, Febrero 25 de 1884. Señores alcaldes auxiliares de los barrios anotados al margen. Siendo necesario propagar y conservar la vacuna en los barrios y caseríos de esta jurisdicción municipal, espero que ustedes con la mayor actividad hagan concurrir diariamente* á *la dirección general de Vacunación, tanto* á *las personas que deben vacunarse, como a los niños que tengan buenas pústulas para propagar la vacuna, cumpliendo estrictamente las órdenes que* á *este respecto reciban del director de dicha oficina y del médico nombrado por esta Municipalidad, Doctor don Rodolfo I. Chacón. Soy de ustedes atento servidor, José Ma. Paredes. Es conforme: Alcaldía municipal y jefatura de distrito de San Salvador, Febrero veinticinco de mil ochocientos ochenta y cuatro."* (*Diario Oficial*, Tomo 16, San Salvador, martes 26 de febrero de 1884. No. 49, p. 196).

Para ese año, según los registros parroquiales y diocesanos, aparecen casos de descensos por dicha enfermedad: *"En Huizúcar a siete de marzo de mil ochocientos ochenta y cuatro, murió Juan de viruela de tres años h.l. de Pantaleón Pérez y Antonia C. Se enterró en el cementerio"*. [15]

Esta misma medida se empleó en todo el territorio nacional. A pesar de estos esfuerzos, la epidemia no desapareció del todo, y fue la del año 1892 la que impactó más a escala nacional. Estas mismas campañas de vacunación se hacen efectivas desde 1891: *"Dirección General de Vacunación… Los días martes y miércoles se vacuna en esta oficina. San Salvador, octubre 29 de 1891. J.J. Monteagudo"*. (*Diario Oficial,* Tomo 32, San Salvador, lunes 25 de enero de 1892. No. 21, p. 99).

Como medidas higiénicas, el Diario Oficial del 15 de febrero de 1892, en los documentos oficiales, en el acta de la junta de higiene pública se establecía

15 Tomado de "El Salvador registros parroquiales y diocesanos, 1655-1977. La Libertad: Huizúcar. Defunciones 1880-1907". Del sitio web: familysearch.org.

> *"…que los enterramientos de los que han fallecido por la enfermedad de la viruela se hagan en un lugar fuera del Cementerio General y lejos de la parte poblada; que las fosas tengan tres metros de profundidad y al hacer la inhumación se eche cal, procurando que nadie visite el lugar"* (*Diario Oficial,* Tomo 32, San Salvador, lunes 15 de febrero de 1892. No. 39, p. 173).

Estas formas de entierro se aplicaban a las enfermedades que se volvían epidemias, más adelante, con el cólera morbus, se repitieron. Si bien la viruela afectó a la población en general, Huizúcar no quedó fuera de esta realidad. Durante el año de 1892, los registros civiles arrojan datos importantes que permiten comprender el porqué de la disminución de la poblacional indígena, más que todo en el área rural, afectándola directamente en un porcentaje muy alto. En relación con otras enfermedades que afectaron a los huizucareños, las causas de muerte eran: tosferina, fiebres, diarreas, entre otras, mientras para el grupo ladino estas le afectaron en menor escala. Si se toma en cuenta que en esa región las condiciones de vida eran precarias y se tenía muy poco acceso a hospitales o lugares donde fueran atendidos por cualquier tipo de enfermedades, se encuentra la lógica del porqué de los decesos.

Tabla 6
Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Huizúcar, de enero a diciembre de 1892

Causa de muerte	Indígenas	Ladinos	No clasificados	Total
Hidropesía	4	--	1	**5**
Pasmo de sangre	1	--	--	**1**
Tosferina	25	6	--	**31**
Fiebre o calentura	28	7	1	**36**
Inflamación	2	2	--	**4**
Cólico	1	--	--	**1**
Calentura y cólico	1	--	--	**1**
Enfermedad desconocida	2	--	--	**2**
Inflamación e hidropesía	1	--	--	**1**
Por quemada	1	--	--	**1**
Viruela	66	19	--	**85**
Alferecía	3	--	--	**3**

Tisis	2	--	1	**3**
De parto	1	1	--	**2**
Al nacer	5	1	--	**6**
Evacuación	1	--	--	**1**
Disentería	1	1	--	**2**
Fiebre de lombrices	1	--	--	**1**
Antes de nacer	1	--	--	**1**
Fuego marcial	1	--	--	**1**
Dolor de estómago	1	--	--	**1**
Catarro de pecho	1	--	--	**1**
Golpes o lesiones	1	1	--	**2**
Nació y murió	1	--	--	**1**
Repentina	1	1	--	**2**
Erisipela	1	--	--	**1**
Tosferina y erisipela	--	--	1	**1**
No aparece	1	--	1	**2**
TOTAL				**199**

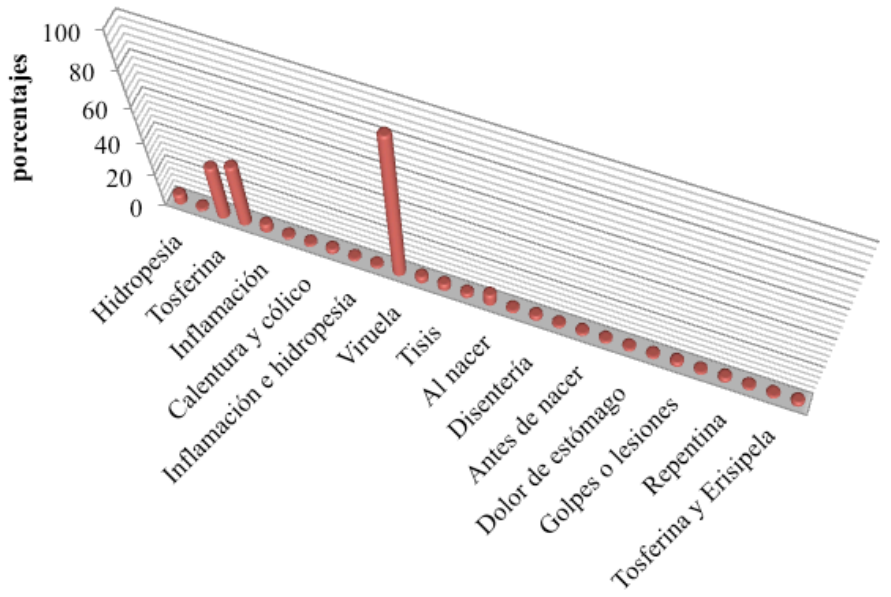
Fuente: Datos tomados de los registros civiles de Huizúcar del sitio: https://familysearch.org.

Los datos de los registros consultados confirman que la causa de muerte número uno es la viruela, afectando a la población de Huizúcar en un aproximado de 84 %, en relación con otras enfermedades que estaban causando la muerte en ese lugar.

Las gráficas muestran las enfermedades mortales en Huizúcar de enero a diciembre de 1892, en las que sobresalen en primer lugar la viruela; en segundo, calentura o fiebre; y en tercero, la tosferina (ver figura 1).

Como se mencionó anteriormente, la población de Huizúcar no quedó fuera del alcance de estas enfermedades mortales, por eso, dentro de la tradición oral del siglo XXI, se pudo rescatar que efectivamente hubo pandémicos en la zona y que además eran sepultados en lugares especiales, que según comentaron estaban en zanjas alejadas del poblado, esto como una medida de protección y salvaguarda del pueblo mismo.

Según los registros eclesiásticos y civiles, en la Huizúcar del siglo XIX existían tres tipos de cementerios; el cementerio general, donde todos los difuntos de causas naturales eran sepultados, el cementerio especial, este no se pudo determinar a qué población estaba destinado; y por último, el cementerio especial para epidémicos, este probablemente se refiera a la zona de zanjas donde eran enterrados.



Enfermedades

Estos datos fueron confirmados con las personas entrevistadas, que reconocen los lugares donde, según les contaron, están ubicados; probablemente el general se ubique en las cercanías de la iglesia colonial, y el de epidémicos, según comentaron, está dentro de los cafetales de las haciendas cercanas al pueblo.

Estos cementerios fueron desapareciendo a partir de su secularización en el año 1830, cuando el gobierno comenzó a legislar sobre ellos. Luego, hacia 1834, por decreto legislativo, se determinaron derechos parroquiales entre los que se dispuso el pago de enterramiento a las parroquias. Posteriormente, en mayo de 1875, la nueva ley en materia de secularización del Estado salvadoreño suprimió el control eclesiástico sobre los cementerios, los cuales estaban bajo el control directo de la curia; dicha ley estableció que los cementerios serían reservados a la sepultura de todos los habitantes de las jurisdicciones municipales (Cardenal, en Erquicia y Herrera, 2010, pp. 77-78). En la actualidad en Huizúcar solamente existe el cementerio municipal.

El impacto que causaron estas enfermedades y muertes en la población huizucareña que no olvida, de alguna forma hace que estas personas constantemente estén conviviendo con la muerte debido a sus creencias. De acá, también surgen narraciones que están asociadas a este momento. En particular, una de ellas es la leyenda de "la carreta chillona", que según comentaron los

pobladores, antes se escuchaba frecuentemente y era la que transportaba a los muertos de la epidemia de cólera morbus. Entonces, la mitología juega un papel determinante en la conformación de una identidad y los acontecimientos históricos que dejaron marcada a Huizúcar. Muchas de las familias tuvieron parientes que fallecieron por la viruela o el cólera morbus, es por ello que no se olvidan de este acontecimiento y lo relacionan directamente con su historia local.

CAPÍTULO III

3. Marco histórico de San Miguel Huizúcar

3.1 San Miguel Huizúcar durante el período colonial

La conocida *Relación Marroquín*, la cual fue elaborada por el bachiller Antonio González Loçano y enviada a la ciudad de Santiago de Guatemala al obispo de esta, el Lic. Francisco Marroquín, es la descripción de los pueblos encomendados de la provincia de San Salvador en 1532. Dicha descripción es a través de los testimonios tomados a los 57 encomenderos de la villa de San Salvador (Amaroli, 1991).

Benito Pérez, encomendero y vecino de la villa de San Salvador,[16] dijo poseer el repartimiento de la mitad del pueblo de Yçucar (Huizúcar), el cual compartía, la otra mitad, con Julián de la Muela, otro vecino de San Salvador (Gall, 1968).

El encomendero Benito Pérez expresa que su porción de Huizúcar cuenta con ciento veinte casas o más de los indígenas; además, posee un terreno muy grande, pero que es muy escabroso, con barrancos muy abruptos, en los cuales apenas se entra a caballo. Es una tierra templada, muy buena para las cosechas de maíz y otras semillas autóctonas, se cosecha un poco de algodón y no es una buena tierra para las plantas, tales como el trigo y la vid, pues afirmaba que es demasiado seca y escasea el agua. Así como describe que no es apta para el ganado. Por su parte, los productos que la comunidad indígena le brindaban en tributo eran maíz, algodón, ropa, sal y pescado. Atestiguaba que los indígenas solo viven del maíz, que no le dan oro, pues están lejos de las minas y que son gente pobre (Gall, 1968).

Por otra parte, el encomendero Julián de la Muela, que posee la otra mitad de Huizúcar, decía que es una tierra muy áspera y fragorosa; que era un pueblo fértil de los frutos nativos y no sabía decir si eran tierras fértiles para los frutas de Castilla. Que en tributo, los indígenas le proporcionaban maíz, ga-

16 La vecindad del encomendero Pérez hace referencia al asentamiento de la villa de San Salvador de 1528-1547, el lugar conocido en la actualidad como sitio histórico de Ciudad Vieja, ubicado a 08 kilómetros al sur de la ciudad de Suchitoto, departamento de Cuscatlán.

llinas, miel, cera, sal, pescado y alguna ropa de algodón; además, mencionaba que no conoce que en esa zona existan minas (Gall, 1968).

En 1702, el padrón del pueblo de San Miguel Huizúcar, elaborado por Antonio Ignacio Ágreda, describía las cantidades y características de la población de Huizúcar. Existían 40 indios tributarios, 12 casados en sus parcialidades, 2 viudas, 12 indias casadas con indios, 5 ausentes, 1 soltero y 11 mujeres unidas; además, daban como productos de encomienda: 54 mantas de algodón de cuatro piezas cada una, 47 fanegas de maíz y 56 gallinas (AGCA A3 16 4 [3] Legajo 535, Expediente 535).

Hacia 1740, el Alcalde Mayor de la provincia de San Salvador, Manuel de Gálvez Corral, en la descripción de su *Relación Geográfica* de dicha provincia, detallaba cada una de las poblaciones. Para el caso de San Miguel de Huizucar, el cual contenía otro pueblo denominado San Gerónimo, se encontraban a tres leguas (12 kilómetros) al sur de San Salvador. Contaba con una población de doscientos veinte indígenas, y con una producción doméstica de maíz, algodón, gallinas y crianza de cerdos (Gálvez Corral, 1936).

En el padrón de los indígenas del Pueblo de San Miguel Huizúcar, del siete de enero del año de 1750, rubricado por el escribano público Real, José Manuel de Castro, se expresaba que existían 147 familias de indígenas tributarios. (AGCA, Signatura A3 [3] Legajo 459, Expediente 5251).

Hacia 1756, en los autos de cuenta y padrón de indígenas vecinos y naturales de San Miguel Huizúcar, se presentaban: 76 varones casados, 3 casados con 1 una ladina, 13 con indios menores, 1 viudo, 11 solteros, 1 india casada con indio ausente, 3 indias con indios menores, 5 indios y una soltera; y pagan al año 6.418 ⅓ Real, todos tributarios de dicho pueblo (A3 16. 4 [3] Legajo 538, Expediente 6081).

Las visitas pastorales realizadas entre 1768 y 1770 a la Diócesis de Guatemala,[17] por el Sr. arzobispo Pedro Cortés y Larraz, nombran al pueblo de *Guisúcar* como pueblo anexo de la Parroquia y Curato de San Jacinto, perteneciente a la Vicaría de San Salvador (Cortés y Larraz, 2000, Juarros y Montufar,2000).

La población de Huizúcar en ese momento estaba compuesta por 200 familias con un total 874 personas. A decir de la descripción del arzobispo, los habitantes de Huizúcar en su totalidad son indígenas, pues no hay ladinos.

17 Diócesis de Guatemala, que incluía los territorios de las actuales repúblicas de Guatemala y El Salvador.

Ellos tenían como idioma materno el *mexicano,*[18] aunque entendían el castellano sus hombres y mujeres. El prelado, afirma que cuando llegó al curato de San Jacinto no existían escuelas. Sin embargo, a través de las diligencias que el cura de San Jacinto realizó, logró que se abrieran establecimientos de educación en los pueblos de Panchimalco y Huizúcar con maestros de su satisfacción. En este último acudían veinticinco infantes indígenas, aunque no tan a menudo (Cortés y Larraz, 2000).

En la respuesta del padre del curato de San Jacinto, enviada al arzobispo, se revela parte de las prácticas culturales y de la cosmovisión de los pobladores indígenas de Huizúcar:

"…en el pueblo de Guisucal se han descubierto seis indios y seis indias, que según disen son brujos y me han confesado voluntariamente tener pacto y familiaridad con el Demonio, y dicen que se an vuelto Tigres, Micos, y las Indias, Cabras y otros animales, á *quiénes puede Vuestra Señoría Ilustrisima examinar por la duda que de ello tengo, por ser los indios embusteros"* (Montes, 1977, p. 141).

La última línea del párroco Joseph Díaz del Castillo, cura de San Jacinto, en que desacredita a la población indígena de Huizúcar, solo muestra lo que Cortés y Larraz pensaba de él: *"…desde que vi a este,…me pareció hombre muy vano, mentiroso, de genio cruel, muy inclinado a los ladinos y nada aficionado a los miserables indios…"* (Cortés y Larraz, 2000, p. 109). Dichas prácticas se realizaban en muchos de los curatos vecinos, pues según el cura de Santo Tomás Texacuangos, Thomás Antonio Escudero, afirmaba que había expulsado hacia el curato de Santo Jacinto a dichos "brujos", a los mismos que se refiere el cura Joseph Díaz del Castillo, para el poblado de Huizúcar.

Como una práctica de resistencia y de reafirmación de identidad cultural y cosmovisión, de las comunidades indígenas de ésta zona, el párroco de Santo Tomás Texacuangos expresaba: *"…que los indios sachristanes con los idolatras del pueblo sacan de noche los Sagrados ornamentos y ban* á *las cuebas y quebradas á selebrar sus seremonias de idolatrías, y vuelven antes que amanesca con mucho dissimulo á la Sachristia á guardar dichos ornamentos…"* (Montes, 1977, p. 148).

En Real Cédula del 17 de septiembre de 1785, la provincia de San Salvador se erigía como Intendencia de San Salvador, lo que sustituía a las

18 Entiéndase para este caso hablantes de nahua-pipil.

provincias por las nuevas demarcaciones definidas en partidos, con ello se determinarían los partidos de San Salvador, Santa Ana, San Vicente y San Miguel (AGI, legajo 971. Audiencia de Guatemala).

El *Cuadro General de Tributarios de la Jurisdicción de San Salvador 1790*, correspondiente al tributo del último tercio de Navidad de 1790, el cual fue enviado a Bernardo Domínguez y Juan Francisco Candina Ortiz, presidentes de la Caja Real y Tesorería de la Intendencia de las recaudaciones del Derecho de Tributo, por José Rosi y José Camacho, alcaldes ordinarios de esta ciudad de San Salvador y su jurisdicción. 25 de mayo de 1791, presenta los siguientes datos de los poblados circunvecinos del área de Huizúcar (AGCA, Archivo General de Centroamérica, signatura A3 16. 4 [3] Legajo 515, Expediente 5778). (Ver Tabla 7).

Tabla 7
Cuadro General de Tributarios de la Jurisdicción de San Salvador 1790

Pueblos	No. de tributarios	Laboríos	Cantidades respectivas a comunidades	1 % pagado a las justicias	5 %	Total entero a su majestad
Santa María Magdalena Guizúcar	193	0	16	4	19.2	394
Santos Inocentes Cuscatlán	8	0	2	1	3	16.2
San Jacinto	73	1	15.1	3	3.3	7.7
Santa Cruz Panchimalco	458	0	95.1	8.1	41	820.2
San Mateo Comasagua	92	0	19	1.3	9.1	187.3
Santo domingo Chiltiupan	44	0	0	0	3	77
San Pedro Teotepeque	60	0	5	1.1	6	122.2
San Luis Talnique	31	0	6.2	2	2.3	55.2
Santiago Tamanique	28	0	5.3	2	2.3	57.1

En el partido de San Salvador se encontraba el pueblo Guisucar, el que para 1807, se describía con una población numerosa de 1.266 *Yndios*, la cual se ubicaba a 5 leguas al sur de San Salvador; poblado dedicado a la agricultura del maíz, frijol y arroz. Otros pobladores se ocupaban de la pesca, la cual se describe como muy abundante (Gutiérrez y Ulloa, 1962).

3.2 San Miguel Huizúcar como parte de la República del Salvador

San Miguel Huizúcar perteneció al departamento de San Salvador desde 1824 hasta 1835, luego pasó a formar parte del Distrito Federal Centroamericano; hacia 1865, fue incorporado al distrito de Nueva San Salvador (IGN, 1985).

La alcaldía municipal de Huizúcar, en fecha de 28 de junio de 1860, enviaba el reporte estadístico de sus pobladores y los haberes de su territorio a solicitud del gobierno central. En dicho reporte, se describe el número de pobladores del municipio, la ubicación geográfica, el temperamento de su tierra, las fuentes de agua, la producción agrícola y la crianza de ganados, la ausencia de minas, los frutos, la infraestructura pública, los edificios, la ocupación de sus habitantes, sus fiestas patronales, los caminos rurales, un apartado exclusivo para las mujeres, los ejidos y las antigüedades.

En dicha estadística (Gómez, 1990) se afirma que el pueblo de Huizúcar obtuvo el título de sus tierras en 1738, las cuales comprenden un área de 74 caballerías; su población asciende a 664 habitantes.

Las seis fuentes de agua, que se mencionan de Huizúcar, son de aguas potables de muy buena calidad y saludables; los ríos Huisa y Tenancingo proveen de pescado, camarones y jutes de buena calidad. Existen dos hatos muy fértiles que producen maíz, arroz y frijoles. En sus montañas, ubicadas al poniente, se obtienen buenas maderas de *"...níspero, caoba, cedro, madre cacao, quebracho, volador, humineiste, salamo, chapulatapa, guachipilín, mora, copinol y laurel"* (Gómez, 1990, p. 331). Además, se expresa que en sus ejidos que contienen treinta chacras,[19] se producían guineos, cañas, naranjas, piñas de Castilla, mangos limas y plátanos.

Las calles de dicho poblado no se encuentran delineadas, pues su topografía es de difícil acceso y con diversos niveles. Los principales edificios públicos son:

19 Granjas.

"...la iglesia parroquial de cincuenta y tres varas de latitud y diez y seis de longitud, con paredes de calicanto; contiene en el fondo nueve altares adornados de oro y demás reliquias santas que se veneran. Un convento de treinta varas de latitud y quince de longitud, con sus correspondientes corredores, tanto al lado superior como al inferior, de paredes de cimiento de adobe y bajareque" (Gómez, 1990, p. 331).

El otro edificio público importante de Huizúcar es el que sustenta el poder local, son dos casas de cabildo, una antigua y la otra en ejecución desde 1859, con cimientos de piedra, paredes de adobe y techos de teja, sustentan los espacios de las autoridades del cabildo y de la cárcel (Gómez, 1990). En cuanto a las edificaciones civiles de la población, los datos censales estiman que Huizúcar tiene veinte casas de teja y cuatrocientas pajizas, de regular tamaño.

A decir de las celebraciones religiosas, ostentan dos funciones titulares que festejan anualmente: la de la Magdalena, el 22 de julio, y la de San Miguel, cada treinta de septiembre; ambos, patrona y patrón del pueblo, respectivamente. Para estas festividades, todos los pobladores cooperaban con limosnas y servicios personales; además de la venta de la cosecha de maíz, la comunidad provee para los gastos del cura de la parroquia (Gómez 1990).

Un dato interesante del sentido de colectividad, cooperación y solidaridad, entre la comunidad indígena de Huizúcar, es la siguiente mención que brinda el informe de la estadística: *"Sí se ofrece edificar alguna obra pía, todos cooperan de la manera que les es más propicia. Sus casas entre todos las construyen en un día festivo, pues el* [que] *quiere su casa hecha, primero se hace del material suficiente y después hace convite, y en un día como se ha dicho, la forman"* (Gómez, 1990, p. 332). Hoy en día en algunas comunidades de Panchimalco, municipio vecino a Huizúcar, algunas obras de carácter público, como arreglar las calles de acceso a sus comunidades, se realizan entre sus habitantes y en días de fin de semana, con el apoyo de material recolectado por ellos o brindado muchas veces por la municipalidad.

El retrato de la forma en que visten sus gentes es que los hombres usaban camisa, calzoncillos y pantalón, y algunos utilizaban sombreros de palma; las mujeres vestían regularmente camisas y enaguas de algodón color negro; los días de fiesta, ellas se engalanaban con ropa blanca. Por su parte, a los hombres se les achacaba que se dedicaban a las bebidas fuertes, pero sin cometer desordenes extremos. En cuanto a las artes, narra el escribano municipal que no existen, que sus pobladores no tienen inclinación al baile. Sin embargo, en cuanto a la música sí, pues hay maestros de coro y aprendices, que utilizan el

buen órgano del coro de la iglesia (Gómez, 1990). Para ese momento, la escuela de Huizúcar se hallaba vacante, por lo que las autoridades manifestaron que la juventud se estaba insolentando. Se afirmaba también, por parte del relator, que, como parte de las creencias de los pobladores de Huizúcar, estos creían en el duende, los encantos y la Siguanaba.

La buena salud de los habitantes de Huizúcar se alteraba con la llegada de "los vientos de octubre" y las bajas temperaturas, pues se expresaba que la gente moría de los fríos y calenturas (Gómez, 1990).

En la memoria de los ancianos de Huizúcar se relataba sobre el pueblo de San Gerómino Tilapa. Dicho pueblo fue destruido totalmente, explicando que se debió su ruina a castigos por ser protestantes de la religión católica. Todavía en 1860 se podían observar los restos de los vestigios y cimentos de las destruidas estructuras. La población de San Gerónimo Tilapa se trasladó a residir en Huizúcar, llevándose al patrón San Gerónimo a la parroquia de este último (Gómez, 1990).

En 1868, Huizúcar perdía una porción de sus tierras, gracias a que por Ley del 20 de febrero de ese año se creaba el municipio de San José Villanueva (Lardé y Larín, 2000). Hacia 1890, Huizúcar aparecía como un pueblo con clima salubre y cálido, con una población de 3.340 habitantes, cuyas principales tarea productivas son la agricultura y el comercio de aves y legumbres, que abastecen los mercados de San Salvador y Santa Tecla (Dawson, 2006).

Hacia 1892, la población de Huizúcar estaba distribuida entre indígenas y ladinos de la siguiente manera, según los libros de actas de bautizos (ver tabla 8) y los libros de defunciones (ver tabla 9).

Tabla 8
Actas del libro de bautizos de Huizúcar, de enero a diciembre de 1892, por categorías étnicas

Población étnica	Hombres	Mujeres	Total	Porcentajes
Indígenas	78	54	132	76.30%
Ladinos	17	18	35	20.23%
No clasificados	5[20]	1	6	3.47%
Total	100	73	173	--

20 Estos infantes aparecen registrados como indígenas de madre ladina.

Tabla 9
Actas de defunciones del libro de registros civiles de Huizúcar, de enero a diciembre de 1892, por categorías étnicas.

Población étnica	Hombres	Mujeres	Total	Porcentajes étnicos
Indígenas	78	76	145	72.14%
Ladinos	21	19	40	19.90%
No clasificados	3	3	6	2.99%
Clasificados en ambos grupos	--	1	1	0.50%
Total	102	99	201	--

3.3 Huizúcar en los albores del siglo XX

En los albores del siglo XX, entre enero y diciembre de 1912, los registros de bautizo del pueblo de Huizúcar todavía mostraban la misma tendencia de adscripción étnica entre ladinos e indígenas, que se describían a finales del siglo XIX, con la diferencia de que eran registrados con el apelativo de indígenas salvadoreños y ladinos salvadoreños (ver tabla 10).

Tabla 10
Actas del libro de bautizos de Huizúcar, de enero a diciembre de 1912, por categorías étnicas

Población étnica	Hombres	Mujeres	Total	Porcentajes
Indígenas salvadoreños	74	75	149	75.25%
Ladinos salvadoreños	26	23	49	24.75%
Total	100	98	198	--

De igual manera, el libro de defunciones de los registros civiles de Huizúcar indica que la población categorizada como indígenas salvadoreños llego a ser un 80 %, o también la lectura del aumento puede ser que la población indígena era más vulnerable a las enfermedades, por diversos aspectos que se abordan en otro capítulo de esta investigación. (ver tabla 11).

Tabla 11
Actas del libro de defunciones del registro de Huizúcar, de enero a diciembre de 1912, por categorías étnicas

Población étnica	Hombres	Mujeres	Total	Porcentajes
Indígenas salvadoreños	43	47	90	81.09%
Ladinos salvadoreños	13	8	21	18.91%
Total	56	55	111	--

A inicios del siglo XX, en 1913, se describía que la principal hacienda de dicha jurisdicción es la de San Juan Buenavista, con una extensión de veinte caballerías, en donde criaban ganado vacuno y caballar en abundancia; entre las fincas de café más notables estaba la de Los Ángeles. Estás dos propiedades eran de la sucesión de Ángel Guirola. Otras fincas importantes de café eran la de San Antonio, de Rafael Almeida; la de Santa María de Rafael Villalobos; la de La Lima, de la familia Palomo; y la de Amulunca, de Carlos Dueñas (Barberena, 1998). Para 1913, en Huizúcar, aparte de las fiestas en honor a La Magdalena y a San Miguel, aparece la de La Concepción, la que se celebraba el 08 de diciembre (Ibíd.).

En 1920, el libro del registro civil sobre defunciones en Huizúcar muestra una interesante variación, pues, a partir del mes de agosto, los ciudadanos de la villa de Huizúcar ya no son clasificados como indígenas o ladinos; desaparece la categoría étnica del registro y todos son identificados como salvadoreños. Es probable que a partir de este momento, desde la administración local, comenzaba paulatinamente la invisibilizacion de las diversidades (ver tabla 12).

Tabla 12
Actas de defunciones del libro de registros civiles de Huizúcar, de enero a diciembre de 1920, por categorías étnicas

Población étnica	Hombres	Mujeres	Total	Porcentajes étnicos
Indígenas	31	22	53	49.53%
Ladinos	5	7	12	11.22%
Salvadoreños	26	16	42	39.25%
Total	62	45	107	--

3.4 La crisis de 1929 y los sucesos de 1932 en Huizúcar

A finales del decenio de 1920, ocurrió un trágico desenlace para el comercio a escala mundial con el desplome de la economía global. Como era de esperarse, este hecho afectó directamente a las naciones centroamericanas, lo cual se agravó aún más con la caída de los precios internacionales del café; El Salvador no fue la excepción. Esto llevó al gobierno en turno y al poder económico a tomar medidas drásticas para abatir dicha debacle. Desde luego, esto llegó directamente a las fincas cafetaleras; a los trabajadores del campo, los cuales pasaron de ganar 0.75 centavos de colón al día a ganar 0.15. A partir de ello, la situación político-económica y social de El Salvador se volvió sumamente difícil, aunado a la incapacidad mostrada por los gobernantes para resolver las demandas de la población. Esta situación de inestabilidad política, social y económica dio origen a un golpe de Estado al gobierno del Dr. Arturo Araujo en 1931, el cual seguiría con la insurrección en el centro y occidente del territorio salvadoreño, la que muchos han llamado un *conflicto étnico indígena-ladino* (Ching, López Bernal y Tilley, 2007; Gould y Lauria-Santiago, 2008; Lara-Martínez, 2009; Lindo, Ching y Lara-Martínez, 2010) por haberse originado principalmente en comunidades en donde se tenían problemas entre las comunidades indígenas y ladinas, respecto a la posesión de tierras y conflictos por el poder local, entre otros desacuerdos. A partir de ello, durante la noche del 22 y el amanecer del 23 de enero de ese mismo año, entre 5.000 y 7.000 insurgentes atacaron los cuarteles militares en las cabeceras departamentales de Ahuachapán y La Libertad, y tomaron el control de varios municipios en el occidente y centro de El Salvador (Gould y Lauria-Santiago, 2008, p. 229). Inmediatamente, a partir de estos acontecimientos, vendría la reacción por parte del gobierno salvadoreño a través del Ejército en los hechos de enero y febrero de 1932, culminando con una era que obligó a redefinir el Estado-Nación que se venía conformando.

Aunque en la historiografía sobre los sucesos de 1932 no existen referencias al municipio de Huizúcar, sí aparecen otros municipios cercanos como Santa Tecla y Nuevo Cuscatlán, que jugaron un papel importante en el levantamiento y posterior represión. Huizúcar, como municipio vecino de Nuevo Cuscatlán, contenía también elementos y factores importantes que hicieron que en los primeros años de la década de 1930 formaran parte de este conjunto de lugares en donde el descontento por las medidas tomadas por el gobierno salvadoreño, debido a la crisis económica, política y social, terminara en un hecho trágico. Muchos de los trabajadores campesinos e indígenas de Huizúcar trabajaban en las fincas de café que se encuentraban en el municipio vecino

de Nuevo Cuscatlán, de ahí la participación de los huizucareños en los hechos de 1932.

A la luz de ello, los huizucareños poseen historias en común como parte de la memoria colectiva sobre los hechos de 1932 que acaecieron en Huizúcar. *"...Allá por 1932, como decimos, hay muchas historias que contar* [sobre el] *general Maximiliano Hernández Martínez,* [pues] *decían que* [en] *este pueblo de Huizúcar empezaban los movimientos insurrectos..."*, acotaba un entrevistado. Otra persona expresaba que: *"...el señor Maximiliano Martínez era un presidente bastante estricto. En ese entonces, dice mi papá, va, que este pueblo fue perseguido por, digamos, por regimientos de San Salvador. Entonces, mandaron batallones aquí a convertirlos, se podría decir, parte, digamos, del pueblo. Pero no se llevó a cabo eso porque el patrón de acá, que es San Miguel*, él los protegió de todo, después de Dios*, va, San Miguel Arcángel. Entonces venían, digamos, las tropas, venían* [a donde] *nosotros les llamamos 'las vueltas de los 8', cuando venía el ejército. Y de aquí para allá iba San Miguel Arcángel, en su caballo, así como un general, con su banda, un caballo blanco y todo. Y el hizo* [la] *señal que se parara, que para dónde iban, y allá le decían que el presidente había mandado a combatir a Huizúcar. Y él dijo que no, que no pasaran. Hasta allí* llegó […], *pero venía un grupo acá a este lado y venía otro batallón al lado de San José Villanueva. Y entonces lo mismo les sucedió a este grupo de acá, no pudieron llegar, digamos, al Huizúcar. Fue San Miguel Arcángel* […], *eso fue lo que mi papá, digamos, me decía.*

Otro relato muy parecido al anterior mencionaba: *"Le voy a detallar lo que me contaba mi papá. Cuando gobernó Maximiliano Hernández Martínez, era estricto. Este pueblo fue perseguido y mandaron batallones a combatirlo, pero todo eso no se dio, porque cuando las tropas venían se encontraron a un general, con su caballo blanco, y el general les dijo que aquí en el pueblo no había nada. Ese fue San Miguel, que defendió al pueblo".*

A partir de los diversos relatos e historias de San Miguel Arcángel y su encuentro en 1932 con las tropas del general Maximiliano Hernández Martínez, se conjetura que dichas tropas iban en avanzada por el acceso principal de Huizúcar. En ese momento apresaron a nueve indígenas, sin embargo, mientras se disponían a avanzar al pueblo para matar a los indígenas denominados como comunistas por las tropas, se les apareció un coronel que les dijo que no era necesario que fueran hasta el pueblo y que siguieran su camino por otro lado, pues él mismo había revisado y más adelante no había nadie a quien apresar. En dicho lugar, conocido popularmente como "la vuelta de los ocho", en donde se encontraba el ejército, dieron muerte a ocho presos, y no se dieron cuenta de que uno quedó vivo; este es quien contó la historia. Luego los solda-

dos llegaron a la iglesia y allí se dieron cuenta de que el coronel que les había hablado era San Miguel Arcángel.

3.5 Conflicto armado en Huizúcar en la década de 1980

Al igual que cuando se explicaron los acontecimientos de 1932, para los años del decenio de 1980 de conflicto armado no se ha escrito nada acerca de qué pasó en Huizúcar para este período. De hecho, en muchas de las entrevistas se decía que acá hubo una relativa tranquilidad, pues algunas personas que se incorporan a uno o a otro de los dos bandos protagonistas de la guerra (la guerrilla alzada en armas o el Ejército salvadoreño). Sin embargo, es claro que en Huizúcar no se vivió el conflicto con la misma intensidad que en otros lugares del país.

Antes de los años ochenta, la mayoría de las familias de Huizúcar se dedicaban a la agricultura y al trabajo en las fincas, pero las fuentes de empleo disminuyeron debido a la reforma agraria, tal y como lo recuerdan algunos. Según uno de los entrevistados, *"la reforma agraria benefició poco,* [pues] *cuando los Guirola eran dueños de la finca Florencia, se iba para la corta para comprar los útiles escolares. A los papás les decían 'las arrobas que vayas haciendo, te las voy a anotar', porque* [en ese] *entonces sí había trabajo"*.

De igual manera, un entrevistado que en ese momento vivía en el cantón Nazaret reforzaba esa idea: *"...después vino la reforma agraria, los que se enriquecieron en ese momento fueron los cooperativistas, en [la finca] Florencia era la sede de todas las propiedades de los Guirola. Cuando fue la transformación agraria, vendieron y desbarataron todo; y cuando vinieron a sentir necesitaban dinero para mover las fincas, y las únicas alternativas que tenían eran los bancos; y los bancos terminaron siendo los dueños. Florencia se acabó*, la gente sin preparación *mal administró. Claro, nadie estaba de acuerdo con que 14 familias fueran las dueñas de todo el país, pero no los asesoraron"*.

Difícilmente se puede agrupar lo que piensa toda una comunidad dentro de una misma afirmación, ya que en todo lugar los grupos son heterogéneos, de modo que la percepción de lo que pasa de unos es diferente de la de otros con otra tendencia ideológica y con sus propias experiencias. La información de este apartado fue recopilada únicamente de entrevistas, de modo que cabe preguntarse inicialmente: ¿Cómo tratar con fuentes orales? Como lo dice Diana Guillén, la historia formal se dedica a *"...ubicar fuentes de información,*

y establecer criterios para validarla ha sido una de sus principales tareas, al tiempo que ha limitado sus horizontes cognitivos" (2010, p. 280). Si bien es cierto las fuentes escritas son más exactas en cuanto a fechas y perdurabilidad, las fuentes orales tienen especial importancia ya que permiten hablar de la vida cotidiana, de historias de subalternos, cosas que no aparecen a menudo en las fuentes documentales. Al hacer una entrevista, es una experiencia diferente, se tienen las pausas, los gestos, los movimientos que dan señales extra a lo dicho acerca de la interpretación que el entrevistado(a) tiene del suceso.

Las fuentes orales suelen tomarse como algo demasiado subjetivo como para fiarse de ellas. Entonces, ¿puede decirse que las fuentes documentales son neutrales? Siguiendo con Guillén, ella respondería: *"Desde mi punto de vista, la validez de un documento no está dada por su formato, ni por el recinto que la alberga; (...) la confiabilidad de las conclusiones a las que pueda conducir el análisis de estos y otros ejemplos dependerá de la forma en que se les aborde"* (Guillén, 2010, pp. 281-282). Así, aunque las fuentes que se utilizan para hablar en este trabajo acerca del conflicto armado en Huizúcar son todas fuentes orales, son relevantes dado que muestran una perspectiva de la huella de cómo se vivió y sobrevivió en este período.

En una de las primeras entrevistas para una investigación anterior, se preguntaba a Ricardo Montes Chávez, originario de Huizúcar, ¿qué pasó acá durante la guerra? Él en ese momento estudiaba en la Universidad de El Salvador. Entonces ya vivía en San Salvador por sus estudios pero en cuanto había problemas por la guerra se regresaba a Huizúcar, donde estaba más tranquilo (Huizúcar, 4 de agosto del 2011). De manera que el pueblo fue hasta cierto punto lugar de refugio. En uno de los grupos focales explicaron que uno de los cambios más grandes del pueblo ha sido posterior a la guerra, puesto que antes eran pocas familias las que vivían allí y tenían sus casas una separada de la otra; pero durante el periodo de conflicto armado hubo mucha migración de gente de Huizúcar la zona central que se iba a vivir a otros lugares o de personas de otros lugares del territorio salvadoreño o de los cantones que se fueron a vivir al sector urbano. Por ello ahora hay más casas en el casco urbano, según los participantes de dicho grupo focal.

Un ejemplo muy claro de Huizúcar, como lugar de refugio, es el caso del caserío Santa Marta, que antes era el casco de una de las haciendas de los Guirola, pero en 1972 cayeron en deuda y tuvieron que lotificar, según un entrevistado, de modo que no había mucha gente viviendo acá, y estos terrenos los ocuparon personas que venían huyendo de sus lugares de origen, ya que si se quedaban allí la Fuerza Armada los podía matar. Actualmente hay alrededor de cuarenta casas en las que viven personas que vinieron de diversos lugares

del país, como San Juan Nonualco en el departamento de la Paz, Chalatenango o Guadalupe, del departamento de San Vicente.

Pero ¿hasta qué punto puede hablarse de la tranquilidad de Huizúcar? Para don Porfirio, que vive en el centro urbano de Huizúcar, había una relativa tranquilidad con respecto a otros lugares. Lo que narró, al preguntarle acerca de la guerra, fueron algunos acontecimientos que se dieron en la zona; de su familia hubo dos personas desaparecidas; a ellas la guerrilla se las llevó y nunca supieron qué fue de ellas. Además comentó que era frecuente que la Guardia Civil patrullara en la zona, incluso en una ocasión entraron a su casa y desordenaron todas sus cosas porque buscaban a alguien.

En cuanto a estos acontecimientos, fuera de lo normal en el centro urbano, otro entrevistado, de nombre Rodrigo, habló de un señor al que andaban buscando y que frente a su casa lo balearon. Felizmente, él y otros lo acompañaron al hospital en Santa Tecla, de modo que no murió. Sin embargo, en lo urbano del municipio sucedieron menos acontecimientos que en los cantones. Por ejemplo, don Roberto recuerda que en ese tiempo vivía en el cantón Tilapa, y que hubo un enfrentamiento en unos cafetales. Él se vio en medio, y es de las pocas cosas que recuerda de este período. Efectivamente, en los cantones como Amaquilco, El Almendro, Tilapa y Ojo de Agua fueron los lugares en los que se vivió fuerte el conflicto armado. Así, en el grupo focal del barrio El Calvario comentaron lo siguiente: *"En* [el caserío] *El Almendro hubieron familias a las que les dejaban caer bombas. Los acusaban de que apoyaban a la guerrilla.* [vivía] *una familia que les decían Las Chinitas. Allí a todos mataron, se oían las bombas que caían…".*

Además, la señora Carlota comentaba que fue un período difícil porque a su hermano y a su padre los señalaban constantemente de colaboradores de la guerrilla; y a todos les tocaba salirse de sus casas y dormir en el monte. Una vez incluso les tocó dormir cerca del río Huiza, y eso era peligroso por lo caudaloso que podía llegar a ser el río. Por su parte, Esperanza, vecina del barrio El Calvario agregaba: *"Todo eso lo vivimos nosotros. Yo recuerdo que en el cafetal andábamos cuando comenzaron a sonar las bombas; y con él* [su esposo] *tuvimos que salir corriendo"*

Rafael, que es del cantón Ojo de Agua, recuerda que llegaban los militares a buscar a su familia; preguntaban por sus padres y por dos de sus hermanos. Él en ese momento no era consciente de lo que estaba sucediendo; hablaba con los soldados, pero no entendía qué era lo que buscaban. En ese tiempo las reuniones se llevaban a cabo en un terreno de allí cerca. Los hombres de su casa ya sabían que los buscaban, por ello habían hecho unos túneles

para dormir fuera de la casa. Infelizmente a dos de sus primos, junto con otras tres personas, los mataron y los tiraron cerca de la calle. De modo que Rafael y su familia tuvieron que irse a vivir a otra parte.

A raíz de los acontecimientos de violencia antes narrados, cabe aclarar que en Huizúcar, si paso algo, hace falta la muerte de tres personas para que una ejecución extrajudicial pase a ser considerada masacre. Es hacer notar que la guerra sí pasó por este lugar, dejó su huella; sin embargo no se enfrentaron a las mismas condiciones de otros lugares.

Después de preguntar ¿qué pasó acá durante la guerra?, en el desarrollo durante la investigación se realizó la pregunta ¿por qué en Huizúcar no se vivió tanto la guerra como en otros lugares? Arturo, quien fue militar, cuenta que en una ocasión, mientras andaban patrullando, les había dado la orden de entrar a Huizúcar a matar gente. Él se quedó callado, no decía que él era de allí; pero no quería que entraran puesto que sabía que adentro estaba su familia y la gente que conocía. Así, cuando se disponían a entrar apareció un muro blanco y grande que no podían escalar. Él sabía que ese muro no estaba y que eso había sido obra de San Miguel Arcángel, que no dejó que ellos entraran. A partir de ese momento, Arturo se hizo devoto a San Miguel Arcángel. Esta historia es contada por don Arturo, pero también por otras personas del pueblo que relatan que San Miguel es un buen patrono, pues los cuida bien y no deja que les pase nada. Esta historia es relevante porque el comportamiento y la creencia social dan pistas de la cultura a la que pertenece cada uno de los sujetos sociales que la portan. La historia que no es contada únicamente por un individuo, sino por otros que la conocen, por ende, se convierte en elemento identitario y expresado a través de la memoria colectiva de un determinado lugar.

A la luz de ello, esta historia da pauta para pasar a un tema especialmente importante para este lugar, la Iglesia. En el caso anterior fue un militar el que se hizo devoto a San Miguel Arcángel. De hecho, se volvió militar después de hablar con un sacerdote. Así hubo muchas personas que se incorporan a los dos bandos. Mauricio, un entrevistado, explica que, en el caso del cantón Nazareth, la situación económica siempre había sido de pobreza: *"Todos los jóvenes entrábamos al Ejército para dejar la cuma"*, expresaba. Tal y como el mismo informante lo relataba, lo que ocurre en este período influyó no solo en la migración, sino en la descohesión de las familias del municipio de Huizúcar: *"Donde don Tomás, allí* empezó a cambiarles la ideas que ellos tenían, todos los hijos eran *calificados como izquierdistas. Mataron a Luis; y la gente que se unió a la guerrilla la mataron. Allá a los días empezaron a matar de parte de la guerrilla a todos los familiares de la gente que tenía familiares en*

el Ejército. Entonces, cuando yo llegaba, al tiempo, la gente decía 'mataron a don fulano'. Yo digo que esos de la guerrilla no eran de la guerrilla, sino que se ampararon en eso; porque la guerrilla nació con una razón justa, pero amparado a eso se unieron un montón de ladrones; porque era un montón de gente que asaltaba y violaba, así como el Ejército, que hizo un montón de cosas. Hubo gente descabellada […] Sí *afectó al cantón; hubo divisionismo entre las familias".*

De manera general, en el resto del país la guerrilla se conformó inicialmente por los grupos pastorales (Cabarrous, 1983); y en el caso de Huizúcar, el papel de la Iglesia también fue activo en algunos momentos. Uno de los informantes mencionó que antes se hacían asambleas en las que se leía la Biblia, pero lo más importante era que *"...a uno le enseñaban a reflexionar y avivar de aquello que estaban pasando"*. Los que se involucraron en esas organizaciones fueron el sacerdote y el catequista que estaba en ese momento. Después de las organizaciones pastorales en las que analizaban la Biblia y la situación del país, el propósito era enseñarles a organizar masas.

Aún sin tener fechas exactas en las que han ocurrido cada uno de los sucesos, es importante mencionar que la Iglesia jugó un papel relevante en la incorporación de personas a la lucha política y armada; eso explica la organización de la población que se diera a partir de la Iglesia. Si bien es cierto no toda la gente decidió organizarse, hubo otra gente de allí que en ese contexto sí lo hizo.

La Iglesia no fue la única vía de incorporación a las organizaciones sociales y políticas. Los que organizaban no eran personas de la localidad, que estaban directamente involucradas, sino que salían para asesorarse a otros lados. Los hermanos de Rafael, un informante del cantón Ojo de Agua, cuenta que ellos estuvieron en la guerrilla; salían a San Salvador, puesto que allí estudiaban y posteriormente salían para ser asesorados.

Siguiendo con el argumento de que existen diferentes posiciones sociopolíticas, en este caso se hacía evidente que para Rafael la memoria está escrita en su familia, en sus muertos. Los reclamos son más bien de justicia restaurativa, puesto que comentó que su hermano ya nunca más pudo vivir allí, sabiendo que era el escenario de tantas cosas malas que pasaron. En ese caso, él tuvo que emigrar a Estados Unidos de América para encontrar un poco de bienestar.

Para cerrar con este tema, es necesario considerar que es difícil poner en una balanza si se vivió en un lugar la guerra y en otro no. Lo interesante de las entrevistas en torno a este período, en Huizúcar, es que efectivamente

se vivió la guerra. El municipio no estaba ausente de la dinámica del país en ese momento; lo que se muestra, de manera breve, es una forma alternativa de la guerra, diferente a la que se vivió en los lugares de más enfrentamientos.

Durante el trabajo de campo hubiera sido ideal saber las fechas exactas de los acontecimientos, los operativos, si hubo ejecuciones extrajudiciales, enfrentamientos, o las organizaciones que hubo en el lugar y en el mejor de los casos, las condiciones de vida antes de la guerra que conformaron la razón de las movilizaciones que se dieron en el país. El problema es, en primer lugar, que esta sería un tema de investigación más amplia, y, en segundo, que este no es un tema del que se hable tan abiertamente, aunque ahora se conversa al respecto más que hace algunos años. Los que tienen recuerdos dolorosos hablan menos y esa es una de las riquezas del trabajo oral con respecto a los documentos. Al hacer una entrevista, se aprende a tener el tacto para saber hasta dónde preguntar o cómo hacerlo, para no faltar el respeto. La cultura se conforma de información. Cada uno de mis informantes expresó lo que sabía, pero al mismo tiempo una pausa, una coma, indican que dicha información cuenta con valoraciones de lo bueno y lo malo; y ello genera sentimientos.

CAPÍTULO IV

4. Religiosidad y creencias en el mundo campesino
4.1 Culto al agua y a la lluvia

Comprender la religiosidad popular, permite conocer en profundidad la manera en que las sociedades conforman su entorno, mezclado entre lo mítico y lo mágico, lo sagrado y profano; que con el tiempo logra observarse en la sociedad la creación y reproducción de mecanismos que mantienen las creencias, ya sea en el ámbito público o privado, pero que a veces surgen desde la subalternidad. El caso de Huizúcar no es la excepción. En este espacio geográfico y sagrado se fusiona el cristianismo con elementos del mundo mesoamericano de celebraciones y cultos al agua, la tierra, la fertilidad y la abundancia, todos ellos a partir del mundo agrícola, en el que se desarrollan y conviven a diario; en ese espacio donde la tierra, el agua, la lluvia y la milpa juegan un papel determinante en su cultura campesina, que tuvo un origen en la cultura pipil.

Huizúcar se ubica dentro de los grupos poblacionales de origen pipil asentados en la Cordillera del Bálsamo,[21] por lo que probablemente se pueda identificar a esta región geográfica como un espacio de reproducción cultural. Esta es una propuesta que, para el período prehispánico, Escamilla y Fowler (2013) ubican *"en el extremo suroeste del actual territorio salvadoreño, constituye un área en la cual se asentaron los grupos nahua-pipiles durante el período posclásico* [900 a 1524 después de Cristo]*"* (Escamilla y Fowler, 2013, p. 136). Este dato es pertinente porque permite ver una continuidad habitacional de esta población en la zona, y reforzar la idea de un área geográfico-cultural en donde probablemente las tradiciones tengan elementos religiosos y ceremoniales que tuvieron su origen en ese periodo histórico, como lo muestran los hallazgos arqueológicos que se localizan en dos lugares con manifestaciones gráfico-rupestres que tienen, entre otros elementos, motivos de Tláloc (deidad de la lluvia y el agua); el primero de ellos es denominado *El Letrero, del Diablo,* en el municipio de Jicalapa, y el segundo, el sitio denominado *El Letrero* ubicado en el municipio de Chiltiupán. Cada uno se ubica cerca de

21 Esta zona geográfica y cultural se conforma de los municipios de Teotepeque, Jicalapa, Chiltiupán, Tamanique, Comasagua, La Libertad, Santa Tecla, Zaragoza, San José Villanueva, Huizúcar y Nuevo Cuscatlán.

afluentes de agua, como por ejemplo, los ríos (Escamilla y Fowler, 2013).

En el petrograbado de representación de la deidad Tláloc (sitio El Letrero) probablemente sus pobladores realizaron rituales donde se le veneraba para pedir por el agua (Escamilla y Fowler, 2013, p. 162). En la actual área mesoamericana existen muchos poblados que mantienen estas tradiciones. Estas expresiones culturales prehispánicas son importantes de mencionar, debido a que si se las relaciona con los poblados cercanos a la zona geográfica referida, vemos que actualmente hay festividades relacionadas también con la lluvia, el agua y la agricultura, que además tienen el origen étnico mencionado anteriormente. Un claro ejemplo de ello es el sincretismo de imágenes relacionadas con la petición de la lluvia.

Los dioses del agua, según Broda (2009), son los llamados *tlaloques.* Estos eran dioses de la lluvia y las tempestades, que eran originados en las montañas donde se engendran las nubes; no solo vivían en los cerros, sino que eran ellos mismos. Según la investigadora, a este grupo pertenecían, entre otros, Tláloc, como el principal de ellos; los seres pequeños o tlaloques que ayudan a producir la lluvia; Chalchiuhtlicue, como la diosa de los ríos, las fuentes y la laguna; y el dios del viento, Ehecatl, acompañado de sus ayudantes los vientecillos (Broda, 2009, p. 59). Lo interesante es que una vez, luego de la conquista europea, estas deidades, con el tiempo fueron resignificadas en imágenes de santos, por lo que el calendario agrícola que se usaba antiguamente fue fusionado con las fiestas de los santos cristianos. De esta forma, en la actualidad se mantienen estos cultos en su discurso y ritualidad. Broda retoma los datos referidos por Sahagún relacionados con los meses prehispánicos, y propone:

Tabla 13
Fiestas, meses y correlación del sincretismo con el calendario gregoriano

Grupos de fiestas	Meses prehispánicos	Correlación calendario gregoriano
Ciclo de estación seca	Atlcahualo	12 de febrero-3 de marzo
	Tlacaxipehualiztli	4 de marzo-23 de marzo
	Tozoztontli	24 de marzo-12 de abril
Fiesta de la siembra	Huey Tozoztli	13 de abril-2 de mayo
Indica la transición	Tóxcatl	3 de mayo-22 de mayo
entre las estaciones	Etzalcualiztli	23 de mayo-11 de junio
secas y de lluvias	Tecuilhuitontli	12 de junio-1 de julio
	Huey Tecuilhuitl	2 de julio-21 de julio
	Tlaxochimaco-miccailhuitontli	22 de julio-10 de agosto
	Xocohuetzi-huey miccaílhuitl	11 de agosto-30 de agosto
	Ochpaniztli	31 de agosto-19 de septiembre
	Teotleco	20 de septiembre-9 de octubre
Fiesta de la cosecha y	Tepeilhuitl	10 de octubre-29 de octubre
del inicio de la esta-	Quecholli	30 de octubre-18 de noviembre
ción secas	Panquetzaliztli	19 de noviembre-8 de diciembre
	Atemoztli	9 de diciembre-28 de diciembre
	Tititl	29 de diciembre-17 de enero
	Izcalli	18 de enero-6 de febrero
	Nemontemi	7 de febrero-11 de febrero

Fuente: Propuesta de Johanna Broda en "Las fiestas del posclásico a los dioses de la lluvia". En Revista *Arqueología Mexicana*. Dioses de la lluvia. Marzo-Abril. Vol. XVI-Núm. 96. pp. 60. México.

Esta alusión a las fiestas prehispánicas en México aporta una luz para comprender el ciclo ritual agrícola del mundo mesoamericano. Para las actuales comunidades pipiles de El Salvador, este calendario presenta variantes en cuanto a las fechas, podría ser de más o menos un mes de diferencia, pero no obedece a cambios en su significado o elemento ritual.

Tabla 14.
Calendario de las comunidades nahuas y de las fiestas patronales

Calendario pipil	Fiestas patronales y religiosas de la Cordillera del Bálsamo
11 de marzo-30 de marzo Correspondía al tiempo de sequía, se imploraba el favor de Tláloc.	Chiltiupan en honor a san Marcos Evangelista. San José Villanueva y Nuevo Cuscatlán, en honor a san José.
31 de marzo 19 de abril Fiesta a favor a Xipe Tótec. Se hacían peregrinaciones a santuarios, quitando ritualmente la vieja piel a una mazorca de maíz que representaba al ser humano.	Transición entre las estaciones secas y de lluvias.
20 de abril – 9 de mayo Dedicada a Coatlicue y Tláloc. Se realizaba una velación nocturna en honor a la deidad terrestre Coatlicue	Fiesta de las flores y las palmas (Huizúcar, Rosario de Mora, Panchimalco y Los Planes de Renderos).
10 de mayo – 29 de mayo Tiempo de purificación dedicado a Centeotl. Se ayunaba y velaba, ofrendando maíz a los cuatro rumbos; se bendecía la semilla para su próxima siembra	--
30 de mayo – 18 de junio Correspondía al tiempo de sequía. Por entonces se imploraba el favor de Tláloc, se ofrecían a las fuentes y ríos.	--
19 de junio – 8 de julio Se hacía una fiesta del agua en honor de los espíritus de las cavernas.	Teotepeque, en honor a san Pedro Apóstol.
9 de julio – 28 de julio Era ocasión para arrojar a las corrientes de agua ofrendas de sal, conchas y otros productos marinos.	Fiesta en honor a santa María Magdalena en Huizúcar.
29 de julio-17 de agosto Gran fiesta de los señores	--
18 de agosto-6 de septiembre Nacimiento de las flores-Huitzilopochtli	Fiesta en honor a la santa Cruz de Roma.
7 de septiembre-26 de septiembre Caída de los frutos.	Comasagua, en honor a san Mateo. Huizúcar, en honor a san Miguel Arcángel.

27 de septiembre – 16 de octubre Barrido de los caminos	Zaragoza, en honor a Nuestra Señora del Pilar.
	Rosario de Mora, en honor a Nuestra Señora del Rosario.
	Inicio de la estación seca.
17 de octubre-5 de noviembre Los principios generadores.	Jicalapa, en honor a santa Úrsula.
6 de noviembre-25 de noviembre Fiesta de los cerros. El festín de las colinas-Tláloc-	--
26 de noviembre-15 de diciembre La preciosa pluma-Mixcóatl	La Libertad, en honor a la Inmaculada Concepción.
16 de diciembre- 4 de enero Levantamiento de los estándares	Tamanique, en honor a la Virgen de la Paz.
	Santa Tecla, en honor al Niño Jesús.
5 de enero – 24 de enero Descanso de las aguas	--
25 de enero – 13 de febrero	Inicio del ciclo de la estación seca
El estiramiento – Llamatecuhtli. Vieja diosa de la tierra	
14 de febrero – 5 de marzo	--
Resurgimiento	
Cinco días aciagos	--

Fuente: Calendario de fiestas patronales y del calendario náhuat 2013 de la Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador.

Si se adapta el ciclo agrícola con los rituales y las estaciones climáticas, se lo puede comprender de la siguiente manera:

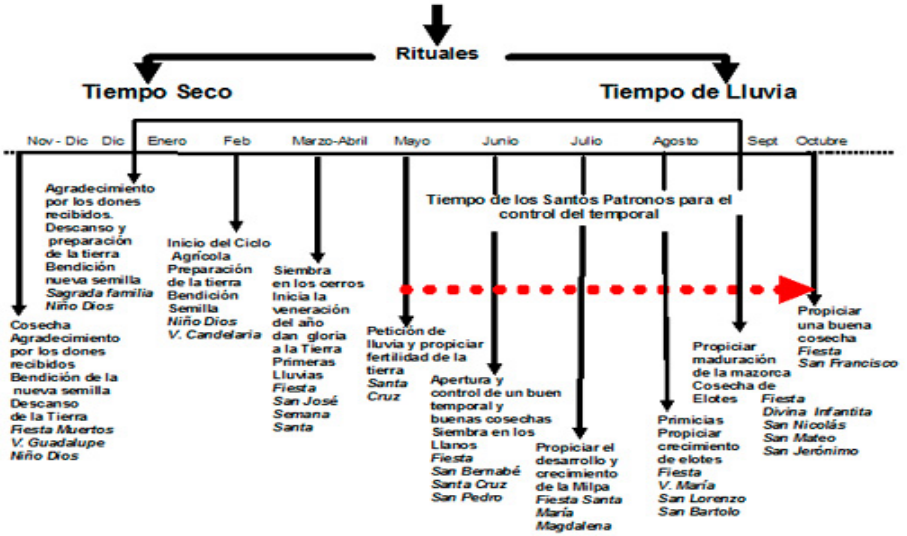


Figura 2. Tomado del cuadro del ciclo festivo y agrícola de María Elena Padrón Herrera. "Ritualidad agrícola y ciclo de fiestas en san Bernabé Ocotepec", Distrito Federal, 2012.

Estas actividades marcan el tiempo festivo. Así lo afirma Padrón (2012) cuando determina que son, *"…soporte material los ciclos agrícola, climático y cósmico. Con base en la conjunción de estos tiempos, actualmente se pueden identificar dos grandes períodos festivos: secos y de lluvias. En cada uno de ellos se realiza una fiesta patronal que marca el inicio de la siembra en dos espacios distintos: en las faldas de los cerros y en los llanos, así como una serie de rituales relacionados con la petición de lluvia y el control del temporal"* (Padrón, 2012, p. 60). Estas formas de intervenir a través del poder que tienen los campesinos sobre los fenómenos naturales son prácticas que se relacionan directamente con las peticiones y control de las lluvias. Para uno u otro caso existen mecanismos que atraen a la lluvia o alejan los temporales que pueden afectar las cosechas. Según Arribalzaga,[22] los hacedores de lluvia utilizan las palmas para alejar el exceso de lluvia y cuidan los campos de sembradío.

22 Conversación personal con Víctor Arribalzaga Tobón, arqueólogo de alta montaña del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), director del Proyecto Arqueológico Cerro Tláloc.

4.2 Peticiones por la lluvia y la buena cosecha: fiesta de las Flores y las palmas

Cada una de las celebraciones religiosas más importantes en Huizúcar son un referente del ciclo agrícola y los rituales relacionados con ellos. La petición de la lluvia, la abundancia de las cosechas, la época de recolección y las actividades de convivencia comunal remiten a esa raíz mesoamericana que pervive hasta estos días. El ciclo agrícola, para el caso de Huizúcar, inicia con la Fiesta de las flores y las palmas en el mes de mayo, según el antiguo calendario, esta corresponde a la fiesta de la siembra o *Huey tozoztli* donde se pedía por la lluvia y en la cual se ofrendaban cañas verdes. En las tradiciones locales, la festividad está dedicada a la Virgen María.

Anteriormente a la procesión, hay una fiesta que marca de igual manera el inicio de la temporada. A escala nacional se celebra la fecha del 3 de mayo, del día de la Santa Cruz de Roma; indica la llegada de la temporada de lluvia y el nacimiento de lo que se ha sembrado; existen muchos discursos de su posible origen prehispánico. Si bien, en el caso de El Salvador, la festividad se relaciona con la deidad del Xipe Tótec, se aclara que esta es una versión difundida en la década de 1970 y que no tiene que ver del todo con la deidad, pues actualmente hay nuevas consideraciones para afirmar que la fiesta está relacionada con Tláloc.

Según el antropólogo salvadoreño Ramón Rivas, *"…el Día de la Cruz es una de las tradiciones que se celebra en distintas partes del país, casas de la cultura, alcaldías, incluso en muchos hogares las personas tienen como tradición este ritual, el cual consiste en poner un palo de jiote en forma de cruz y con adornos de papel es coloridos,* dándole vistosidad al altar de la cruz, en donde además se colocan frutas como símbolo de agradecimiento por la llegada del agua que ha de beneficiar a las cosechas".[23]

Estos materiales pueden ser diversos; se elaboran los adornos con lo que se tiene al alcance, puede ser papel, plástico, solamente las frutas y flores naturales, y la cruz debe ser de "palo de jiote", que tiene la particularidad de que aunque no esté sembrado puede retoñar y reutilizarse el siguiente año.

El 3 de mayo tiene rituales que fusionan elementos del cristianismo con elementos del mundo indígena, que año con año se realiza en varios países de la región. Sin embargo, la festividad no se limita a este ritual. De igual manera, en las poblaciones de Los Planes de Renderos, Panchimalco y Huizúcar el acto público más grande se desarrolla en espacios que se vuelven sagrados

23 Tomado de la nota del periódico virtual de la escuela de Comunicaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador. http://lapalabra.utec.edu.sv/index.php?option=com_content&view=article&id=1214:utec-celebra-el-tradicional-dia-de-la-cruz&catid=39:campus&Itemid=59

para la religiosidad popular, aunque no se realizan en esa fecha, sino que se desarrolla en diferentes momentos del año.

Este recorrido se vuelve sagrado, en el que se pide por la lluvia y la bendición de las cosechas; se realiza en las calles principales del pueblo. Desde muy temprano, los feligreses se reúnen en la iglesia con los materiales requeridos para elaborar las palmas: flores de ensarta, algunos las llaman flores de mayo, palmas cortadas desde la base y de gran tamaño. Según un informante, *"…si alguien llevaba flores le daban su horchata y su pan"*.

Estas flores de colores amarillo, rojo, rosado y blanco son colocadas en cada rama de la palma; cuando han puesto la cantidad necesaria, entonces las palmas están listas para la procesión que acompaña a la Virgen. Esta comienza aproximadamente a las 3 de la tarde y va a acompañada de la danza de Moros y cristianos. Para los practicantes del ritual, este les garantiza cada año las cosechas en las milpas.

Generalmente, esta tradición es más reconocida en Panchimalco. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, en la Cordillera del Bálsamo hay varios pueblos que también la festejan de la misma forma, aunque, según informantes huizucareños, poco a poco ha ido modificándose. Uno de ellos comentó que antes *"…las palmas se ensartaban en las casas y en la tarde la procesión con palmas. Ahora lo han retomado en un solo día. La procesión de las palmas el 3 de mayo…En mayo se celebra la Virgen María. Antes las personas pedían en cada casa…allí iban palmas, flores, de la época; la virgen iba adornada, se hacía la procesión y llegaba hasta la iglesia. Allí* siempre había flores d*e ensarta de diferentes colores; blancas, rojas, amarillas y anaranjadas"*. Muchos de los participantes dicen que ese día debe llover. Esto se interpreta como una señal de que la milpa dará buenos y abundantes frutos, además de la bendición de las lluvias que harán crecer lo sembrado.

Figuras 3 y 4. Procesión de las flores y las palmas, en Huizúcar, junto a los moros y cristianos o historiantes. Mayo 2013.Fotografías tomadas de página de Facebook del Comité Turístico de Huizúcar.

Autores, como Padrón (2012), interpretan este ciclo agrícola-festivo como la relación que existe entre las fiestas y los rituales, y que están vinculados con la cosecha. Un primer grupo se enfoca en el descanso y preparación de la tierra, con la bendición de la semilla, las lluvias esporádicas, la siembra y la petición de lluvia; luego, el segundo, que se involucra con la siembra, el crecimiento de la planta del maíz, los primeros frutos y terminan con la cosecha del grano; y efectúa durante el temporal, lo que da origen a rituales de agradecimiento por los dones recibidos al final del ciclo productivo. Es en este período húmedo cuando el trabajo divino de los santos patronos de los pueblos de la región se intensifica, pues en tanto controladores del temporal se los venera y tiene contentos, para que protejan y "lluevan" sus dones sobre los hombres y mujeres, y sobre la tierra (Padrón, 2012, pp. 61-62). Aún queda pendiente comprender los santos patronos de los otros poblados y su papel dentro del ciclo agrícola, por ejemplo, san Jerónimo, antiguo patrono de Huizúcar.

La geografía sagrada orientada al culto y petición del agua para propiciar buenas cosechas, ofrece elementos importantes para comprenderla; por ejemplo, la ubicación de la iglesia, lugar donde habita san Miguel Arcángel, se encuentra en el punto más alto del sector urbano. Retomando el análisis de Jarquín (2010), son especialmente las montañas las que fungieron como residencia de algunos dioses e incluso fueron consideradas como entes sagrados. Cada una personificaba la figura específica de un dios, como el caso particular de Tláloc (el agua), entre los nahuas, quien representaba la deidad de la fertilidad agrícola, cuya residencia era el Tlalocan, al interior de las montañas. Tierra, agua, flores y frutos, paisaje y ambiente hacían un conjunto digno de su dueño, que en su mansión, en su paraíso, no manejaba el rayo cegador ni el trueno espantoso, sino solo mostraba su aspecto amable, dando al lugar sensación de bienestar, regocijo y paz. Este espacio rechazó estados de cansancio y preocupaciones, cesó el dolor y la tristeza (Jarquín, 2010, p. 68).

Para Sierra (2004), san Miguel Arcángel se convierte en el principal trabajador del temporal; y con esta cualidad se le atribuye la esencia de la dualidad, por lo que pueden cambiar sus atributos de acuerdo con las circunstancias y el contexto en que se encuentren. Así, san Miguel Arcángel en las iglesias representa al santo cristiano; en los pedimentos de lluvias se le conoce como un "señor del temporal"; el ser alado que envía los rayos, acarrea el agua del mar (En: Jarquín, 2010, p. 69) (ver figuras 5 y 6).

Tomando en cuenta la Fiesta de las flores y las palmas, estas presentan una ascensión al cerro (iglesia), donde los historiantes (moros y cristianos) terminan el ritual. Otro elemento importante de observar en ese contexto es que en los cerros que están frente a ella son los espacios de la siembra del maíz; y

en el plano medio es donde viven sus habitantes, donde se desarrollan a nivel de creencias populares otros elementos asociados al mundo mesoamericano.

Después que se ha pedido por las cosechas y las buenas lluvias, deben pasar unos cuantos meses para comprender ese ciclo agrícola. Se trata de la fiesta en honor a la copatrona María Magdalena, o como la llaman localmente, la Virgen Magdalena. Esta festividad, mencionaron los entrevistados, ya no se realiza como antes. Ahora son pocas las actividades que se hacen, por ejemplo, la misa y la quema de pólvora, para el día de su santoral (22 de julio). La fiesta es muy pequeña, para el año 2013, el programa de festejos solo presentaba seis días de actividades, de la siguiente manera:

Tabla 15.
Programación de las fiestas patronales de santa María Magdalena en Huizúcar

Día	Actividades
16 de julio	Santa misa (sector 3 y Mayordomía Virgen de Guadalupe)
17 de julio (7:00 pm)	Santa misa (sector 4 y escuela parroquial)
18 de julio (7:00 pm)	Santa misa (sector 5 y catequistas)
19 de julio (7:00 pm)	Santa misa (sector 6)
(8:00 pm)	Alborada (Mayordomía santa María Magdalena)
20 de julio (5:00 am)	Alborada en honor a Santa María Magdalena
(8:00 am)	Recibimiento de entradas y ofrendas (todo el día)
(5:30 pm)	Recibimiento de banda de paz del CEH
(7:00 pm)	Santa misa copatronal (sector 7)
(8:00 pm)	Procesión carro santa María Magdalena
(9:00 pm)	Quema de pólvora
21 de julio (7:30 am)	Santa misa (coordinadores de sectores)
(9:30 am)	Santa misa copatronal santa María Magdalena

Fuente: Programa de fiestas en honor a la co-patrona santa María Magdalena en Huizúcar. Tomado de: https://www.facebook.com/comiteturistico.dehuizucar?fref=ts

Según Padrón (2012), esta festividad propicia el desarrollo y crecimiento de la milpa, entonces marca el momento intermedio del ciclo agrícola. Sin embargo, el ciclo debe cerrarse, esto sucede en el mes de septiembre con una festividad mayor, para este caso, la fiesta patronal en honor a san Miguel Arcángel.

Figuras 5 y 6. Iconografía de san Miguel Arcángel (Tomada de mariamadrecelestial.jimdo.com) y Tláloc, "señor de la lluvia" (Tomada de www.mexicolore.co.uk).

4.3 San Miguel Arcángel, protector de los seres humanos

Según el santoral cristiano, san Miguel Arcángel aparece en la creación del mundo angélico; Dios lo colocó en el segundo puesto después de Lucifer. El Creador dividió a los Ángeles en tres grandes jerarquías y en nueve coros. Sus nombres están revelados en la Sagrada Escritura: Serafines, Querubines, Tronos, Dominaciones, Potestades, Principados, Virtudes, Arcángeles y Ángeles.[24]

En las Sagradas Escrituras se le considera mensajero de Dios y recibe su nombre por su oficio, siendo empleado por él en la ejecución de las comisiones en favor y defensa de los seres humanos. La Iglesia, entre todos los arcángeles, le otorga a san Miguel un lugar preferencial y lo llama "Príncipe de los espíritus celestiales", "jefe o cabeza de la milicia celestial"; conduce a seis arcángeles que llevan por nombres Gabriel, Rafael, Uriel, Sealtiel, Jehudiel, Barachiel. Su fiesta, junto con los arcángeles Gabriel y Rafael, se celebra el 29 de septiembre. Fueron los franciscanos los que divulgaron el culto a los ángeles y arcángeles en el momento de la evangelización entre las sociedades

24 Tomado de: ttp://sanmiguelarcangel.net/2009/06/16/%C2%BFquien-es-san-miguel-arcangel/

indígenas, las cuales necesitaban elementos fáciles de asimilar para reconstruir su mundo espiritual y sustituir el que se había destruido, encontrando en la figura del arcángel una analogía con su dios de la lluvia, Tláloc, quien era semejante a este ser angelical. Ambos númenes rescatan las almas de los muertos y las llevan al paraíso para uno, y al Tlalocan para otro; defienden al pueblo propiciando buenas cosechas y son luminosos, y, por último, las montañas son su morada. Comprendiendo el caso de los poblados indígenas en general, se sabe que no escogió al patrono titular de su pueblo al azar, sino que hubo una preferencia deliberada para adoptar un protector que reflejara la idiosincrasia de las comunidades, como fue el caso de san Miguel Arcángel. Estas representaciones se vinculan con la leyenda de la lucha del bien contra el mal, y esta sumada la necesidad de afianzar el cristianismo frente a las herejías, lo que motivó la promoción de la devoción de san Miguel, quien anula al demonio (Jarquín, 2010, p. 65-66). De igual manera, en Huizúcar el ciclo festivo de san Miguel Arcángel fue establecido durante la época colonial, aunque vino a sustituir el culto anterior a san Gerónimo, que es el patrono actual de San Gerónimo Tilapa, antigua ubicación de Huizúcar.

Como ser protector de la humanidad, muchos de los entrevistados narraron historias de defensa del pueblo a cargo del personaje celestial, aunque es importante mencionar que estas son atemporales, algunos las ubican en los siglos XVIII, y XIX y otros en el XX. Sea como sea, la humanización del arcángel esta descrita por sus creyentes no importando el momento exacto en el que sucedió, sino cómo este personaje se ha hecho parte de la vida cotidiana de los huizucareños, mismos que cuentan cómo en momentos de conflicto el arcángel ha estado allí para salvaguardar al pueblo.

Figuras 7 y 8. Ambas imágenes de san Miguel Arcángel de Huizúcar.
Fotografías para esta investigación por Marielba Herrera Reina, 2013.

De estas narraciones se toman tres ejemplos. El primero, que lo ubica en el año 1726, donde el informante comentó:

> *"San Miguel Arcángel se le presentó a la caballería de soldados que venían a destruir el pueblo porque acá solo había gente bruja, venían a exterminarlos porque no eran útiles para nadie, se les presentó y muchos curiosos fueron a verlo y no estaba en su camarín, entonces todos ellos dedujeron que fue él a encontrar a la caballería y a poner en bien, que la brujería no existía aquí, que la mayoría de gente era católica y que la iglesia se llenaba, todo eso le dijeron a la caballería y ellos dijeron: Ah pues no, aquí no hay nada, nos equivocamos, era otro pueblo. Y se regresaron. Eso sucedió en 1726, según me contaban".*

La narración anterior podría relacionarse con el momento en que se traslada la población de San Gerónimo Tilapa al actual Huizúcar, aunque en la tradición oral solamente se dice que no tienen idea del año en que se dio el movimiento poblacional, que Lardé y Larín ubica a mediados del siglo XVIII (Lardé y Larín: 2010, p. 208). Una segunda historia, que narra en esencia los mismos acontecimientos milagrosos de personificación de san Miguel Arcángel lo ubican en 1860:

> *"Cuando decían que aquí lo iban a perder…en 1860, dicen que fue esa cosa, que venía la fuerza armada, porque los tenían como malos, dicen que ahí por la escuela Ojos de Agua, venia la tropa…cuando dicen que venía un caballo, un general, ahí dicen que dijo que no había nada en Huizúcar…y como era san Miguel…así fue en aquel tiempo pero por el señor este, san Miguel, estamos vivos".*

Un tercer momento difícil en la vida de los huizucareños ocurrió en el siglo XX. Estos eventos están asociados a la rebelión de 1932. Una sobreviviente narró:

> *"Para la época de los comunistas, encontraron un capitán montado a caballo y le preguntó a dónde iban, les enseñaron la nota (porque decían que eran comunistas, pero era mentira). Ese era san Miguel Arcángel…más tarde uno de los que vinieron preguntó por la iglesia…*él *fue a verla y fueron viendo las imágenes, lo que hay…al solo llegar les dijo a los que iban por él... Les dijo: que buena abogado tienen aquí, allá está el que encontramos, solo porque no tiene caballo…lo fueron a ver hasta allá, al altar mayor y vieron a san Miguel Arcángel…así que dijo el señor que teníamos buen abogado".*

Estas expresiones religioso-culturales se identifican además con las historias locales que forman parte de la mitología vinculada con los hechos históricos. Todo esto como resultado de la aceptación de la localidad. Estas llegan a convertirse en una narración válida para el imaginario; llevan a conocer otra historia (Erquicia, Herrera y Effenberger: 2013, pp. 44-45), una historia basada en vivencias propias de sus habitantes o sus antepasados que a través de la oralidad se mantienen vigentes como acontecimientos reales ocurridos en épocas pasadas. Esto poco a poco va generando un sentimiento de identidad y pertenencia.

Las historias locales se adaptan al entorno donde las comunidades se establecen. Por esta razón, su cosmovisión y cosmogonía se conforman de acuerdo con la realidad que viven a diario. Para este caso, no se deja de lado que es una sociedad agrícola, donde sus antepasados pipiles, al observar los cielos, el ciclo de la lluvia y la tierra, retomaron elementos que les permitían poder, de alguna forma, controlar a conveniencia el ciclo agrícola. Por esta razón, el patrono de Huizúcar, san Miguel Arcángel, como se mencionó anteriormente, está relacionado con el señor de la lluvia, al señor Tláloc.

4.4 San Miguelito, el que mora en el cerro

Los huizucareños, al igual que muchos creyentes en el mundo, a sus santos patronos los adoptan en su comunidad y llegan a personalizar su nombre; dejan de ser las imágenes con nombres formales pasando a ser santos casi miembros de su familia, a los que se les muestra el cariño y la confianza que se les tiene con un diminutivo; para este caso, el santo se vuelve en san Miguelito, porque vive en su entorno, comparte sus penas y alegrías, los conflictos, entre otras cosas, que lo vuelven uno más de la comunidad.

Como se ha establecido anteriormente, el sincretismo religioso de san Miguelito ofrece la particularidad de retomar a la deidad prehispánica de Tláloc, que en este caso se vuelve "el señor de las lluvias, la milpa y la buena cosecha". Existe un punto en el que ambas imágenes llegan a ser una misma. Según Villela (2009), en sus análisis de las deidades de la lluvia, se refiere a san Miguel Arcángel como el que *"…comanda-en el final de la temporada agrícola- a los trabajadores, a los 'ángelus', quienes se han encargado de verter el preciado líquido desde las nubes, donde tienen sus cántaros que contienen el agua de lluvia. Es por ello que, en rituales de aseguramiento de la cosecha, en su día, se le implora para que ya no caiga más lluvia, para que se termine el temporal y ordene a los ángelus que dejen de trabajar* (Villela, 2009, p. 71).

Para estas fechas, la fiesta de la maduración del elote y sus primicias se celebraba la fiesta en Ochpaniztli (31 de agosto-19 de septiembre), que se trataba

del nacimiento del dios del maíz, que aun pertenecía al ciclo de la estación de lluvias (Broda, 2009). Si se toma en cuenta que, según el calendario pipil (antes descrito), se tiene un mes de diferencia en relación con el calendario propuesto por Broda. Entonces, esta festividad en El Salvador se conmemora entre el 27 de septiembre y el 16 de octubre, por lo que también se celebra la caída de los frutos en Huizúcar con la festividad a san Miguel Arcángel. Este 2013 las fiestas se realizaron del 14 al 29 de septiembre.

Las fiestas patronales comenzaron en un día lleno de neblina con la participación de los Historiantes[25], o la "historia", como lo llaman los huizucareños. Esta va acompañada de autoridades, población en general y la banda de paz, que hacen un recorrido por las principales calles de la zona urbana. Estas actividades también se realizan en otros lugares de la región mesoamericana. Por ejemplo, Jarquín (2012) lo registra y describe que "*las festividades en honor a san Miguel permiten expresar en sus trajes e instrumentos las reminiscencias del pasado prehispánico y, al mismo tiempo, trasponen en sus danzas los valores religiosos aportados por el cristianismo. La festividad de san Miguel Arcángel en esta comunidad va acompañada de la participación de danzas heterogéneas, que incluyen la danza de moros y cristianos"* (Jarquín, 2012, p.75). Además, se elige a la reina de los festejos. Este año la ganadora fue la representante del cantón Tilapa, la señorita María Gabriela Alvayero.

Esos días de celebraciones son una mezcla de elementos ceremoniales y propios de las fiestas patronales. Este ambiente hace que la comunidad se reúna y disfrute de ellas en un espacio compartido y apropiado, que les genera y reafirma su identidad como huizucareños. En general, las actividades fueron el desfile del correo, presentación de danza de los Historiantes, alboradas, quema de pólvora, repartición de atol shuco, presentaciones artísticas, carrozas con las reinas saliente y entrante; el desfile de las reinas de los distintos sectores, quiebra de piñatas, y finaliza con una misa. La procesión del descubrimiento del patrono san Miguel Arcángel y la fiesta de gala organizada por la municipalidad.

25 Danza que representa la conquista del cristianismo de los conquistadores europeos sobre el paganismo indígena. Estas representaciones dieron un giro en el nuevo mundo porque sirvió como un mecanismo de evangelización en el que el grupo de los moros lo formaban indígenas no cristianizados y el de los cristianos el de indígenas bautizados.

Figura 9. Danza de los Historiantes

Figura 10. Desfile del Correo

Figura 11. Desfile de candidatas a reina de los festejos

Figura 12. Procesión de san Miguel Arcángel

Fotografías tomadas de la página de Facebook del Comité Turístico de Huizúcar.2013. https://www.facebook.com/photo.

Dejando atrás lo ceremonial y festivo, es pertinente comprender lo simbólico de la fiesta, donde se conjugan elementos sagrados y profanos en un mismo tiempo, espacio y ambiente, en el que todos los miembros de la comunidad comparten en estos días. La complejidad del sincretismo, muchas veces resulta como un rompecabezas difícil de armar; unir ciertas partes ya se convierte en un logro, esto debido a que se torna algo muy subjetivo, por ejemplo, la imagen de san Miguel Arcángel en si misma se vuelve polisémica. Debido a esto, no es posible comprenderlo en tu totalidad.

Leer los contextos histórico, geográfico, cultural y agrícola pueden ser elementos que narren una realidad en concreto. Para este caso, la comunidad agrícola de Huizúcar, que le ha dado personalidad y particularidad a una imagen sagrada, un mito, una historia; al final, una apropiación del icono cultural

religioso que representa el arcángel. Poder acceder a este icono de la agricultura implica, para a los peticionarios de las buenas lluvias y las cosechas, buscarlo y llegar hasta su lugar de "residencia". en el último día de la celebración, deben subir literalmente al cerro, lugar donde habita, es decir, el mundo de las nubes y las lluvias, para luego descender al mundo y compartir con los huizucareños de las festividades en su honor como uno más de la procesión, como un humano más en el mundo. Con esto finaliza el ciclo festivo-agrícola que inició meses atrás, este incluyó, *"…celebraciones comunitarias en relación con el ciclo agrícola: petición de lluvia, siembra, crecimiento de la milpa, cosecha y bendición de la semilla; actividades productivas relacionadas con el ciclo de correspondencias y con las fiestas de invierno* (Padrón, 2012, p. 65).

En cada población, las festividades patronales pueden comprenderse desde diversas dimensiones simbólicas de estas actividades, siguiendo a Padrón (2010):

a) *Dimensión ritual:* petición de lluvia, rituales propiciatorios para el control de un buen temporal, del crecimiento y maduración del maíz, buenas cosechas, dar gracias por el buen temporal y la buena cosecha, para pedir o dar gracias por trabajo, salud y la vida de todos. Por medio de procesiones, peregrinaciones, novenarios, velaciones, ofrendas (danzas, música, cantos, flores, cohetes, velas, trabajo), promesas, trabajo y respeto entre santos, entre santos y pueblo, entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres. Formas ritualizadas e institucionalizadas, orientadas por el principio de reciprocidad que rige a la sociedad, a la naturaleza, a las divinidades y al cosmos.

b) *Dimensión cultural.* La fiesta es un mecanismo de producción y reproducción de ideas, creencias, sistema de valores y normas sociales que orientan el comportamiento de las personas, dando lugar a procesos identitarios.

c) *Dimensión social.* Es el aspecto de la organización social familiar y comunitaria a partir de la cual se interrelacionan los sujetos siguiendo principios que norman su acción: participación, trabajo, reciprocidad, honestidad, honradez, etcétera. Bajo estos principios se tejen redes sociales familiares, comunitarias, entre los pueblos, barrios y colonias de una región devocional. Se realizan procesos de identidad/alteridad y de confrontación ideológica.

d) *Dimensión económica.* La importancia de este ámbito es central para la realización de la fiesta; implica organizar adecuadamente una serie de actividades, a partir de las cuales se obtienen los recursos que hacen posible las festividades. Por otra parte, la fiesta reactiva la economía local y regional con la instalación de la feria —juegos mecánicos, venta de antojitos, golosinas, bebidas, artesanías, entre otros. Estas permiten que

los comerciantes del pueblo y de zonas aledañas se beneficien con el flujo de consumidores que asisten a las festividades.

> *"Con la religión se produjo el complejo fenómeno de incorporación y marginación: los naturales, podemos decir, fueron muy pronto católicos en los ritos, pero siguieron siendo idólatras en la actitud; asistentes a las ceremonias cristianas, a la par que adictos a adivinaciones, hechicerías y supersticiones, a lo que se ha calificado actualmente como catolicismo popular"* (Jarquín, 2010, p. 76).

Esto quiere decir que muchas de las comunidades, algunas de ellas con pueblos que mantienen tradiciones indígenas, encontraron de esta forma mecanismos de supervivencia de su cosmovisión y cosmogonía en los que comparten y reproducen mitos y ritos que le dan sentido al orden que ellos mismos han establecido en su entorno, y que con el correr del tiempo solamente se adapta al contexto donde va a reproducirse, a lo mejor cargado de nuevos significados, nuevos discursos que en su esencia no pierden la pertenencia a la cultura mesoamericana.

4.5 De hombres a micos: el poder del viento y la magia

El mundo de creencias, en diversas poblaciones, refiere a elementos mágicos que posiblemente tienen un origen prehispánico o colonial. La fusión de elementos permitió que estos se mantuvieran vigentes y que además fueran resignificados por las poblaciones que fueron parte de las zonas donde el cristianismo jugó un papel importante en la colonización. Dentro de estos poblados de origen nahua, en la actualidad, Huizúcar, dentro de su imaginario colectivo y por medio de la oralidad, refleja la configuración de su mundo por medio de la creencia en el nahualismo o en una variante de este. Por eso mismo, presenta de una forma particular, a través del tiempo, las creencias de sus moradores en seres humanos convertidos en animales, siendo este uno de los tantos lugares en El Salvador donde en algunas comunidades con pueblos originarios aún mantienen este pensamiento.

Según Herrera Vega (1961), en el mundo indígena la magia primitiva era ejercida por los brujos y reconoce plenamente que un humano que conoce el "secreto" puede transformar su estructura física por la de un animal de especie diferente, en la que conserva la inteligencia, el raciocinio y la pasión y que además, a capricho, puede recobrar su naturaleza humana. En este caso,

los hombres, dice, pueden transformarse en micos; en cambio, las mujeres en tuncas (cerdas) para robar maíz. Para el indio, este fenómeno es una realidad, posiblemente influenciada por el entorno que genera una reacción psicológica (Herrera Vega, 1961, p. 301). Esto es pertinente, pues muchos de los entrevistados narraron cómo, ante un encuentro con el "mico", tienen que hacer uso de hierbas o "tomas" recetadas por un curandero para contrarrestar el mal ocasionado por la brujería.

Por otra parte, la antropóloga Clará de Guevara (1975), en su Exploración etnográfica de Sonsonate, realizada en la década de 1970, menciona que los naturales conciben al hombre y su ambiente[26] totalmente sujetos a la divinidad (Clará, 1975, p. 69). Además, en su investigación se refiere a diferentes poblados de este departamento que mantienen la creencia en los hombres que se convierten en animales, entre ellos: Nahuizalco, San Antonio del Monte, Izalco, Armenia, Caluco, San Julián, Santa Isabel Ishuatán, Cuisnahuat, Salcoatitán y Santa Catarina Masahuat (Clará, 1975). Cada uno de estos tiene poblaciones indígenas en las que la tradición oral se conserva vigente. Entre estos relatos, menciona que en Nahuizalco la transformación se verifica siempre durante la noche. Estos brujos salen de su casa a media noche; el objeto de la transformación es realizar una serie de fechorías, principalmente robar o dañar física y psíquicamente a determinadas personas. Y en el caso de Izalco, agrega que también se valen de estas brujerías para salir a robar gallinas, comida, objetos que quedan afuera de las viviendas o para enamorar a las muchachas (Clará, 1975).

Este pensamiento indígena es el que lleva a identificarlo como una de las características particulares del actual municipio de Huizúcar, en el departamento de La Libertad. Como se pudo comprobar en los documentos históricos, esta creencia se puede rastrear desde el siglo XVIII. Es Cortés y Larráz, en su visita a la parroquia de San Jacinto quién describe que "*en el pueblo de Guisucal se han descubierto seis indios y seis indias, que según dicen son brujos y me han confesado voluntariamente tener pacto y familiaridad con el Demonio, y dicen que se an vuelto Tigres, Micos, y las indias, Cabras y otros animales"* (Montes, 1977; p.141).

Estas creencias aún perviven en el poblado. La investigación arrojó datos importantes para comprobar este mundo mágico en el que los huizucareños conviven, estos, como se mencionó anteriormente, salen por las noches a "molestar" a los pobladores, comentaron que *hay personas que se han convertido en animal…micos, tuncos, perros…cosas así.*

26 La misma autora refiere al ambiente como lo que abarca aspectos sobrenaturales, como los espíritus y fenómenos de hechicería y magia (óp. Cit. 69).

Los entrevistados narraron muchos casos que ellos han vivido personalmente y otros, describen lo que algún vecino le contó de la experiencia vivida. Una entrevistada describe que: "*…eso fue a las 6:30 de la tarde, a esa hora ya estaba oscuro, eso fue en abril. Nosotros estamos construyendo un salón (los de la asociación) para las organizaciones, entonces buscamos un bodeguero y un vigilante. Este tenía como ocho días o menos de estar cuidando la bodega y tenía que estar cuidando el local y donde están construyendo. Él dice que estaba en el cuarto donde descansaba cuando dice que oyó unos barriles y unas latas que estaba ahí que los chocaban contra la puerta, él la abrió vio que eran dos micos (personas que se hacen micos), él tenía piedras y los apedreó y se fueron. A las dos horas ya no eran dos, sino tres e iban a chocarse a la puerta a querer abrirla. El bodeguero los insultó y le dijo un montón de cosas y se fueron…pero se fueron a esconder detrás de un palo, hay uno de Madre cacao en el patio de ahí…él se quedó viendo y al rato salieron tres hombres ya vestidos de negro que iban contra él. Antes él había llamado a varias personas y de ahí no se acuerda. Cuando la gente llegó lo encontraron en el suelo como desmayado. Lo llevaron a su casa y paso tres días bien grave, asustado, hablaba cosas, incoherencias… lo llevaron al médico y dijeron que no tenía nada. Ellos (los micos) querían que el señor se fuera… hasta que lo hicieron renunciar"*.

Para que este fenómeno se realice, cuentan los informantes, como dentro de su localidad, hay una historia asociada a la enseñanza de la magia. Algunos dicen que hay una escuela, e incluso se les puede consultar para hacer diversas prácticas. "*No era indígena… la gente lo conocía como brujo, le decían el Sihuanabo…largas las uñas y pelo largo, feo el pelo… era liso. Tenía clientes, de ahí es de donde se ve que hay gente que se ha metido en cosas así para descubrir otras cosas… aunque aquí es nada más para molestar gente"*. La persona entrevistada diferencia la magia negra asociada a un ladino, con la otra magia, asociada a los indígenas. Además, concibe esta práctica con acciones no aceptadas por la sociedad, como la infidelidad; por ejemplo, narra: *"Había una persona inválida que se paraba y hacia sus cosas… dicen. Era brujería negra… dicen que uno era mujerero y era bueno para eso… tenía ese poder de hacer las cosas, se hacía brujo en las noches… el hacía que las mujeres hicieran cualquier cosa, tiene bastantes hijos"*. Para ellos, *"eso siempre ha existido, mas antes, mi abuelo decía que en su tiempo"*. Por otra parte, algunos lo vinculan con la medicina tradicional; por ejemplo, un informante comentó: "E*stos brujos trabajan medicina natural, oraciones, y como incienso… Así es como ellos curan… porque han curado. Por mi casa había una señora que era amiga conmigo, y ella me contaba que a ella le habían hecho mal; que había ido al hospital y no le encontraban nada; cada día se ponía más mal. Las hijas*

la llevaron a un centro donde le dijeron que si le habían hecho mal, que ella iba a morir y que al morir le iba a salir un animal que tenía en el estómago, dijo el del centro, que es de aquí mismo. Cuando murió sí le salió el animal… Después supieron quién se lo había hecho… una novia que el esposo había tenido".

Quienes se convierten en micos, además de molestar por las noches a la población, buscan a mujeres jóvenes para acercarse a ellas. Lo hacen de una forma en la que no pueden ser identificados. Ese anonimato hace que durante la noche puedan realizar actos que a la luz del día no les son permitidos. Así comentaron: "*una muchacha dice que oía ruidos en las tejas, pero cuando veían… no veían nada… El mico la jugaba… después la muchacha resultó con fiebre… hasta que llego el padre de la iglesia, la curó y dejó de molestarla".* Otros narraron: "*Si a los micos les gusta una muchacha, ellos llegan a andar fregando… Me cuenta una muchacha que está joven; dice que llegaban… a veces el mico chillaba en el techo… hasta que quitaron la rama, ya no llegan"*. Otros comentaron que "*una señora decía que llegaba un mico por una cipota que tenía, de unos 16 años… dice que el mico entraba a nalguear a la cipota… pero no lo vieron, solo lo vieron que se iba.* Pero también, dicen, hay personas que han identificado a estos brujos o micos, y eso hace que estos se alejen y no los molesten. Un entrevistado comentó "*Una amiga dice que salió y estaba temprano. En un palo de mango estaba; ella le habló y le dijo que ella ya sabía quién era, que era un sinvergüenza".* Acá el poder de la palabra también ayuda a alejar a estos seres mágicos.

Para los huizucareños existen brujos, estos tienen la capacidad de transformarse. Por ejemplo, comentan que "*hay unas personas que ya murieron, hay otras que se desconoce quiénes son, hay murmuras de quienes son… si a las personas les dice 'les voy a dar tanto', le pueden hacer algo… hay mucha gente conocida"*. Sin embargo, dicen: "*Aquí hay bastantes (brujos), la mayoría los conocemos, pero no podemos asegurar si lo son… pero si van como consulta, le pueden dar información; pero si van como curiosos no, porque es algo delicado para ellos… yo lo veo como chantaje… los que podían ya murieron"*.

Para poder llegar a ser brujo o mico, relatan que deben tomarse en cuenta "valores", aunque estos no fueron definidos en ningún momento, por ser un tema que no se debe mencionar. Hasta cierto punto el brujo es anónimo, a menos que, como dicen los locales, se "agarre" al mico. Comentó un huizucareño, "que *por sus valores consideran que es bonito para ser mico, una persona débil no…solo la fuerte, la gente estudia para brujos, ellos son los micos… "Allí* por la iglesia les enseñan, les dicen los magos. También, dicen. *"son gente de mal corazón, son micos; gente que no tienen corazón sano…*

dejan sus cuerpos y se convierten… salen de un cuerpo humano y molestan a otros… algunos se llevan la gallina".

En las narraciones de los huizucareños, estos hombre-animal es pueden ser "agarrados". Comentaron que "*estos son hombres que aquí viven, son personas comunes y corrientes. Acá ya ha habido personas que los han agarrado… un señor me contó que a ellos los visitaban los micos, que cuando era uno, era otro… dice que un hermano de él lo logró agarrar; usó el corvo con ajo y puso las cruces de ceniza. Dice que lo lograron agarrar y le dieron una cinchaceada buena con el corvo y le sacaron la verdad que quién era y el mico se los dijo".*

Como toda practica mágica, existen medios que ayudan a contrarrestar estas acciones negativas dentro de la comunidad. Dicen que "se *les echa sal y ceniza para curarlos… los curan para que se vuelvan personas"*. Un entrevistado comentó: "un día andaban allí*; yo he oído a la gente decir que es bueno tirarles sal con ceniza (a los brujos)… Andaban caminado arriba (en la lámina) y le tire la sal… Se dejó caer… Fue grande el sonido cuando cayó… A mí me dan miedo, esos animales son malos. A mí me dijo mi papá: "Yo ya no puedo dormir porque todo se ha caído de aquí, en la pared… Vas a ver qué voy a agarrar uno un día… En el terreno que tiene cuatro esquinas, andá a hacer allá por el portón unas cruces de sal y ceniza, rezas tres padres nuestros (a cada cruz)".* Esta forma de curar también tiene elementos cristianos que siempre están presentes en la religiosidad popular, si bien dentro de la visión oficial de la Iglesia esto no puede suceder, es la gente misma la que valida la creencia. Por ejemplo, dicen: "*Habían puesto una camándula y habían curado la lámpara con cera bendita y agarraron el mico que tanto molestaba. Cuando fueron como a las 3 de la mañana, el mico lloraba y decía: 'Suéltenme'... y les dijo el nombre. Como a las 4.30 de la mañana estaba desesperado porque no se podía ir… Entonces le dijo el nombre de quién era. En eso, le dio dos cinchazos, lo soltó y se fue.*

El caso del bodeguero, según narró la entrevistada, también hizo uso de "curas" para que se sanara. A esta persona, "varios *le dijeron que se hicieran baños, le dijeron que tomara hojas (infusiones)…y él se repuso. Las socias le dijeron que tenía que poner unas cruces de ceniza con sal en el patio… Y que tenía que andar algo rojo, una camisa o algo al revés… que preparara un corvo, que lo curara con ajo y que si se le aparecían otra vez, que se defendiera con el corvo, que no se le iba a ir uno sin que le dejara la seña".*

Otra persona comentó cómo en su juventud los micos la dañaron por encargo de una persona y del poder que les da el viento para hacer un mal. Comentó: "*Un tiempo viví yo solito. Entonces yo oía unos ruidos que no me dejaban dormir; entonces, como yo solito vivía, mi mamá se murió; entonces, yo con un poquito de valor y miedo, les hablaba, que no me dejan dormir y así pasaba… pero después, pensaba que eran los animales malos, los micos…*

porque lo dejaron bien malo. A mí me pasó que esos animales se me montaban en el pecho, pero no los veía… Pegan unos soplidos, pero uno no siente… Pegan unos soplidos, a los días aparece uno con cualquier cosa en el cuerpo, como picazones: A mí me resulto una picazón, se me inflamó el cuerpo, la cara, después de haberlos oído, no los veía. Cuando me daban esos soplidos, ya quede sintiendo una cosa bien fea en el cuerpo, después una picazón en el cuerpo… son personas malas".

La esposa intervino y explicó la razón del por qué le hicieron ese daño, dijo: "*El papá de mis hijos se molestó y por eso fue…* él no quería que nos casáramos, pero como nuestro Señor puede *más con esas cosas, a mí el mal que me hicieron es que yo caía… Le pagaron a un señor por la iglesia que me curara, era curandero, curaba con monte, hacía baños, daba a tomar agüitas… Me dio unas crucitas, eso fue hace un montón de años. Esas crucitas siempre las andaba yo, eran de madera, no tenían Cristo… a él no le dieron nada, porque el ya tenía una. Le daban fiebres del mismo susto que le hicieron".*

Estas enfermedades llegan desde lo espiritual a lo físico. Otro informante comentó: "*A un señor lo asustaron con la figura del papá y de ese susto se torció de la boca".* Generalmente, el viento es el medio por el cual se agrede a las personas y les genera un mal físico y a veces psicológico. Otro entrevistado narró: "*A* mí me dejaron sordo, primero un oído, después el otro (e*l viento juega papel importante), y me lo hicieron porque los nombré, los vi a los micos".* Les dijo: *"No me asustes, yo te conozco, y por eso me hizo sordo… pero me alenté. Eso existe en todas partes… he preguntado por allá y me dicen: 'si existen también'".*

Esta creencia, y hasta cierto punto práctica tradicional, según los huizucareños, no va a terminarse. Dentro de su mundo y entorno natural, en el que la naturaleza es parte de su propia identidad, se dice que "*eso nunca se va a acabar porque es una tradición de Huizúcar, porque los brujos tienen hijos y tienen una escuelita de brujos, a los jóvenes les gusta y ellos les enseñan".*

Estas prácticas de magia están presentes en muchos poblados de El Salvador. En varios casos, más allá de una supervivencia indígena, responde a elementos que se agregaron a inicios del siglo XX y que con el tiempo se han fusionado para darle una nueva forma a las creencias y rituales asociados a la magia, influenciada, en este caso, con el espiritismo.[27] Generalmente, esta

27 Según la Federación Espírita de El Salvador, esto se refiere a la ciencia que trata de la naturaleza, el origen y destino de los espíritus, así como de sus relaciones con el mundo corporal. En El Salvador, prácticamente se estructura a finales del siglo XIX, época de la cual no hay muchos datos documentales, pero por la "oralidad", se sabe que ya entonces existía en el país. Se tiene conocimiento que a mediados del siglo pasado, hubo escritores y poetas que incluso elevaron sus ideas espiritistas a la literatura. Tomado de sitio web: http://www.elsalvadorespirita.org/

práctica está asociada a la subalternidad; se la invoca en los momentos de calamidad en la vida de las personas ya sea para sanar o proteger de algún mal generado por alguien más. No importa el día, la hora o el lugar, lo importante es obtener un favor (Erquicia y Herrera, 2011, p. 26). Estas formas de religiosidad se encuentran en Huizúcar, una informante comentó que los "brujos" "*trabajan con espíritus… Ellos se ponen en trance y se comunican con otro espíritu que ha sido médico o algo y curan, lo ponen en un vaso de agua, el espíritu baja, se encarna en ellos, a veces es hombre o mujer… Uno era el Hermano Simón, Hermano Trema Adonay… y de mujer…Hermana… no me acuerdo.* Muchos de estos personajes o espíritus mencionados son invocados por diferentes grupos sociales. Sin embargo, para esta investigación, los entrevistados, en su mayoría, prefirieron no hablar sobre el tema, dejándolo incompleto.

4.6 Huizúcar, lugar de sustos y encantos

En muchos cantones surgieron narraciones sobre mitos, sustos y encantos que para sus moradores tienen un significado especial. La convivencia con este plano no físico se expresó en los relatos. La mayoría de entrevistados, son muy creyentes en estos acontecimientos, aseguraron que "*antes salía el Cipitio… A mí me contaron, pero no lo he visto*, *la carreta chillona a media noche… como a la una de la madrugada en una cuesta, la Siguanaba, el cadejo blanco y negro.* Estas apariciones tienen su función social de normar a la población; dejan una moraleja a las personas, dependiendo de qué personaje aparezca en escena, en relación con la Sihuanaba, un joven comentó: "*Mi papá decía que la vio… Una vez dice que en la bajada se oía latas… cuando fue llegando iba con la precaución… Era una mujer con el cabello largo. Le dijo: 'Que has madrugado María pata de gallina'… era el secreto para ahuyentarla.* Si se trata del Cipitio, cuentan que antes "*la gente decía que había Cipitio y Sihuanaba… Yo lo vi, era chiquito, sombrerudo… Ese iba buscando una cipota que tenía mi cuñada (14 años)… Me traje a la cipota porque se murió la mamá… Una noche se oía música bonita en el techo… el Cipitio le puso serenata.* En el caso de la carreta chillona, un entrevistado comentó cómo cuando era niño la escuchaba, aunque al preguntar a otros pobladores, también aseguraron haberla escuchado, no hacía mucho tiempo y siempre la escuchaban entre once y doce la noche. Esta alude a las muertes causadas por las diferentes pestes y enfermedades que redujeron a la población. Por ejemplo, la viruela y el cólera morbos (descritas en capítulos anteriores). En una de las narraciones de dos hombres que iban a cortar naranjas en noche de luna (llena), dicen que estaban en el naranjal, cada uno en un árbol, se quedaron ca-

llados, entonces escucharon llegar a la carreta. En la narración describen cómo es, dicen: "*Lleva el timón sin nadie que la guie, sólo ella va caminando… es normal, como cualquiera de las que jalan bueyes… llevan unas calaveras, van prendidas"*.

Los espíritus o seres sobrenaturales siempre están conviviendo con las personas en el plano humano. Un huizucareño comentó que "*cuando iba a trabajar siempre iba una cosa negra a la par mía… así como perro o mico… siempre caminaba delante de mí.* En otro caso recopilado, dijeron *"que una vez pescando, cuando esta buena, a uno le pasa algo, siempre lo asustan… eso siempre es de noche. El señor tiró la atarraya, entonces una mano recién cortada le salió del agua, la mano la metió al bolsón, la mano chorreaba sangre, y cuando terminó, buscó la mano en la bolsa y ya no la tenía… eso fue parte de la suerte; si se hubiera asustado no hubiera pescado… en la entrada de invierno es la mejor temporada de pesca"*. Ante esto, la población no les da un nombre específico o no lo relaciona con un personaje de los antes mencionados. Sin embargo, en este caso, son benefactores porque ayudan a que las personas tengan alimento para su familia; había abundancia.

Uno de los lugares visitados, en donde sus moradores dicen vivir en un contexto mágico es el cantón Tilapa. Desde la época colonial, este lugar ha sido identificado como un sitio donde la gente no creía en la religión cristiana. Por esta razón, el párroco huye de San Gerónimo Tilapa y fue destruido. Según la tradición oral, en este lugar aún hay remanentes que recuerdan este acontecimiento. Por ejemplo, mencionan una campana de oro que se escucha a cierta hora del día y que pertenecía a la antigua iglesia de este lugar. Los lugareños cuentan que en San Gerónimo *"había gente rebelde… eso fue en los tiempos de la Colonia quizá… la gente rebeló contra el cura… Él se fue llorando y llegando a la cuesta del bálsamo… dicen que allí echó la descomunión. Hoy en día le dicen 'la maldición'… Entonces vino el diluvio, decía mi papa, y todo se fue al suelo… Al rato se comenzó a poner oscuro y se vino el temporal"*. Según ellos, "*los que allí* vivían no aceptaban la religión cristiana y por eso se dio la inundación*"*.

Uno de los personajes que aparecían hasta hace poco tiempo es el "llorón", una informante dijo: *"Cuándo vivíamos allá arriba, cuando estaba mi papá con nosotros, dice que no se dormía luego y oía al llorón… Esos son espíritus. Siempre aparece a media noche, llora como un niño, a veces recién nacido o como de diez años. No sabemos por qué llora… A veces también se oye llorar a una mujer"*. Este último personaje no aparece mucho, pero cuando lo hace hay que hacer algo para que se aleje. Comentó un informante que un día, "*hace poco a un amigo no lo dejaba dormir el ruido de una mujer llorando en la loma. Él se levantó a ver… y la escuchó. Entonces se puso a tratarla*

(maldecirla); se entró a la casa y al ratito poco a poco dejó de llorar". Si bien no pueden ver a la mujer, dicen que hacer lo que esta persona hizo puede causarle un mal, *la persona se puede torcer del susto porque esas no son buenas cosas, peligroso, son demonios de la noche".*

Según los pobladores, el que salgan llorones en esa zona es porque "*tal vez una hija se mete con el papá y si no con un compadre… Eso es malísimo… por eso salen los llorones".* Entonces, este se vuelve un mito que norma el incesto y las infidelidades. Este mito lo asocian a la leyenda de la Piedra de los compadres.[28] Para los huizucareños, "*es la historia de dos compadres que iban a ver al Señor de Esquipulas, en Guatemala. En el camino, y por allí quedaron los dos hechos piedra. Pero estas personas que eran compadres eran de aquí de Huizúcar que iban a la romería también".* Esto entonces, reafirma dentro del imaginario colectivo, una enseñanza moral para los huizucareños, aunque tenga elementos que se han adaptado a su entorno social y religioso.

También mencionan sobre casos de personas que no han llegado a la casa. En esta situación, "*si tocan a la puerta no hay que abrir porque por el aire puede caer al suelo y de un solo se torció, por eso hay que hacerse de lado y no abrir de frente, es peligroso".* De nuevo vemos como el "aire" no es benéfico para las personas que están conviviendo en un mundo lleno de magia, creencias y prácticas; siempre los brujos van a estar relacionados con el poder de manipular el viento a favor suyo para afectar a las personas; nuevamente, los curanderos son los que tienen el poder de "sanar" a los que son afectados. También entra en juego de nuevo san Miguel Arcángel, como santo cristiano al que los curanderos se encomiendan para aliviar diversas enfermedades, principalmente las ocasionadas por "los aires", espíritus agresores de la salud y la vida de los hombres. Ambos (san Miguel Arcángel y Tláloc) guardan la misma esencia: procurar nuevas cosechas para evitar hambrunas y carencias en el campo; él puede proporcionar la salud a los enfermos a través del agua curativa y protegerlos de los aires (Jarquín, 2004, pp. 69-77).

Entonces, se cae en un círculo de san Miguel Arcángel/Tláloc, magia/curanderismo, hombres/micos, dentro de un ciclo mágico religioso que presenta características propias del mundo campesino agrícola de una comunidad

28 Según la investigación realizada por el Doctor Carlos Navarrete Cáceres y documentada en el libro *El Cristo de Esquipulas a través del visor de la cámara*, del historiador Edgar Barillas, cuenta la leyenda que eran dos compadres, cuyo parentesco espiritual se realizó precisamente con ocasión de haber visitado Esquipulas, en donde el varón había apadrinado al hijo de la señora. En un bello paraje, el compadre deseo a la comadre; y estos; olvidando el parentesco, se desearon mutuamente y consumaron el hecho, dejando de lado la moral y la religión. Cuando estaban comenzado a violar estos preceptos, los dos cuerpos quedaron petrificados como un legítimo castigo a su conducta, y así se convirtieron en la Piedra de los Compadres (Barillas, 2009; p.p. 81).

con orígenes pipil. Todos los elementos religiosos oficiales, no oficiales y las creencias populares en seres mágicos y míticos están entretejidos en un universo en el que sus pobladores y creyentes siguen resignificando los atributos relacionados con una deidad prehispánica, que con el contacto europeo y la cristianización nada más se transformó y se adaptó a las necesidades de sus creyentes, para este caso, la sociedad huizucareña, llena de misticismo, que sus pobladores definen como "*un pueblo descendientes de los pipiles"*, razón por la cual, dicen, "*quiérase o no, deben ver por el rescate de nuestras tradiciones"*.

CAPÍTULO V

5. Cuestión patrimonial

El municipio de Huizúcar es un lugar rico en recursos patrimoniales, incluso es identificado por gente de otros municipios y por ellos mismos como un lugar "antiguo" y "cultural". De la variedad de elementos culturales que la comunidad identifica como propios, se profundizará alrededor de cuatro temas: la iglesia, la religión popular, la tradición oral y las mujeres vendedoras. Se identificará algunos de los cambios que han tenido a lo largo del tiempo y se justificará por qué son elementos que identifican a Huizúcar como parte de su patrimonio.

5.1 Templo colonial de san miguel Arcángel Huizúcar

La iglesia colonial San Miguel Arcángel es uno de los rasgos patrimoniales más sobresalientes de Huizúcar, es representativo para la comunidad católica y al mismo tiempo es recurso significativo para los proyectos de turismo. En el documento elaborado con el formato de Gómez, en 1854 se describe la iglesia:

> *"*[…] *la iglesia parroquial de cincuenta y tres varas de latitud y diez y seis de longitud, con paredes de calicanto; contiene en el fondo nueve altares adornados con oro y demás reliquias santas que se veneran, un convento de treinta varas de latitud y quince de longitud, con sus correspondientes corredores, tanto al lado superior como el inferior, de paredes de cimiento de adobe y bajareque"* (Gómez, 1990, p. 331).

La fachada es simple y sus elementos están dispuestos de forma simétrica, la puerta de entrada está enmarcada por la pared en forma de arco, en la parte superior se encuentra la imagen de san Miguel Arcángel, patrono del municipio. Al interior puede apreciarse el ancho característico de las paredes coloniales, estas son de 1.40 cm y el material de construcción es adobe y ar-

gamasa de lodo; consta de tres naves que se encuentran limitadas entre sí por dos filas de nueve columnas de madera de un solo tronco (Dirección General de Patrimonio, 1974, p. 5). En cuanto a la techumbre, tiene un entrelazado mudéjar tradicional en las llaves o tirantes, en la esquina derecha hay escaleras que conducen al espacio del coro, que está en alto sobre una plataforma de madera; en un tiempo este sitio albergó un órgano (Gómez, 1990, p. 332). Hoy en día dicho espacio está inhabilitado, puesto que se encuentra en estado de deterioro.

La majestuosidad de la iglesia está por dentro con los nueve retablos barrocos que hay en su interior, están hechos de madera tallada y originalmente estuvieron recubiertos por "pan de oro",[29] material que fue usado para darle la tonalidad dorada.

En El Salvador colonial, la construcción de iglesias tuvo que afrontar diversos obstáculos, como la falta de materiales fáciles de modelar y los pocos artesanos. Por tanto, la virtud de la arquitectura de las iglesias coloniales es el uso inteligente de materiales exiguos y su hábil combinación (Yánez, 1970). He aquí un punto importante, puesto que las iglesias fundadas en el período colonial en El Salvador nunca fueron una copia exacta de las construidas en Europa, sino que son adaptaciones de acuerdo con las condiciones socioculturales y económicas. Con ello, se está hablando de recepción activa de elementos culturales. Así, la construcción de una iglesia tan grande en un lugar estratégico por su altura, con sus altares, imaginería y pinturas, son rasgos que llevan a pensar que este lugar estaba dentro de un territorio económicamente importante.

La fecha de construcción de la iglesia es confusa, ya que en la fachada de esta se encuentra grabado el año de 1785; sin embargo, la primera fecha que aparece en el libro de bautizos es de 1781. Según un informe de restauración, en un documento encontrado en el Archivo General de Centro América (AGCA) aparece una nota acerca de la *"reedificación del templo parroquial, San Miguel de Guizúcar*" en 1740 (Dirección General de Patrimonio, 1974). Por lo tanto, es probable que la iglesia funcionara a principios del siglo XVIII, pero la construcción, o más bien la "reedificación" para ser fieles al término usado en la fuente, comienza en 1740. El templo fue finalizado 45 años más tarde, en 1785.

Existe una serie de interpretaciones en la tradición oral de los pobladores de Huizúcar al respecto de la construcción de la iglesia. He aquí una muestra de ello:

29 Láminas muy delgadas y dinas de oro, para recubrir retablos e imágenes.

> *"Supuestamente vinieron los españoles y obligaron a los indígenas a construir la iglesia, porque dicen que los indígenas no eran católicos. La iglesia católica venía de España. Supuestamente obligaban a la gente a trabajar; y el que no trabajaba, allí por la casa comunal, ese palo que hay allí, un viejito me dijo a mí que, si ese palo hablara, contara a cuántos ahorcaron allí, porque el que se revelaba contra los españoles allí lo mataban".*

Esta historia es contada por huizucareños. En el centro de la zona urbana, frente a la alcaldía, la gente señala al árbol de chicozapote o níspero como en el que se ahorcó a muchos indígenas. Sea cierto o no, la historia habla del sometimiento de la población indígena. Posteriormente, María de Baratta documentó, en 1935, un relato acerca de los castigos sufridos por los indígenas a manos de los hombres blancos; y además escribe que en este lugar hay muchas historias relacionadas con la iglesia colonial:

> *"*[…] *pues cuando se estaba construyendo, cada indígena echó parte de su tesoro en cada hoyo que se abría, para levantar los pilares que ahora la sostienen. El embrujo del tesoro que guardan las bases de la columnas se ha extendido a las naves; de manera, dicen, que el Templo no ha podido sustraerse al mágico poder de seres invisibles que antaño determinan el destino de cada ser humano"* (1951, p. 322).

La fortaleza de los pilares es algo de lo que también se habla en Huizúcar. Un señor comentaba de una bóveda subterránea en la iglesia. Un padre que estuvo aquí le dijo que la iglesia difícilmente se caería totalmente, puesto que los pilares están fuertemente afianzados. Como puede observarse, la historia de la iglesia se mantiene como un lugar mágico y sagrado.

La iglesia ha sufrido diversas modificaciones y la que ahora se observa, no es exactamente la misma que la de hace más de doscientos años. Joaquín Vaquero comenta que es de admirar que a pesar de los terremotos y desastres naturales, una veintena de iglesias coloniales siguen en pie en El Salvador. En parte esto puede ser explicado porque para su construcción se emplearon columnas de madera de un solo tronco, ya sea de caoba o de cedro (Yánez, 1970). Efectivamente, en este sentido la iglesia San Miguel Arcángel no es un caso aislado de iglesias coloniales. Algunas siguen en funcionamiento, como la de Panchimalco de la Santa Cruz de Roma o la del Pilar, en San Vicente, y otras. Cada modelo representa una combinación de circunstancias diferentes,

puesto que el contexto es otro. La pregunta acá es, si todas las iglesias coloniales han sido construidas más o menos con los mismos materiales, ¿qué explica que unas se conserven hasta la actualidad y otras no? Los materiales y el tipo de construcción tienen que ver con esto; pero ¿qué papel tiene la comunidad en la conservación de un monumento de este tipo? Para responder este interrogante, hace falta hablar de algunos de los cambios que ha tenido la iglesia.

Tabla 16.

Trabajos de conservación y restauración del templo colonial de san Miguel Arcángel Huizúcar a través del tiempo

Año	Detalle de actividades
1740	Reedificación.
1891	Reconstrucción de los estribos de la iglesia por "temblor".
1896	Reparación de varios bloques de la iglesia.
1898	Repellos por dentro, por fuera y pared norte.
1900	Reconstrucción de la sacristía.
1902	Reparación del techo.
1903	Apertura de una puerta al costado sur.
1920	Cambio total del envarillado por madera en el tejado.
1930	Levantaron torre frente a la puerta mayor de la iglesia "por ser el lugar más a propósito por su altura para que la carátula fuera vista por la mayoría del vecindario".

Fuente: Cuadro elaborado con la información del Archivo General de la Nación, Dirección General de Patrimonio 1974.

En 1930, el presidente de la República de El Salvador, Pío Romero Bosque donó una torre; y por medio de una junta la comunidad decidió que lo mejor era colocarla frente a la iglesia por ser el lugar más alto, desde el cual todo el vecindario podría apreciarla. Para llevar a cabo la construcción se consultó antes a la curia de San Salvador, instancia que al parecer accedió a la obra.[30] Para terminar la construcción de la torre que adornó la fachada, se contó además con las aportaciones de Alejandro Mixco y de Eduardo Guirola.[31] Dos años más tarde, hubo un temporal de 1934 que ocasionó tres derrumbes en la iglesia, en la parte sur y en el frente, el convento también sufrió daños. Debido a los daños, en 1935 se organizó una junta constructora para trabajar en la

30 Libro de gobierno de la parroquia San Miguel Arcángel, Tomo II

31 Libro de gobierno de la parroquia San Miguel Arcángel, Tomo II

reparación de la iglesia. Solo los más ancianos recuerdan este suceso. La junta estaba conformada por personas del pueblo; había un interés de la comunidad por velar constantemente para las reparaciones. Por lo tanto, se ve reflejada en la actual iglesia que su historia va más allá de su construcción colonial; es el trabajo de los pobladores que en diferentes momentos se han interesado en mantener el templo.

En 1974, representantes de la Direccion de Patrimonio Cultural llegan a Huizúcar porque la iglesia se encontraba en estado de total ruina. El deterioro era *"avanzado en todas sus partes"*, puesto que tenía termitas en los elementos de madera; la humedad y las plagas habían dañado el edificio; el techo también estaba en malas condiciones, pues había una colonia de murciélagos viviendo en el entretecho. Tanto el techo como las paredes estaban muy afectados por la humedad, de modo que en junio de 1974 comenzaron los trabajos por la restauración a través de la Administración del Patrimonio Cultural, a través de la Dirección de Sitios y Monumentos Históricos. Las actividades de restauración se dieron en tres etapas debido a problemas con el financiamiento. Se trabajó cinco meses durante 1974, seis meses en 1975 y cinco meses durante 1976. Un dato interesante es que en el informe de restauración se dice que la fachada principal estaba obstruida totalmente por un pórtico y una torre de reciente construcción; había perdido la armonía estilística del conjunto monumental:

> *"La torre colocada sobre el contrafuerte esquinero izquierdo lo destruía parcialmente por haber sido levantado para servir de campanario, sobre una base de mampostería y con un cuerpo de madera forrada de lámina. El pórtico estaba superpuesto en el centro de la fachada, sobre el acceso principal de la iglesia, ocultando gran parte de los rasgos arquitectónicos de este edificio"* (Archivo General de la Nación, Dirección General de Patrimonio, 1974).

Según uno de los informantes, lo que ocurrió es que la torre se había caído. Entonces conformaron una junta para recaudar el dinero y velar por su reconstrucción; cuando ellos habían levantado las bases, la Dirección de Patrimonio Cultural intervino e hizo que botaran lo que ya tenían.

Con la reconstrucción, lo que se desea, según los parámetros universales de patrimonio, es restaurar el monumento a su totalidad, quitando cualquier agregado reciente. Aunque para la comunidad esta torre era importante, probablemente porque reflejaba el trabajo de ellos, lo primero que hizo la institución estatal fue retirar la estructura de la fachada que, para ellos, *"no tenía ningún valor"* y obstruía la fachada. Luego se siguió con las paredes y el techo, al

cual se le cambiaron las tejas que estaban en malas condiciones y procuraron dejar las que estaban en buen estado. Al finalizar dichas intervenciones, exactamente el 25 de julio de 1978, la iglesia se declaró formalmente monumento nacional. La Asamblea Legislativa lo reconoció como patrimonio por medio de la publicación en el Diario Oficial:

> *"Las iglesias con los nombres de Huizúcar, ubicada en la población del mismo nombre, departamento de La Libertad; del Barrio de Roma, ubicación en Ciudad Barrios, departamento de San Miguel; de Candelaria, ubicada en el Barrio Candelaria, de la ciudad de San Salvador, departamento del mismo nombre y las ruinas de la iglesia de Tacuba, ubicados en la Villa de Tacuba, departamento de Ahuachapán, son exponentes de una evolución arquitectónica y pertenecen a etapas culturales de la historia colonial de suma importancia para nuestro país; ya que en ellas se encuentran los rasgos de las construcciones y del arte producidos por nuestros antepasados ya influenciados por las ideas europeas de esa época por lo que su valor artístico e histórico es excepcional"* (Archivo General de la Nación, Ministerio del Interior del S. G. de la República del Salvador 1868 "Decreto para erigir pueblo en Huizúcar". San Salvador).

Como puede verse, el Estado salvadoreño reconoce que el valor de la iglesia es por lo artístico y lo histórico. La conformación de juntas para velar por la reconstrucción de la iglesia, en 1935 y la anterior a 1974, son ejemplos de cómo las personas de la localidad se organizan para garantizar la conservación del templo colonial. El aspecto de la organización de la comunidad es un agente clave para la conservación del patrimonio cultural local.

En enero y febrero de 2001, el territorio salvadoreño se vio afectado por dos sismos que destruyeron muchos edificios patrimoniales a escala nacional. Uno de ellos fue el templo colonial de San Miguel Arcángel Huizúcar. El estado del inmueble era bastante crítico, el techo, el cielo, la estructura, los elementos y ornamentos se encontraban en mal estado (Registro de Bienes Muebles, 2004).

Cabe destacar que al mismo tiempo en Huizúcar hubo muchas casas afectadas por el terremoto, especialmente las que estaban en los cantones en zonas de riesgo o las que no estaban construidas con ladrillo. La Unidad de Salud de Huizúcar registra que el 70 % de las casas fueron afectadas por los terremotos. Se vieron dañadas tanto la zona urbana como las áreas rurales (Unidad de Salud de Huizúcar, 2006, p. 5).

Aun así, la gente estuvo desde el primer momento pendiente de lo que ocurría con la iglesia; se conformó un comité pro Calvario, que ayudó a la terminación de la construcción de una iglesia pequeña en el barrio El Calvario. Esta había sido iniciada por un sacerdote anterior en 1989; y en este momento fue usada para que viviera allí el padre y para continuar con las actividades parroquiales, que en ningún momento fueron suspendidas. Incluso en el 2003, dos años después del terremoto, las fiestas patronales, uno de los eventos más importantes para la comunidad, fueron realizadas con bastante afluencia.

Entonces surgió la duda: ¿qué harían con el templo? Una de las personas entrevistadas explica:

> *"Bueno, la gente se fue a preguntar si se iba a botar o se iba a construir o qué iba a pasar por los daños que había sufrido, ya que los altares estaban despedazados y ya no tenían remedio. Entonces él (el padre Cristóbal) consultó con Concultura*[32] *qué era lo que se tenía que hacer, y ya le proponían que botarla y volverla a construir, porque sentían que el costo era demasiado para poder restaurarla".*

La comunidad asegura que Concultura les decía que lo mejor era que la iglesia quedara como una ruina. Incluso cuando una joven preocupada por el estado de la iglesia les preguntó directamente a los especialistas de la institución cultural si era cierto que no la podían volver a abrir, le dijeron: *"Mire, si usted quiere ver esta iglesia otra vez y entrar a una misa, usted no lo va a poder hacer. Tal vez sus hijos o sus nietos, porque ya no. Lo mejor es botarla y hacer una nueva".* Sin embargo, la gente no quería una iglesia nueva. De modo que la comunidad jugó un papel determinante en decidir lo que se haría con la iglesia. Así lo expresaban los habitantes:

> *"…ha sido trabajo de nosotros y de algunos donativos, pero más que todo de la comunidad. Cuando la iglesia se cayó, el padre dijo que la iban a botar, pero nosotros le dijimos que no. En algún momento pensamos que no podríamos volver a abrirla, porque quedó todo el muro del fondo destruido y los retablos botados en el suelo. La iglesia El Calvario no es lo mismo, porque está construida con otro tipo de ladrillos* [ladrillos de barro cocido]; *no es lo mismo que la iglesia más grande".*

32 Consejo Nacional para la Cultura y el Arte.

En la administración del alcalde Ricardo Montes Chávez, en 2003, el concejo municipal propuso la posibilidad de contribuir para la restauración. Según explicó Montes Chávez, por tratarse de una iglesia que ha sido declarada patrimonio de la nación, se permite que se invierta parte de los fondos que otorga el Estado en ella. En otras circunstancias, los gastos corresponderían únicamente a la iglesia. Este es un punto de conflicto con respecto al gobierno central, como lo menciona una persona que estuvo en la alcaldía en este período:

> *"Todavía somos cuestionados. La Corte de cuentas está cuestionando eso porque se le ayudó a la iglesia y por ser patrimonio cultural; y viendo la necesidad es que se decidió ayudar, y porque la gente lo pidió; también notas y firmas; la gente pidió eso. Pero fue cuestionado, aun cuando ya íbamos a terminar; como que se limitó la ayuda porque habíamos sido cuestionados. Pero la gente siguió ayudando con ventas, con rifas y cosas así para reconstruir los altares, las paredes, todo, para pintar".*

Una vez se tomó la decisión de levantar la iglesia, la gente se fue organizando en diferentes actividades, como lo menciona un entrevistado:

> *"Cuando el padre nos dio la noticia de que ya no se iba a botar, se iba a reconstruir, nos organizamos como comunidad por sectores, por grupos, en horarios; allí todo el día estaba abierto para llegar a ayudar: a sacar el ripio, a levantar los altares, todo lo hizo la comunidad, el trabajo de la comunidad. Cuando ya se logró levantar todo, se comenzó a ver qué se hacía, a ver cuál era el costo para restauración del altar; se tuvo la ayuda del alcalde, el doctor Montes Chávez en ese momento, allí fue donde él empezó. Luego lo demás poco a poco se fue haciendo con la comunidad; los arreglos del techo, la limpieza del piso, eso fue bastante; y aún hasta ahora no se ha terminado ya que hay bastante daño por la teja, del ripio. Así poco a poco ha ido caminando la restauración. Porque alrededor de $6,000 ha andado el costo de cada uno para poderlo restaurar, el altar mayor".*

Sumado al trabajo que se realizaba durante el día, por la noche los hombres hacían turnos para cuidar la iglesia, sobre todo porque los materiales quedaban allí y tenían que ver que no entrara nadie a llevarse las cosas. Uno de los

señores que hacían guardia expresaba: *"la cosa era aportar sin esperar algo a cambio"*. Como puede verse, el dar desinteresadamente es resaltado en esta etapa de reconstrucción y es un valor que se mantiene.

La mano de obra era una parte de lo que se tenía que hacer en aquel momento. Se sabía que los costos de la obra eran elevados, así que la gente se organizó para conseguir dinero con una serie de actividades: se levantó un cine parroquial, se organizaron cenas, excursiones, baratillos, torneos de fútbol y turnos para recaudar fondos, lo cual hacía más intensas las actividades parroquiales, al mismo tiempo que daba cohesión a la comunidad católica. Los sacerdotes que estuvieron durante ese período en Huizúcar se admiraron de que la gente conseguía dinero *"a puras ventas de pastelitos"*; por ello la gente entrevistada dice que la mayor parte del esfuerzo fue de la comunidad, ya que ellos fueron los que de una forma u otra buscaron la manera de conseguir los fondos y realizar el trabajo. Así lo relataba un entrevistado:

> *"De allí que toda la población ayudó de una u otra manera. Se hacían turnos, excursiones, todo lo que te podas imaginar para recaudar fondos; una buena directiva que llevaba ese control de los recursos económicos, buena contabilidad de los ingresos y de los egresos. Hasta que se hizo lo del convento; ya no se hizo lo del campanario, porque lo original no lo llevaba"*.

Durante el período de reconstrucción, al ver que las cosas iban caminando, la gente se entusiasmó; y en un momento determinado unos grupos de personas de Huizúcar que viven en los Estados Unidos de América y en Italia se pusieron de acuerdo para enviar un donativo importante para la reconstrucción, lo cual reivindica el valor de la iglesia como elemento identitario; y esa acción trascendía las fronteras nacionales. La gente que ha tenido que migrar, de alguna forma sigue trabajando por el pueblo y sintiéndose parte de él.

Al mismo tiempo, el sacerdote gestionó donaciones de dinero y de materiales de construcción, como madera y cemento. Aunque se continuaba trabajando por la restauración de los altares, en el 2007 lograron abrir las puertas de la iglesia. Hasta la fecha, la gente sigue trabajando por el mantenimiento de ella; los grupos parroquiales se encargan de la limpieza, se pinta el edificio una vez al año y se organizan turnos para recaudar fondos para mejorarla.

Uno de los proyectos que ha ayudado a solventar esta parte económica, son las noches turísticas, que consisten en que una vez al mes llevan varios buses de San Salvador para que conozcan el pueblo. Esa noche la gente en

Huizúcar se prepara con una fiesta para recibir a los visitantes; se realizan ventas, puntos artísticos, quema de pólvora y una exposición de objetos coloniales y de interés.

En este evento se ha ido incrementando la participación de la gente de la comunidad como guías turísticos, narrando la historia de la iglesia; además de hablar de los materiales y medidas de ella, los guías hablan del orgullo que representa haberla reconstruido en tan poco tiempo y de cómo esta es parte del patrimonio de su pueblo. Ese orgullo hace que la identidad con respecto a Huizúcar se refuerce, tal y como lo dijeron en las entrevistas dos señoras, hablando acerca de qué significa para ellas ser de Huizúcar:

> *"Lo primero es la iglesia colonial, porque cuando uno va de visita a otro lado lo primero es conocer la casa de Dios, ya cuando uno ha ido a la casa de Dios puede ir a otro lado a divertirse y ver las demás cosas que hay". "Para mí ser de aquí de Huizúcar significa ser devota a san Miguelito; estar pendiente de la iglesia."*

5.2 Fiestas populares

El atractivo principal de las noches turísticas es la iglesia. Pero, además del edificio en sí, la iglesia es una comunidad de creyentes que viven y practican una serie de actividades religiosas que unifican y al mismo tiempo caracterizan a la comunidad. Muestra de ello es el volante que entrega la Iglesia durante las noches turísticas para recibir a los invitados, que dice lo siguiente:

> *"Con una población de 12 mil habitantes, Huizúcar constituye uno de los poblados que conservan sus tradiciones culturales, religión y viven fervientemente de muchas de las historias que cuentan: cómo se originó esta ciudad y la formación católica, heredada de los tiempos de la Colonia".*

Las historias acerca del origen de la ciudad y la formación católica son temas que se abordarán más adelante. Por lo pronto, se destaca que en la cita ellos mismos se consideran como de un lugar que tiene muy arraigada la parte religiosa.

Hay orden en las fiestas, orden en las procesiones. Probablemente es la forma en que la religión oficial intenta marcar su predominio; la aceptación de

la comunidad católica de la solemnidad, de lo sagrado de la religión. Un entrevistado nos comenta: *"En Semana Santa habían escoltas, que eran los que se encargaban de ver que se hicieran las cosas como debían de ser"*.

En el transcurso del 2011 al 2013, una de las investigadoras de este trabajo tuvo la oportunidad de asistir a varias de las actividades religiosas, desde las más grandes, como la Semana Santa y las Fiestas Patronales en honor a san miguel Arcángel, hasta las más pequeñas, como el Día de la Cruz o los rezos del Sagrado Corazón. En cada una de ellas se observaba un orden, solemnidad y respeto hacia cada una de las actividades por parte de los feligreses. En las procesiones se respetan las dos columnas atrás de las imágenes de los santos. En Viernes Santo los primeros en pasar sobre las alfombras son los que llevan a Jesucristo; aun así, mucha gente considera que estas devociones se están perdiendo.

Lo que ha sucedido es que las fiestas han tenido diversos cambios. Por ejemplo, el Desfile de las Palmas que se hace en mayo y es celebrado también en Panchimalco, en los Planes de Renderos y en Rosario de Mora, territorios aledaños. Esta actividad consiste en que cada uno de los sectores de la Iglesia se reúne en una casa para ensartar las flores en palmas, que se hacen de diferentes colores, formas y tamaños. Por la tarde hay una procesión en la que llevan a la Virgen en medio de las palmas; la procesión es precedida por el grupo de historiantes que bailan durante todo el recorrido. Pues, comentan los entrevistados que antes esta procesión se daba todos los días de mayo, pero poco a poco participaba menos gente, de modo que la cambiaron y ahora se hace la festividad un solo día, domingo. En esta celebración también existe una dinámica de dar y de colaborar combinada con elementos tradicionales que ahora se ocupan como elementos turísticos. En los últimos dos años este evento ha atraído a muchos turistas de San Salvador.

La procesión de Las Palmas fue cambiada para adaptarse a las condiciones sociales de la gente; pero hay otras fiestas que dejaron de celebrarse, como la fiesta de Las Ánimas, que celebraba el 1 de noviembre. Uno de los entrevistados, que era niño cuando se daban estas celebraciones, cuenta que la fiesta de Las Ánimas consistía en correr de cantón en cantón pidiendo fruta, como caña de azúcar, o ayote en miel; había unos señores que precedían la procesión y tocaban el pito y el tambor. Según dice otro informante de mayor edad, esto se acabó mientras estaba allí el padre Héctor, porque decía que ese tipo de cosas no aportaban en nada a la Iglesia; la gente aprovechaba para emborracharse, por lo que se consideraba una celebración pagana que llamaba al desorden. Por su parte, un señor originario del cantón Nazaret de Huizúcar comenta:

"Salían unos jóvenes con unas campanitas que van sonando. Dicen que la costumbre era pedir; pero ellos no, llegaban a la casa a desmantelar. Si había caña o palos de naranja se metían a cortar. Lo que hallaban se llevaban, por eso la gente se preocupaba por cortar antes las cosas".

En comparación con la procesión de Las Palmas, la el día de Las Ánimas desaparece. Desde el punto de vista del patrimonio, unos elementos desaparecen y otros se conservan de acuerdo con lo que la comunidad misma considere digno de conservar. Ambas eran celebraciones religiosas populares, pero solo la que tenía los símbolos de la religión oficial más explícitos era la que se quedaba, lo cual indica, en este caso, el apego de la comunidad a la Iglesia oficial.

Entonces, lo tradicional que se intenta resaltar con el turismo y en ocasiones festivas adquiere un nuevo matiz, ya que no todo lo tradicional se mantiene. Algunos elementos culturales relacionados con lo indígena connotan significado negativo, y por eso se evitan. He aquí la ruta de paso entre lo tradicional y lo moderno, un filtro que selecciona los elementos que se apegan a los valores vigentes.

La devoción a san Miguel Arcángel es más evidente durante las fiestas patronales en septiembre el pueblo se llena de visitantes. Incluso muchos de los huizucareños que residen en Estados Unidos de América regresan en estas fechas para celebrar dichas actividades. Las fiestas completas duran dos semanas, desde el 15 de septiembre, con las celebraciones por la Independencia, se inaugura el festejo previo al 28 de septiembre, día de san Miguel Arcángel. A partir de ese día, todas las mañanas se turnan las instituciones de la comunidad para llevar a cabo las alboradas. Estas procesiones inician alrededor de las 4:30 a.m., cuando un grupo de gente enciende unas bolas de fuego una banda de musical lo acompaña y recorren las calles del casco urbano. Al terminar la vuelta le cantan "las mañanitas" a san Miguel Arcángel y se reúnen en un punto específico para repartir el atol shuco[33] con pan.

Uno de los miembros de Adescovi (Asociación de Desarrollo Comunal Visión) decía que para él las alboradas son características de Huizúcar porque siempre se han hecho en las fiestas; y además en las observaciones de campo se notó que la música es algo importante en Huizúcar, ya que hay muchos que se dedican a ella o tocan algún instrumento como pasatiempo.

33 Bebida caliente, la cual está compuesta de masa de maíz fermentado, agua, sal y alguashte a la que se le agrega frijoles negros enteros con caldo y una pizca de sal. Se sirve en un depósito hecho del fruto de un árbol llamado morro que sirve de recipiente.

En el transcurso de esas dos semanas cada institución desarrolla actividades el día que le corresponde; hacen las elecciones de la reina, desfiles, fiestas o ventas. Por su parte, la Iglesia católica celebra una misa por la tarde con un padre invitado, que normalmente es originario de Huizúcar o ha estado a cargo de la parroquia. A pesar de la lluvia o de los días de turismo, cada una de las actividades se lleva a cabo con normalidad.

Los eventos se intensifican el 28 de septiembre. Cuando se reciben las entradas es el día de mayor trabajo para la cofradía porque deben atender a los grupos que llegan a dejar las entradas. Estas las llegan a dejar diferentes grupos de la Iglesia, ya sean grupos de jóvenes, de niños, de los cantones, o personas de otros municipios; días antes de las fiestas se acostumbra visitar a personas que por años dan dinero para las fiestas; se las visita para preguntarles si en este año se contará con su colaboración. La cofradía trabaja en ello casi todo el año, de manera que es un grupo bastante activo. Muchos de los que pertenecen a la cofradía han estado ahí por años y, además, sus padres fueron parte del mismo grupo. No obstante, este año se ha incorporado gente joven al grupo.

Posterior a la misa se saca la carroza de san Miguel Arcángel; se hace una procesión que sale de la iglesia; se descubre al patrono y se recorre el casco urbano; al regresar se hace la quema de toritos pintos.[34]

Suele suceder que las actividades de la iglesia compiten con las de la alcaldía, que al mismo tiempo organiza una celebración o un evento en el parque central. Ante ello, un miembro de la comunidad católica dice: *"La fiesta está bien, pero antes de eso hay que acudir a las cosas de Dios"*. Los grupos parroquiales llaman la atención de lo importante que es la fiesta del pueblo, pero antes de ir a las celebraciones que se hacen frente a la alcaldía,} es necesario asistir a la iglesia. Por ello expresan que, *"la alegría* [material] *está en las fiestas, pero hay que ver también la parte espiritual. Refriéndose a la colaboración con la iglesia, deben llevarse a cabo las dos cosas a la par"*.

El día 29 de septiembre la celebración culmina más o menos al mediodía, cuando el arzobispo celebra la misa y procede a las confirmaciones. Luego hay un almuerzo al que se invita a las personas e instituciones que han colaborado con el desarrollo de las fiestas patronales.

Ahora bien, las actividades de la cofradía van más allá de las fiestas patronales. Otra de las funciones importantes de la cofradía es cuando uno de los miembros está enfermo o ha dejado de llegar a la iglesia se le hace una

34 La danza del "Torito pinto" es una pantomima con baile y canto que lleva fuegos artificiales, imitando o interpretando a su manera una corrida de toros española.

visita. De esta manera colaboran en la cohesión de la comunidad católica. En Huizúcar las cofradías en la actualidad únicamente son dos: la del Niño Dios, que prepara las posadas en diciembre; y la más fuerte, que es la de san Miguel Arcángel que, según el coordinador de este grupo existe desde que se fundó la iglesia, se encarga de recoger y administrar las entradas, es decir el dinero que se ocupará para financiar las fiestas patronales. En los cantones, las cofradías organizaban bailes para recaudar fondos para las entradas en las fiestas patronales de Huizúcar centro; el día de san Miguel Arcángel se hacía un largo recorrido para entregar esta colaboración. Así lo expresa un entrevistado:

> *"Cuando eran las fiestas de Huizúcar, había un grupo que iba allá a dejar la entrada. Allá iba la gente de noche con lámparas, porque está lejos; hay que atravesarse* [el cantón] *La Lima; se pasa el río de Huiza para llegar al pueblo, y en invierno grandes lodazales, y antes eran las calles empedradas. Para eso, durante el año, cada cierto tiempo, hacían fiestas de parte de la capitana para traer fondos que le iban a entregar a Huizúcar".*

Si se trata de colaborar con la Iglesia, la gente está muy pendiente; aunque no dispongan del tiempo para ir a las actividades, siempre entregan su colaboración a tiempo. Lo que está presente en la dinámica de la religión es que el dar es un deber. Cuando se pide alguna ayuda para la iglesia nadie lo cuestiona, simplemente es algo que se debe de hacer. Cabe destacar que este valor se encuentra presente no solo en las prácticas religiosas, sino además en la vida cotidiana, como lo expresa el siguiente entrevistado:

> *"Con mi mamá, si ella tiene algo, pues ella lo comparte y no importa si ella se queda sin nada; y yo lo viví bastante eso en la época en la que estudié porque yo vivía a la par de la escuela de bachillerato; y a la hora de comer ella me pasaba comida, y no solo para mí. Ella me decía: 'Dale a tus compañeros hasta donde alcance'. Si ya no le alcanzaba la comida, me pasaba fruta; algún guineo para los que no alcanzaba".*

En los grupos focales se observó que los valores religiosos son valores culturales de Huizúcar. Así, las cofradías juegan un papel muy importante, ya que se preocupan por la cohesión de los grupos y, de hecho, su coordinador debe ser una persona de confianza y que se involucra en las actividades de la comunidad. En una de las entrevistas con una señora mayor, de Huizúcar, explicó las diferencias de las cofradías anteriores con la cofradía actual:

> *"Ya no se celebra en las casas, donde se daba chicha y aguardiente. Ahora se da en la iglesia y se da fresco de canela y pan picado. Antes se daba la fiesta, y había una parte pagana. El que entra a la cofradía no es del momento, sino que tienen muchas actividades, y ah*í tienen que *estar".*

Entonces, con respecto a esta diferencia entre cofradías parroquiales, se preguntó cuándo era mejor. A lo cual la gente de la cofradía respondió que es mejor ahora, porque antes se generaba desorden cuando llegaba algún borracho y no lo podían sacar de su casa. En cambio, en la iglesia no pasa lo mismo; allí no llega ningún borracho y, por tanto, se mantiene el orden. Anteriormente existían las cofradías de la Virgen de Guadalupe, de Santa María Magdalena, El Carmen y Las Ánimas. Así los comentaba una persona consultada al respecto:

> *"También está la fiesta de María Magdalena, porque en esa época había la cofradía. En esa época la gente se interesaba para hacer la cofradía y hasta la fecha así es. Pero algunas cosas se han desaparecido por ejemplo esa de María Magdalena. Otra es la del Carmen; la gente colaboraba. La fiesta del Señor de la Caridad. Hoy, como ya perdimos la fe. Antes montón de ventas que ponía la gente en la noche y se quemaban los 'toritos'. Antes la fiesta del Señor de la Caridad celebrábamos; y hoy tenemos esa inquietud. Parece que esas cosas están desapareciendo y nosotros quisiéramos que no desaparezcan".*

Hay muchas opiniones con respecto al cambio cultural. Una de ellas expresaba: *"Todas esas tradiciones no son de ahorita. Porque bien que aquí que no a todos los padres les gusta; hubo uno al que no le gustaba".*Aunque el padre opinara diferente, la comunidad sigue teniendo el control de las actividades que realizan. Al igual que la reconstrucción, si la gente se opone, tienen el poder de decidir sobre estos elementos particulares. La religión dicta una serie de patrones, pero es la religión popular y sus dinámicas la que expresa las particularidades de la localidad. En ningún lugar está escrito que los historiantes bailen durante las fiestas patronales, pero este tipo de elementos apropiados hacen que la comunidad exprese su identidad y valores culturales.

5.3 Relatos orales

Durante las entrevistas y los grupos focales, uno de los puntos en los que se extendía la conversación era en los relatos orales. Fueron abundantes las historias del Cadejo, la Siguanaba, el Cipitío o de la Carreta Chillona. Así lo expresaban algunos de los entrevistados: *"El Cipitío y la Siguanaba, que salían en las madrugadas, entre las 2:30 o las 3:00. Pero la frase para que no se acerque la Siguanaba es: "María pata de gallina"*. Otra mención describe: *"Cuando yo tenía 9* años no habían televisores acá. *Nosotros pagábamos diez centavos de colón por ir a ver la lucha libre. Mi hermano, Eugenio, y yo, terminábamos a las diez de la noche. Al regreso veníamos y vimos un animal"*.

Por lo general, las personas con mayor edad cuentan más detalles de este tipo de leyendas. Las dos representativas de Huizúcar son, principalmente, la aparición de san Miguel Arcángel y la destrucción del pueblo de Tilapa.

Parafraseando las historias de san Miguel Arcángel, relatadas por la gente del pueblo, que en 1932 cuando las tropas de Martínez iban por la entrada del municipio apresaron a nueve indígenas. Mientras se disponían a avanzar al pueblo para matar a los comunistas, se les aparece un coronel que les dijo que no era necesario que siguieran; él mismo había revisado y más adelante no había nadie a quien apresar. En el lugar que estaban dieron muerte a ocho presos, pues no se enteraron de que uno quedó vivo. Este es quien contó la historia. Los soldados llegaron a la iglesia y allí se dieron cuenta de que el coronel que les había hablado era san Miguel Arcángel. En honor a ese suceso, el señor que quedó vivo se hizo devoto del patrono para pagar el milagro. Además, ese lugar quedó popularmente reconocido como la "vuelta de los ocho".

Algunas variaciones de la historia cuentan que san Miguel se aparece no en la "vuelta de los siete", que está en el cantón Ojo de Agua, sino que aparece la primera vez como coronel frente a la alcaldía; y, la segunda vez, cuando se dan cuenta de que es san Miguel Arcángel, aparece una cuadra más adelante en la iglesia.

San Miguel Arcángel es protector de Huizúcar, y en honor a él se celebran fervorosamente las fiestas patronales. Esta historia del coronel en caballo blanco se cuenta una y otra vez durante las fiestas. Por tanto, es una historia vigente, ya que se reproduce y se transforma. Además de esta historia, San Miguel ha concedido muchos milagros a la gente del pueblo.

Uno de estos milagros fue concedido a un señor mientras estaba en el Ejército. Ese día les dieron la orden de entrar a Huizúcar a matar gente. Él recuerda: *"Yo me quedaba callado, no decía que no quería que entraran allí,*

porque tenía muy presente que allí estaba mi familia y la gente que yo conozco". En el momento que los soldados se disponían a entrar había un muro blanco y grande, tan alto que no lo podían escalar para llegar al pueblo. Él, que conocía el lugar, estaba seguro de que ese muro no existía. Eso había sido obra de san Miguel Arcángel, que protege Huizúcar, y no los dejó entrar.

Las apariciones de san Miguel Arcángel están presentes en momentos críticos de la historia del país, en 1932, en la década de 1980 e incluso hay algunas apariciones actuales, que protegen a la gente de la ola de violencia:

> *"Dicen que una señora, a la que le habían robado todo lo que llevaba, llegó a la iglesia y cuando estaba dentro un hombre de piel blanca y ojos claros le habló y le dijo que no se preocupara, que todo iba a estar bien. Al momento que la mujer vuelve a ver al altar, se da cuenta que era san Miguel Arcángel el que le había hablado y que acababa de regresar a su lugar"*.

Otra de las historias que comentan con más frecuencia es acerca de la fundación del pueblo. Antes el centro de Huizúcar no estaba ubicado en el mismo lugar que ahora; estaba en Tilapa, uno de los cantones más cercanos al río. Allí la gente era pecadora. Un día el padre llegó tarde a dar la misa y la gente se enojó por ello; entre todos lo lincharon, le pegaron, lo cual dentro de la iglesia se considera pecado muy grave. El padre, antes de salir del pueblo lo maldijo, se sacudió los pies. Tiempo después en Tilapa ocurrió una desgracia, un desastre natural que hundió al pueblo; mucha gente murió y las campanas de la antigua iglesia se rodaron a las cuevas que hay cerca de un río donde a veces se escucha que suenan las campanas. Luego de ocurrida la catástrofe, los que quedaron como sobrevivientes se mudan a Huizúcar, donde actualmente es el pueblo. San Jerónimo, patrón de Tilapa, decidió el lugar en el que fundarían el nuevo pueblo.

Otra versión tiene los mismos elementos, pero en diferente orden, pues dicen que antes el pueblo estaba en Tilapa. Allí nadie quería al padre. Entonces él les dijo que se fueran de ese lugar porque algo malo pasaría. Nadie le creyó, porque nadie creía en lo que el padre decía. El padre decidió irse, pero antes de montar el caballo se sacudío los pies. Unos días después sucede una catástrofe sobre el pueblo, y los que no le creyeron murieron. El patrono de ese lugar, san Jerónimo, se quedó allí; es el patrono de Tilapa que tiene sus propias fiestas patronales. La campana de oro que estaba en la iglesia se fue rodando y quedó en el fondo de una poza; el 29 de septiembre, día del patrono san Miguel Arcángel, se escucha el sonido de las campanas.

Estas historias son reproducidas constantemente en Huizúcar y en Tilapa, son parte de la memoria colectiva y de su tradición oral como parte del patrimonio histórico, ya que se han apropiado de las historias de los encantos de la poza o de los alrededores del lugar, conocido como El Socorro, como algo que sucede frecuentemente. Según un entrevistado comentaba que: *"Dicen que un señor se encontró la campana pero no la pudo mover. Cuando fue por ayuda, la campana ya no estaba"*.

Por otra parte, además de los "encantos" en ese lugar es común que la gente encuentre material arqueológico, así como lo expresa una persona: *"Algunos encontraban monos de barro. Yo creo que eso es cierto; hasta la fecha no lo sé, pero ese era el pueblo. Luego se pasó para acá, donde dicen que había una campana que a veces se escucha, y cuando se excava hallan cosas como cántaros y muñecas"*.

Ahora bien, el patrimonio es lo que la gente considera como propio. En las entrevistas realizadas a la gente de Tilapa se apreció que estas figurillas no son consideradas algo propio, sino que lo apropiado son las historias alrededor de ellas; la magia y los encantos que aparecen en el lugar. Y así lo expresaban:

> *"Otra cosa que se me estaba olvidando es la Pilona. Hay un encanto. Es que fui solo en la noche. Allí me ganó el valor la Pilona. Yo vi algo bien brilloso; es que sentí las olas como si fuera el mar que tumbaba, y después me ganó el valor. Según dicen eso tiene su encanto.Una vez alguien había visto un pescado de oro. Allí lo que dijo el compañero que el Viernes Santo suena esa campana"*.

Incluso, las historias de eventos mágicos muchas veces son relacionadas con algo positivo, la abundancia, tal y como se expresa en esta cita: *"Mi compañero de vida contaba que vio un cangrejo de oro.* Él *me contaba que hay una poza en la que dice que cuando pescaban lloraba un niño; y entonces es cuando más se pesca"*.

5.4 Mujeres vendedoras y comerciantes

Como se ha explicado anteriormente, el municipio de Huizúcar es bastante amplio en su aspecto rural en comparación con su zona urbana. Por lo tanto, en la actualidad cuenta con una diversidad de recursos naturales, ríos, quebradas, montañas y demás paisajes. Las personas de mayor edad entrevistadas comentaron que básicamente la actividad a la que se han dedicado todo

el tiempo es la agricultura y el trabajo en las fincas. Esta última actividad fue modificada después de la reforma agraria. Aun así, Huizúcar siempre ha tenido bastantes espacios que producen frutas y hortalizas que las personas cosechan y venden en diversos mercados de la región. Un relato de una mujer lo expresaba así: *"Había mucha pobreza. Así que la gente se dedicaba a vender en San Salvador; por ejemplo, se vendían ramos en día Domingo de Ramos; allí estaba yo cuando enterraron a monseñor Romero"*, recuerda.

Ante la situación de precariedad de la comunidad de Huizúcar,y para aportar a la economía familiar muchas mujeres colectan la fruta que se produce en las fincas y terrenos aledaños y la comercian en los mercados y calles de San Salvador. Es una actividad que se ha hecho desde hace mucho tiempo, aun cuando el pueblo no contaba con accesos pavimentados ni transporte colectivo, como sucede ahora. Así lo expresaba una entrevistada:

> *"Salíamos a las 5* [de la mañana de Huizúcar] *y llegábamos a las 9* [de la mañana a San Salvador]. *La primera vez que yo fui a pie, iba con mi mamá, con una canastada de jocotes en la cabeza. Yo, la nuca, al siguiente día, no la podía mover de hinchada, y los pies también. Yo ya no me levanté. Que mire, amanecí gateando. Yo iba con mi papá a vender leña a San Salvador. Allá, todavía las calles eran unas calles viejas; y después empezaron a ir dos buses. Eran dos, no más; y la gente, como sentía muy caro el transporte, lo que hacía era irse en la mañana en* pick *up y después regresarse caminando".*

Además, este trabajo es común en los cantones, las mujeres venden en el lugar que se encuentre más cercano, ya sea San Salvador, Santa Tecla, San José Villanueva o el puerto de La Libertad, con lo cual ellas abastecen los mercados de esos lugares y al mismo tiempo son el sostén de sus hogares.

> *"Mi mamá me decía: 'mañana voy a Santa Tecla, recoge los huevos': Uno ya sabía dónde estaban los huevos, y en un ratito recogía | una canastada de huevos. Los chiles que habían allí por la casa los vendía ella; granadilla, esa de hueso nosotros vivíamos en una lomita y habían macollas. Íbamos a la quebrada a cortar las granadillas, y ella se venía al cantón con las granadillas, los huevos, los chiles; y quién quería en ese potrero, y ya en la tarde llevaba comida para ocho días".*

Incluso en el período del conflicto armado, de la década de 1980, las mujeres salían adelante con esta ocupación para sostener la economía familiar. Así comenta una señora:

> *"Fue una etapa bien complicada; mi mamá me cuenta. Es que ella nos crió de la agricultura del pueblo; que acá lo principal es la venta de frutas y verduras; porque en la época que nos tuvo abundaba la piña; en las matas se maduraban los guineos, y parte de eso se ha venido perdiendo, en parte por el mismo cambio climático que se ha venido dando".*

A pesar de que las frutas ya no sean tan abundantes, hay muchas mujeres que compran en el mercado y las revenden en algunas residenciales de San Salvador. Esta forma de "rebuscarse" para salir adelante es motivo de orgullo para muchas mujeres huizucareñas. Fue un punto en común de las entrevistas que alguien dijera que se dedica a vender fruta o que algunos de los hombres opinaran que *"así es como mi mamá nos sacó adelante"*. Por esta razón, se justifica que las mujeres vendedoras son parte del patrimonio económico de Huizúcar.

El cambio cultural muchas veces es producido por decisiones y situaciones de poder, mientras que otras veces es producido por factores sociales relacionados con lo económico. En el caso de las mujeres vendedoras, algunas personas de los cantones que se dedican a la agricultura expresaron que se sienten que viven aislados porque compran a un precio, pero cuando quieren vender sus productos les bajan el precio, de modo que no alcanzan a sacar los costos. Teniendo en cuenta que el patrimonio cultural heredado es resultado y expresión de un proceso histórico (Batalla, 1993), y, por tanto, el proceso patrimonial hace referencia al pasado, cada uno de los elementos culturales descritos, la iglesia colonial, la religión popular, las historias orales y las mujeres vendedoras, son elementos muy distintos que se han desarrollado tradicionalmente en Huizúcar y se han modificado de acuerdo con las necesidades actuales, de modo que se verifica que el patrimonio es un proceso de producción y circulación.

Al mismo tiempo, hay que considerar que el patrimonio son aquellos elementos *"...de los que echa mano para enfrentar sus problemas* […] *para formular e intentar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar gozar y expresarse"* (Batalla, 1997, p. 38). De esta manera, el patrimonio permite a la comunidad que lo posee proyectarse al futuro, siendo esta una de las características más profundas del tema patrimonial. A partir de este se construye la

esencia de la comunidad. Sea tangible o intangible, el patrimonio siempre está ligado a condiciones socioculturales, y además tiene un significado y valor para la comunidad que muchas veces es diferente a lo que esperan instancias nacionales o internacionales que trabajan el tema, profundizando así las relaciones de exclusión económica y cultural.

La parte manifiesta de estos rasgos culturales suelen ser modificados rápidamente. Sin embargo, la parte más profunda, donde se encuentran los valores, se mantiene o se modifica levemente. Puede apreciarse cómo en los elementos descritos se mantiene el valor de *"dar desinteresadamente y sin esperar nada a cambio"*; así se mantiene, al mismo tiempo, la cohesión de los grupos que conforman la comunidad.

Consideraciones finales

El municipio de Huizúcar, al sur de San Salvador, guarda dentro de su territorio y entre cada uno de sus pobladores un enorme capital de tradiciones, relatos y memorias, que conforman una diversidad de historias, patrimonios e identidades. Su cultura material se enriquece con las narraciones sobre sus ancestros indígenas y hallazgos casuales de material prehispánico; su legado colonial es visto a través del templo consagrado a San Miguel Arcángel, que dentro de las paredes del santuario resguarda un patrimonio de imaginería y otros artefactos de interés para la herencia local y nacional. Pero el patrimonio del lugar debe verse a ligado una gran riqueza que se entiende a través de la tradición oral, las danzas, los bailes y demás expresiones religiosas y civiles que son manifestadas por los habitantes de Huizúcar.

El patrimonio es la forma en que la comunidad expresa su identidad, conservando aquellos elementos culturales que se apegan a las nuevas necesidades socioculturales. En el caso de Huizúcar, la Iglesia ha sido campo de confrontación de intereses de diversos grupos sociales. Al inicio, la Iglesia era una imposición del régimen colonial, y aunque posteriormente la religión católica es un rasgo apropiado por la comunidad, las decisiones en cuanto a la iglesia siguen siendo un punto de discusión entre grupos sociales. En la década de 1970 interviene el Estado en la restauración de la iglesia y define que la torre construida por la comunidad carece de valor por ser reciente; y más tarde, en el terremoto de 2001, apoya muy poco la restauración. Por su parte la comunidad se cohesiona para la restauración y logra abrir la iglesia, y al mismo tiempo elevar el orgullo de ser de Huizúcar, ya que como lo mencionan muchas personas del pueblo, *"la iglesia es lo primero"*.

Con la iglesia se da pauta a otra cara del patrimonio, la religión, que también es interpretación local de patrimonio, ya que la forma en que la comunidad se muestra devota hacia las tradiciones religiosas es particular del lugar. La devoción a san Miguel Arcángel se renueva constantemente con los relatos de las apariciones que mantienen viva la creencia y lo sagrado que san Miguel representa. Por otra parte, existen relatos mágicos que son reproducidos en la comunidad. En ellos se expresa el valor de lo antiguo y al mismo tiempo se establece que los valores del catolicismo son especialmente importantes en el pueblo.

La forma de vida es otra parte importante del patrimonio. Por ello se ha insistido, a partir de las entrevistas tomadas, que las mujeres vendedoras

también son patrimonio, en reconocimiento, al "rebuscarse por salir adelante", a la imagen que identifica a una persona de Huizúcar.

Uno de los relatos más interesantes sobre la concepción de patrimonio lo expresaron los habitantes del cantón Nazaret. Esta población se encuentra al noroeste del casco urbano de Huizúcar, entre las montañas de cafetales; y se llega a ella a través de vías de difícil acceso, como en la mayoría de cantones del municipio. Allí sus pobladores expresaron que su principal patrimonio cultural eran "las vistas", refiriéndose al paisaje natural que pueden visualizar desde sus hogares: las montañas, el océano y el cielo; esto como parte de la apropiación de una realidad compleja, formada por elementos naturales y culturales, tangibles e intangibles, cuya composición establece el carácter que los identifica como tales y los vincula como propios.

La cuestión étnica es un eje transversal de esta investigación, pues se percibe en cada una de las expresiones de la comunidad huizucareña. Con ello, se quiso consultar desde el instrumento de las entrevistas y grupos focales con el interrogante siguiente: *¿Hay indígenas en Huizúcar?* En la mayoría de las respuestas se dijo que no. Luego, entrando en un entorno de más confianza, empezaron a surgir las referencias a lo indígena, ancestros que hablaban nahuat, fenotipos indígenas, arquitectura de las casas de habitación, utilización de espacios, oralidad, conocimientos sobre la agricultura, prácticas culinarias. En fin, una gama de elementos asociados a la cosmovisión indígena.

Huizúcar es uno de los 63 municipios del territorio salvadoreño que muestra población indígena (Mined, 2003, p. 34). Sin embargo, para el Censo Nacional de Población de 2007, menos del 1 % de su población se reconoció como indígena. Casi un siglo antes, en 1912, los datos de las actas de bautizo y de defunción de la población del municipio de Huizúcar mostraban que entre 75 y 80 % del total de la población documentada en el municipio era indígena. El proyecto del mestizaje, civilizatorio y modernizante, concebido desde el Estado y las élites salvadoreñas, fue progresando a pasos agigantados en la concepción del *ser indígena* en Huizúcar, pues solamente ocho años después, en 1920, la población adscrita como indígena pasó a ser el 50 %, frente a 11% de ladinos y un 39 % descritos como "salvadoreños", según los registros de defunción analizados en esta investigación.

El proceso histórico de la religiosidad popular huizucareña presenta elementos que identifican a su comunidad. Estos son una mezcla de pensamiento indígena campesino con acontecimientos históricos que han permitido su fusión para establecer una forma concreta de entender el mundo en el que conviven vivos, muertos, espíritus, santos y deidades. Estos, a su vez, han normado a la sociedad donde aparecen y se desarrollan dentro del plano humano

(social, moral, económico) y dentro del espiritual, ya sea a través de la magia y/o la religión.

Desde cualquier punto de vista, esto logra establecer una relación cercana y vivencial con los demás miembros de la comunidad. El sentido de pertenencia y colectividad están presentes en este pensamiento mágico-religioso, que en muchas ocasiones transgrede lo que los diversos grupos religiosos establecen. Estos mecanismos de religiosidad surgidos desde la subalternidad fortalecen la integración de los individuos en su localidad, resultando también importante que son ellos los que establecen o mantienen los lazos de amistad y parentesco que se generan a partir de una experiencia colectiva y de las particularidades ante los otros municipios cercanos. Cada uno de ellos, de manera especial, tiene sus diversas prácticas y creencias, que al parecer tienen el mismo origen étnico pipil, pero que con la dinámica social y los acontecimientos históricos les han creado una personalidad característica que los hace únicos.

En relación con la agricultura, son las fiestas importantes de los patronos y co-patronos las que, de alguna forma, optimizan este ciclo, pues son ellos los grandes benefactores que ayudan a las personas a tener un exitoso proceso de siembra y crecimiento de sus cultivos, y, a su vez, obtener una buena cosecha. Por tanto, las peticiones de buenas lluvias propician el encuentro entre san Miguel Arcángel, de la tradición cristiana, o Tláloc, en la tradición del panteón prehispánico, y los seres humanos. Es el momento en el que las deidades o el arcángel descienden del mundo suprahumano para integrarse y recorrer el mundo humano, momento en el que de alguna forma se humanizan para convivir con aquellos en momentos especiales (el inicio o fin del ciclo agrícola).

Alrededor de estas imágenes benefactoras se crearon muchos elementos simbólicos, que alcanzan un sentido particular y un arraigo en su identidad como comunidad. Sin embargo, este pensamiento es tan complejo que no logra comprenderse en su totalidad; pero gracias a la continuidad y reproducción cultural puede tenerse una aproximación a sus formas de creencias en el siglo XXI. Se trata, entonces, de conocer dentro del contexto campesino la originalidad que estos grupos tienen de interpretar y validar su cultura e historia, que poco a poco van agregando elementos "modernos" que adaptan a sus realidades cotidianas, de forma individual y colectiva.

La resignificación también juega un papel importante en este contexto, porque va en función del mundo mágico en el que los huizucareños están inmersos. Estas formas de religiosidad también aportan elementos simbólicos cargados de funciones sociales que norman a la comunidad misma, y que dentro del imaginario colectivo se toman como hechos reales que han vivido y compartido. Esa experiencia se vuelve una respuesta lógica ante las necesidades morales que tiene la comunidad de mantener un orden social; por ejemplo, los "llorones de medianoche", para que dentro de la localidad no se cometa el incesto, que sigue siendo un tabú en diversas sociedades.

Estas formar de disfrazar o esconder las realidades también están presentes por ejemplo, en la creencia de los "micos", que son entes que desobedecen la moral establecida dentro de la comunidad; son estos los que tienen un álter ego, u otro *yo*, que les permite realizar, durante las noches, en su condición de seres mágicos, actividades que durante el día no les son permitidas, pero que bajo un "anonimato" pueden hacer lo que quieran, por ejemplo, robar, hacer males o daños a otros. Estos padecimientos ocurren por una fuerte impresión que tienen cuando las personas son acechadas por estas entidades malignas; también molestan a las mujeres (tocar, visitar, vigilar, entre otras).

Esto genera un rechazo dentro de la comunidad, y, por eso mismo, se han creado acciones que controlan el poder que estos "hombres-mico" han obtenido, como el uso de la sal, la ceniza y el machete curado para neutralizar el poder y los ataques a las personas por parte de estos seres solo en horas nocturnas, es decir, estos aumentan sus poderes cuando se oculta el sol, relacionándolos directamente con el un mundo oscuro, negativo, malo o satánico por las horas de su accionar. Aunque hay algunos casos registrados en los que durante el día también pueden hacer mal, en este caso, con su poder de manipular el viento, pueden causar enfermedades a personas que han sido "trabajadas" por los brujos porque alguna persona los ha buscado para ello.

Esta concepción mágico-religiosa campesina es característica de la población pipil en el país. Como se documentó, existen otras comunidades donde sucede este mismo acontecimiento. Entonces, este pensamiento les es propio; probablemente se trate de una composición cultural heredada de su pasado prehispánico, fusionado con la nueva configuración religiosa impuesta en la época colonial, que ha sido adaptada y reinterpretada a partir de su historia y que generó su propia explicación entre la relación del entorno natural y mágico con el ser humano.

El mundo campesino huicucareño, como en otros lugares, está inmerso dentro de la mitología agrícola mesoamericana y su mundo mágico. Para comprender esto habría qué replantearse que es ser mesoamericano en el siglo XXI y analizar, para este caso, qué es un nahua de esta época; y a partir de ahí comprender desde nuevas posturas la complejidad de las sociedades actuales. Esto porque muchas veces se siguen retomando elementos de ambos conceptos, que ya no son del todo aplicables en la actualidad. En estos nuevos procesos, la memoria colectiva juega un papel determinante porque ese pasado social define identidades que arrastran y proyectan lo que ha de venir; lo que dará continuidad al pensamiento campesino religioso indígena de los huizucareños en un contexto delimitado por el tiempo y el espacio, generando una larga cadena de sincretismos y replanteamientos de elementos simbólicos que tienen un sentido especial para quienes los reproducen.

Referencias bibliográficas

Aigneren, M. (2002). *La técnica de recolección de información mendiante los grupos focales.* En: Revista *La Sociología en sus escenarios*, No.6, Centro de Estudios de Opinión, Universidad de Antioquia, Colombia.

Amaroli, P. (1986). **"**En la búsqueda de Cuscatlán: un proyecto etnohistórico y arqueológico*"*. Informe presentado a la Dirección de Patrimonio Cultural, San Salvador.

Amaroli, P. (1991) "Linderos y geografía de Cuscatlán, provincia pipil del territorio de El Salvador". En: Revista *Mesoamérica*, año 12, cuaderno 21. CIRMA, Antigua Guatemala. Plumsock Mesoamerican Studies, U.S.A.

Asociación Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador. *"Calendario náhuat, 2013"*. El Salvador.

Báez-Jorge, F. (2008). "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana". Cuaderno de trabajo N° 31. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Universidad Veracruzana. México.

Barberena, I. (1998). *Monografías departamentales*. Colección Biblioteca Popular, No. 42, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, Ministerio de Educación.

Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología. México*. Editorial Siglo XXI.

Barillas, E. (2009). *El Cristo de Esquipulas a través del visor de la cámara*. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela de Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.

Barrera, I. (2006). "El nahualismo. Curanderos y brujos en la Sierra de Zongolica, Veracruz, México". En: *Gazeta de antropología*. Nº 22, 2006, Artículo 35.

Barth, F. (2006). *Introducción a los grupos étnicos y sus fronteras* (1969). En *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus. Compiladora. Guatemala: Cirma. (Colección ¿Por qué estamos como estamos?)

Batalla, G. (1993). *Implicaciones étnicas del sistema del control cultural*. Fondo de Cultura Económica, México, DF.

Batalla, G. (1997). *"Nuestro patrimonio cultural, un laberinto de significados"*. En: Enrique Florescano, compilador, *El Patrimonio Nacional de México* Fondo de Cultura Económica, México, D F.

Baumann, G. (2001). *La etnia: ¿sangre o vino?* En: Baumann, Gerd. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona, Paidós. pp. 77-91.

Broda, J. (2007). "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días". Diario de Campo (México), nº 93: 68-77.

Broda, J. (2009). "Las fiestas del posclásico a los dioses de la lluvia". En: Revista *Arqueología Mexicana*. Dioses de la lluvia. Marzo-Abril. Vol. XVI-Núm. 96. p.p 58-63. México.

Broda, J. y Báez-Jorge, F. (coords.) (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 15-45.

Cabarrús, C. (1984) *Génesis de una revolución*. Centro de investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social. México D. F.

Castoriades, M. (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.

Ching, E. (2007). *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932*. Erick Ching, Carlos Gregorio López Bernal y Virginia Tilley. San Salvador, El Salvador, UCA Editores.

Clará, C. (1975). *Exploración etnográfica. Departamento de Sonsonate*. Ministerio de Educación. Dirección General de Cultura, Juventud y Deportes. Dirección de Publicaciones. 1ª. Edición. San Salvador, El Salvador.

Cortés y Larraz P. (2000). *Descripción Geográfico-moral de la Diócesis de Guatemala*. (Parroquias correspondientes al actual territorio salvadoreño). Biblioteca de Historia Salvadoreña, Vol. 2, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura.

Cruz Reyes, V. (1985). "Epidemias del siglo XIX en Honduras". En: *Mesoamérica*. Vol. 6. No. 10. págs. 371-390.

Dawson, G. (2006). *Geografía Elemental de la República del Salvador*. París, librería de Hachette y Compañía, 1890 (orignalmente). Reimpresión 2006, Fundemas, Grupo Agrisal, San Salvador El Salvador.

Digestyc, (2008). *"VI Censo de Población y V de Vivienda 2007"*. Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.

Epstein, A. (2006). "Etnicidad e identidad". En: *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus, Compiladora. Guatemala: Cirma. (Colección ¿Por qué estamos como estamos?).

Erquicia, J. y Herrera, M. (2010). "Aproximación etnográfica al culto popular del Hermano Macario en Izalco, Sonsonate, El Salvador". Recopilación investigativa 2010. Tomo I. Universidad Tecnológica de El Salvador. 1.ª Edición. San Salvador, El Salvador. 2011.

Erquicia, J; Herrera, M. y Effenberger, W. (2013). "Imaginarios y discursos de la herencia afrodescendiente en San Alejo, La Unión, El Salvador". Recopilación investigativa 2012. Tomo II. Universidad Tecnológica de El Salvador. 1. ª Edición. San Salvador, El Salvador.

Escamilla, M. y Fowler, W. (2013). "Proyecto migraciones nahua-pipiles del postclásico en la Cordillera del Bálsamo". Recopilación investigativa 2012. Tomo II. Universidad Tecnológica de El Salvador. 1. ª Edición. San Salvador, El Salvador.

Fernández de Paz, E. (2008). "La religiosidad popular sevillana en sus manifestaciones de culto externo". En: Revista *Destiempos*. México, Distrito Federal, Julio-Agosto 2008, Año 3, Número 15, Publicación bimestral.

Florescano, E. (1998) El patrimonio nacional, valores, usos, estudio y difusión. En: *El patrimonio nacional de México*. Compilado por Florescano, Enrique, tomo I. Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Gall, F. (1968). "El licenciado Francisco Marroquin y una descripción de El Salvador, año de 1532". AGI, legajo GUATEMALA 965. En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Revista trimestral, Año XLI, tomo XLI, Guatemala.

García Canclini, N. (1990) *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo, México D. F.

Geertz, C. (1998). "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados y Persona, tiempo y conducta en Bali", En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. pp. 219-261 y pp. 299-338

Giménez G. (2000). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En; *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana, Baja California: El Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés Editores, 2000. pp. 45-78.

Gómez, I. (1990). *Estadística General de la República de El Salvador (1858-1861).* Primera Edición, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador.

Gómez-Arzapalo, R. (2007). "Una visión antropológica de la llamada 'religiosidad popular'". En: revista *Intersticios*. Año 12. No. 26. pp. 147-164. Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental: México.

Gómez-Arzapalo, R. (2010). "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías de Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de religiosidad popular". *Gazeta de Antropología*, 2010, 26 (1), artículo 05 http://hdl.handle.net/10481/6774

Gómez-Arzapalo, R. (2011). "De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana". *Gazeta de Antropología*, 2011, 27 (2), artículo 29 http://hdl.handle.net/10481/18596

Gould, J. y Lauria-Santiago, A. (2008). *1932: Rebelión en la oscuridad. Revolución, represión y memoria en El Salvador*. San Salvador, El Salvador. Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen.

Guilén, Diana. (2010). "Imágenes e historia: una mirada a los recuerdos de Flavio Guillén (1914-1918)". En Justus Fenner y Miguel Lisbona Guillén (coords.), *La Revolución mexicana en Chiapas un siglo después*, Chiapas, México, UNAM/INSTITUTO MORA/ANTROPOLÓGICAS/PROIMMSE, 2010, pp. 279-394.

Gutiérrez y Ulloa, A. (1962). *Estado general de la provincia de San Salvador: Reyno de Guatemala. (Año de 1,807)*. Ministerio de Educación, Dirección General de Publicaciones, San Salvador, El Salvador.

Herrera Vega, A. (1961). *Expresión literaria de nuestra vieja raza*. Ministerio de Educación, Departamento Editorial. El Salvador.

IGN (1985). *Diccionario Geográfico de El Salvador*. Tomos I y II. Ministerio de Obras Públicas, San Salvador, El Salvador.

Jarquín, M. (2010). "La festividad de san Miguel Arcángel". En: X Coloquio internacional sobre Otopames. Instituto nacional de lenguas indígenas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Juarros Montúfar, D. (2000). "*Compendio de la Historia de la ciudad de Guatemala."* Academia de Geografía e Historia de Guatemala, volumen XXXIII Biblioteca Goathemala.

Lara Martínez, C. (2005). "La dinámica de las identidades en El Salvador". Revista *ECA*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, UCA, San Salvador.

Lara-Martínez, R. (2009). *Balsamera bajo la guerra fría. El Salvador 1932, historia intelectual de un etnocidio*. San Salvador, El Salvador, Editorial Universidad Don Bosco.

Larde y Larín, J. (2000). *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades*. Biblioteca de Historia Salvadoreña, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador, El Salvador.

Lindo Fuentes, H;, E. Ching y r. Lara-Martínez, (2010). *Recordando 1932: La matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica.* Traducción de Knut Walter. San Salvador, El Salvador, Facultad de Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso, programa El Salvador.

López Austin, A. (1967). "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". En: Estudios de Cultura náhuatl. Unam. Vol. 7. pp. 87-117.

Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.

Mantecón, A. (1998) El Patrimonio Cultural estudios contemporáneos. *Presentación de la revista Alteridades Nº 16*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Martínez, R. (2007). "Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos". En: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Vol. 28. 111, p. 189-216. Universidad Nacional Autónoma de México. México. México.

Miller, D. (1997). *La identidad nacional. Sobre la nacionalidad autodeterminación y pluralismo cultural.* Barcelona, Paidós. Pp. 33-67.

Ministerio de Educación, Concultura, Pueblos indígenas, Banco Mundial, RUTA. (2003). *Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador*. San Salvador, El Salvador.

Montes, S. (1977). *Etnohistoria de El Salvador*. *El guachival centroamericano*. Tomo II. Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación.

Orduña, A. (2013), *Ritualidad y cosmovisión en la fiesta Patronal del Señor Santiago en Juxtlahuaca (Mixteca Baja)*. Editorial Palibrio. Estados Unidos de América.

Padrón, M. (2012). "Ritualidad agrícola y ciclo de fiestas en san Bernabé Ocotepec, Distrito Federal". En: Revista *Kin Kaban*. Julio-Diciembre. N°2, p.p. 59-73.

Pardo, J. (1936). "Relación Geográfica de la Provincia de San Salvador, por don Manuel de Gálvez, Alcalde Mayor de ella". En: Boletín del Archivo General del Gobierno, Secretaría de Gobernación y Justicia, año II, número 1, Guatemala C.A.

Pérez Ruiz, M. (2004) Patrimonio materia e inmaterial, reflexiones para superar la dicotomía. En: *Revista Patrimonio Cultural y Turismo*. Cuadernos Núm. 9, Conaculta, México.

Prats. L. (2004) *Antropología y Patrimonio*. Editorial Ariel, Barcelona, España.

Unidad de Salud de Huizúcar (2006) "Plan de emergencia sanitario local". Ministerio de Salud. El Salvador.

Vela Peón, F. (2001). "Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa". En: Maria Luisa Tarrés, *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, p. 63-95, Flacso y El Colegio de México, México, 2001.

Vélez, J. (1996). "El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla". En revista *Alteridades*. Vol. 6. Número 12, pp. 33-38. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México.

Villela, S. (2009). "El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero". En: *Revista Arqueología Mexicana. Dioses de la lluvia*. Marzo-abril. Vol. XVI-Núm. 96, pp. 69-72. México.

Weber, M. (2006). "Comunidades étnicas". En: *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus, compiladora. Guatemala: Cirma, 2006. (Colección: ¿Por qué estamos como estamos?). pp. 25-44.

Yánez, G. (1970) *Iglesias coloniales en El Salvador*. Editorial Universitaria, San Salvador, El Salvador.

Fuentes de archivos

"Padrón del Pueblo de San Miguel Guizúcar" 01 de junio de 1702. Rúbrica Antonio Ignacio Ágreda. AGCA, Archivo General de Centroamérica, A3 16 4 (3) Legajo 535, Expediente 535.

"Año de 1750" *Padrón de los indios naturales del pueblo de San Miguel Guizúcar de la provincia de San Salvador*. San Miguel Guizúcar, siete de enero de mil setecientos cincuenta. Rúbrica de José Manuel de Castro, Escribano Público Real. AGCA, Archivo General de Centroamérica, Signatura A3 (3) Legajo 459, Expediente 5251.

"Autos de la cuenta y padrón de los indios vecinos y naturales de San Miguel Guizúcar de la provincia de San Salvador de 1756". Treinta de enero de mil setecientos sesenta. AGCA, Archivo General de Centroamérica, signatura A3 16. 4 (3) Legajo 538, Expediente 6081.

"Cuadro General de Tributarios de la Jurisdicción de San Salvador 1790". Correspondiente al tributo del último tercio de Navidad de 1790. Enviado a Bernardo Domínguez y Juan Francisco Candina Ortiz, presidentes de la Caja Real y Tesorería de la Intendencia de las recaudaciones del Derecho de Tributo, por José Rosi y José Camacho, alcaldes ordinarios de ésta ciudad de San Salvador y su Jurisdicción. 25 de mayo de 1791. AGCA, Archivo General de Centroamérica, signatura A3 16. 4(3) Legajo 515, Expediente 5778.

AGN, Archivo General de la Nación. Administración de Patrimonio Cultural Sin fecha "Estudio e inventario de Iglesias Coloniales en El Salvador por departamentos".

AGN, Archivo General de la Nación. Dirección General de Patrimonio (1974). "Informe general sobre la restauración de la Iglesia en Huizúcar".

AGN, Archivo General de la Nación. Ministerio del Interior del S. G. de la República del Salvador, 1868. "Decreto para erigir pueblo en Huizúcar". San Salvador

AGN, Archivo General de la Nación. Salaverría, Joaquín 1979 o 1980 "La hacienda colonial de San Juan Buenavista", departamento de Historia, Dirección de Investigación.

AGN, Archivo General de la Nación. Solórzano, Julio César (1974) "Informe sobre folklore, artesanías, sitios arqueológicos, lugares de interés turístico y tradiciones". Departamento de etnografía.

Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, Coordinación de Zonas y documentos históricos (2004). "Ficha de registro de la iglesia San Miguel Arcángel en Huizúcar".

Libros de Gobierno de la Parroquia San Miguel Arcángel, Tomos I, II y III.

Diarios Oficiales:

Diario Oficial, Tomo 16, San Salvador, martes 26 de febrero de 1884. NÚM. 49.

Diario Oficial, Tomo 17, San Salvador, miércoles 28 de octubre de 1884. NÚM. 253

Diario Oficial, Tomo 17, San Salvador, jueves 11 de diciembre de 1884. NÚM. 291.

Gaceta del Salvador, Tomo VI, Cojutepeque, sábado 20 de junio de 1857. NÚM. 16.

Diario Oficial, Tomo 32, San Salvador, lunes 25 de enero de 1892. NÚM. 21.

Diario Oficial, Tomo 32, San Salvador, lunes 15 de febrero de 1892. NÚM. 39.

Diario Oficial, Tomo 40, San Salvador, miércoles 22 de abril de 1896. NÚM. 94.

Sitios web consultados:

Colecciones de registros históricos en sitio web: https://familysearch.org

Comité turístico de Huizúcar: ttps://www.facebook.com/comiteturistico.dehuizucar?fref=ts

Federación Espírita de El Salvador: http://www.elsalvadorespirita.org/

Parroquia San Miguel de Ilobasco: http://sanmigueldeilobasco.blogspot.com/

Periódico Virtual de la Escuela de Comunicaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador. Nota: Utec celebra el tradicional Día de la Cruz. http://lapalabra.utec.edu.sv/index.php?option=com_content&view=article&id=1214:utec-celebra-el-tradicional-dia-de-la-cruz&catid=39:campus&Itemid=59

Portal Guanacos.com: Calendario de fiestas patronales de El Salvador http://www.guanacos.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1

http://sanmiguelarcangel.net/2009/06/16/%C2%BFquien-es-san-miguel-arcangel/

ANEXOS

Anexo 1. Instrumento de la entrevista

Entrevista:
Nombre:
Sexo:
Edad:
Estado civil:
Profesión u oficio:
Asociación o institución:
Lugar de procedencia:
Lugar de entrevista:
Fecha de entrevista:

Objetivos de la investigación:

- ✓ *Elaborar un registro de los lugares y sitios patrimoniales, desde las comunidades de la villa de Huizúcar.*
- ✓ *Comprender la manera en que los pobladores de la villa de Huizúcar, construyen su identidad local a partir del reconocimiento de distintos eventos de la historia y el patrimonio de su municipio.*

PREGUNTAS

1. Según usted, ¿cómo es la gente de Huizúcar? (Describa, imagina, que hacen, que los diferencia de los otros municipios vecinos, cuáles son las particularidades)
2. ¿Qué significa para usted ser huizucareño(a)?
3. ¿Sabe usted quienes fueron las primeras familias que vivieron en Huizúcar, de qué apellidos eran? ¿A qué se dedicaban?
4. ¿Qué motivos lo hacen sentirse orgulloso o no de Huizúcar?
5. Conoce usted la historia de Huizúcar ¿Cree que nos la podría contar?
6. ¿Cuáles son las costumbres y tradiciones que existen en Huizúcar o en su localidad?
7. ¿Cuáles son las leyendas que existen en su localidad?
8. ¿Conoce usted la historia de “la vuelta de los ocho”?
9. ¿Hay indígenas en Huizúcar?
10. ¿Dónde viven, cómo son y en que trabajan?
11. ¿Qué es ser indio?
12. ¿Hay negros en Huizúcar?
13. ¿Qué hace a una persona ser ladina o mestiza?

14. De lo que usted aprendió en la escuela, ¿cuál es la importancia de Huizúcar para El Salvador?
15. ¿Quién o quiénes han poseído las tierras, las tiendas y los negocios en Huizúcar?
16. ¿Quién le ha dado trabajo a quién, o quién se ha servido del trabajo de otros?
17. ¿Desde cuándo ha ocurrido esto?
18. ¿Qué grupo o grupos han detentado el poder político?
19. ¿Qué grupo social ha tenido el poder socioeconómico?
20. ¿A qué grupo social pertenecen las autoridades que sustentan el poder local (municipalidad) en la actualidad?
21. ¿Y antes quiénes sustentaban ese poder municipal?
22. ¿Qué piensa usted de que se estén dando clases de nahuat en Huizúcar?
23. ¿Qué es patrimonio? ¿Por qué?
24. ¿Qué tipo de patrimonio hay en Huizúcar?
25. ¿Cuáles son los bienes patrimoniales de Huizúcar? ¿Los podría enumerar?.
26. ¿Qué prácticas o creencias religiosas hay en Huizúcar?
27. ¿Conoce la historia de san Miguel Arcángel?
28. ¿Cómo lo festejan?
29. ¿Qué cofradía es la encargada?
30. ¿Qué actividades realizan para llevar a cabo la festividad?
31. ¿Interviene la municipalidad? ¿Cómo?
32. ¿Qué otros santos festejan? ¿Cómo?
33. ¿Tiene usted y su familia historias relacionadas con él?
34. Si pudiera cambiar algo del municipio, ¿qué cambiaría?
35. ¿Cuáles son los mayores problemas de Huizúcar?
36. ¿Considera que el turismo puede beneficiar a Huizúcar?
37. ¿Conoce usted la celebración de los historiantes?

Anexo 2. Instrumento delos grupos focales

<table>
<tr><td colspan="2">AGENDA</td></tr>
<tr><td>• Presentación de los investigadores
• Presentación de objetivos
• Presentación de los participantes
• Creación de grupos y selección de moderador (preferencia 3)
• Selección de grupos y temáticas a abordar:*
1. Identidades
2. Patrimonio cultural e historia
3. Aspectos sociodemográficos
• Trabajo con papelógrafo (tres por grupo)
• Presentación de los resultados por tema abordado</td><td>Materiales:
- Papelógrafo (3 por grupo).
- Plumones (3 colores por grupo).
- Tirro

Dinámicas:
- Presentación
- Conformación de grupos donde le pongan nombre a cada uno.
- Presentación de lo trabajado en el papelógrafo.</td></tr>
<tr><td>*Actividad</td><td>Descripción</td></tr>
<tr><td>1. Identidades:
✓ Qué es ser huizucareña/huizucareño.
✓ Cómo es la gente de Huizúcar.
✓ Cuáles son los motivos de orgullo.
✓ Qué es ser indígena.
✓ Cómo son los indígenas en Huizúcar.
✓ Qué es ser ladino.
✓ Qué es patrimonio.</td><td>- Discusión de conceptos por grupo.
- Escribir las conclusiones en el papelógrafo y posteriormente exponerlas.
- Profundizar en la percepción que tienen de ellos, así como las actividades que realiza cada uno.</td></tr>
<tr><td>2. Patrimonio cultural e historia
✓ Cuál es el patrimonio de Huizúcar.
✓ Dibujar historia de Huizúcar.
✓ Enumerar las leyendas y tradiciones locales.
✓ Enumerar los atractivos turísticos locales.</td><td>- En el papelógrafo van a crear un mapa mental (dibujar) del patrimonio con el que cuenta el municipio (natural y cultural). Si se va a optar por lo oficial y lo no oficial que se haga con colores diferentes para los dos casos.
- Dibujo en línea del tiempo la historia de Huizúcar, como los integrantes del grupo la perciben.
- Dibujar en un mapa del municipio los lugares donde se recrean las tradiciones y leyendas locales.
- Dibujar en un mapa del municipio los atractivos turísticos locales; proponer un logo representativo del municipio.</td></tr>
<tr><td>3.Aspectos sociodemográficos
✓ Cuáles son los apellidos de los huizucareños y huizucareñas.
✓ Cuáles son los trabajos o actividades económicas de los huizucareños y huizucareñas (antes y hoy).
✓ De quién o quiénes son las tierras (ayer y hoy).</td><td>- Hacer un listado (según la pregunta, pueden hacer separación de género).</td></tr>
</table>

Figura 13. Vista de la fachada del templo colonial de san Miguel Arcángel de Huizúcar. Fotografía: Heriberto Erquicia para esta investigación.

Figura 14. Retablo del altar mayor del templo colonial de san Miguel Arcángel de Huizúcar. Fotografía: Heriberto Erquicia para esta investigación.

Figura 15. Las antropólogas Herrera y Pleitez realizando una entrevista a una mujer nonagenaria del casco urbano de Huizúcar. Fotografía: Heriberto Erquicia para esta investigación.

Figura 16. Imagen del grupo focal 2, cantón Nazaret del municipio de Huizúcar. Fotografía: Marielba Herrera para esta investigación.

RECOPILACIÓN DE LAS INVESTIGACIONES PUBLICADAS 2008-2013

PRODUCTO	COLECCIÓN
Curso de Derecho Penal Salvadoreño. Parte General Volumen III. Teoría de la ley penal. Miguel Alberto Trejo Escobar	Colección Jurídica
Etnografía de salvadoreños migrantes en Brentwood y Hempstead Nueva York Jorge Arturo Colorado Berríos	Facultad de Ciencias Sociales
Proyecto de registro y reconocimiento de sitios arqueológicos históricos de El Salvador (PAHES-UTEC) José Heriberto Erquicia Cruz	Facultad de Ciencias Sociales Escuela de Antropología
En defensa de la Patria. Historia del Conflicto Armado en El Salvador 1980-1992 General Humberto Corado Figueroa	
Las controversiales fichas de fincas salvadoreñas. Antecedentes, origen y final. José Luis Cabrera Arévalo	Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social. Escuela de Antropología
Recopilación Investigativa. Tomo I	Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social
Recopilación Investigativa. Tomo II	Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social
Recopilación Investigativa. Tomo III	Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social
Apuntes sobre Mercadeo moderno José A. Exprúa	
El Estado Constitucional Dr. Mario Antonio Solano Ramírez	Colección Jurídica
Las agrupaciones ilícitas como delincuencia organizada Leonardo Ramírez Murcia	Colección Jurídica
La mujer dormida. Novela corta Eduardo Badía Serra	Colección Literaria
Koot. Revista de museología No. 1	Museo Universitario de Antropología
De la ilusión al desencanto. Reforma económica en El Salvador 1989-2009 Juan Héctor Vidal	Colección Ciencias Sociales
Casa Blanca Chalchuapa, El Salvador. Excavación en la trinchera 4N Nobuyuki Ito	Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social. Escuela de Antropología

Recopilación Investigativa 2009. Tomo 1	Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social
Recopilación Investigativa 2009. Tomo 2	Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social
Recopilación Investigativa 2009. Tomo 3	Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social
El nuevo proceso civil y mercantil salvadoreño	Colección Jurídica
Koot. Revista de museología No. 2	Museo Universitario de Antropología
Discursos en el tiempo para graduados y otros temas educativos José Adolfo Araujo Romagoza	
Recopilación Investigativa 2010	Vicerrectoría de Investigación
Recopilación Investigativa 2010	Vicerrectoría de Investigación
Recopilación Investigativa 2010	Vicerrectoría de Investigación
Decisiones Dr. Jorge Bustamente	
Compendio Gramatical. José Braulio Galdámez	
Foro económico: El Salvador 2011	Colección Ciencias Sociales
La violencia social delincuencial asociada a la salud mental en los salvadoreños. Investigación Dr. José Ricardo Gutiérrez Quintanilla	Vicerrectoría de Investigación
Recopilación de investigación 2011 Tomo I	Vicerrectoría de Investigación
Recopilación de investigación 2011 Tomo II	Vicerrectoría de Investigación
Recopilación de investigación 2011 Tomo III	Vicerrectoría de Investigación
Programa psicopreventivo de educación para la vida efectividad en adolescentes UTEC-PGR Ana Sandra Aguilar de Mendoza- Milton Alexander Portillo	Vicerrectoría de Investigación
El lenguaje delincuencial en El Salvador. Braulio Galdámez	
Medicina tradicional entre los indígenas de Izalco, Sonsonate, El Salvador Beatriz Castillo	Colección Ciencias Sociales
Contenido y proyección del anteproyecto de constitución política de 1950. Dr. Alfredo Martínez Moreno	Colección Jurídica
Revista Koot No 3 Dr. Ramón Rivas	Museo Universitario de Antropología

Causas de la participación del clero salvadoreño en el movimiento emancipador del 5 de noviembre de 1811 en El Salvador y la postura de las autoridades eclesiales del Vaticano ante dicha participación. Claudia Rivera Navarrete	Colección Investigaciones
Estudio Histórico proceso de independencia: 1811-1823 Tomo II Dr. José Melgar Brizuela	Colección Investigaciones
El Salvador insurgente 1811-1821 Centroamérica. Tomo III César A. Ramírez A.	Colección Investigaciones
Antropología en El Salvador. Recorrido histórico y descriptivo Dr. Ramón Rivas	Colección Ciencias Sociales
Representatividad y pueblo en las revueltas de principios del siglo XIX en las colonias hispanoamericanas Héctor Raúl Grenni Montiel.	Colección Investigaciones
Guía básica para la exportación de la Flor de Loroco, desde El Salvador hacia España, a través de las escuelas de hostelería del País Vasco. Álvaro Fernández Pérez	Colección Investigaciones
La regulación jurídico-penal de la trata de personas especial referencia a El Salvador y España Hazel Jasmin Bolaños Vásquez	Colección Investigaciones
Infancia y adolescencia en la prensa escrita, radio y televisión salvadoreña Camila Calles Minero Morena Azucena Mayorga	Colección Investigaciones

RECOPILACIÓN DE COLECCIONES
"CUADERNILLOS" 2008-2013

TITULO	COLECCIÓN
El método en la investigación. Breve historia del derecho internacional humanitario desde el mundo antiguo hasta el tratado de Utrecht Colección de Derecho No. 1 Dr. Jaime López Nuila Lic. Aldonov Frankeko Álvarez Ferrufino	Colección de Derecho
Modo de proceder en el recurso de casación en materias: civiles, mercantiles y de familia Colección de Derecho No. 2 Dr. Guillermo Machón Rivera	Colección de Derecho
La administración de justicia y la elección de los magistrados de la corte suprema de justicia luego de los acuerdos de paz Colección de Derecho No. 3 Lic. Rene Edgardo Vargas Valdez	Colección de Derecho
La Proyección Social una propuesta práctica Colección Cuaderno No. 1 Lic. Carlos Reynaldo López Nuila	Rectoría Adjunta
Hacia una nueva cultura jurídica en materia procesal civil y mercantil Colección de Derecho No. 4 Lic. Juan Carlos Ramírez Cienfuegos	Colección de Derecho
La educación: ¿derecho natural o garantía fundamental? Dr. Jaime López Nuila	Colección de Derecho
Realidad Nacional 1 Lic. Rene Edgardo Vargas Valdez Lic. Aldonov Frankeko Álvarez	Colección Ciencias Sociales
Realidad Nacional 2 Lic. Rene Edgardo Vargas Valdez Lic. Aldonov Frankeko Álvarez	Colección Ciencias Sociales
Realidad Nacional 3 Lic. Rene Edgardo Vargas Valdez Lic. Aldonov Frankeko Álvarez	Colección Ciencias Sociales
Realidad Nacional 4 Lic. Rene Edgardo Vargas Valdez Lic. Aldonov Frankeko Álvarez	Colección Ciencias Sociales
Realidad Nacional 5 Lic. Rene Edgardo Vargas Valdez Lic. Aldonov Frankeko Álvarez	Colección Ciencias Sociales

Realidad Nacional 6 Lic. Rene Edgardo Vargas Valdez Lic. Aldonov Frankeko Álvarez	Colección Ciencias Sociales
Realidad Nacional 7 Lic. Rene Edgardo Vargas Valdez Lic. Aldonov Frankeko Álvarez	Colección Ciencias Sociales
Obstáculos para una investigación social orientada al desarrollo Colección de Investigaciones Dr. José Padrón Guillen	Vicerrectoría de Investigación
Estructura familia y conducta antisocial de los estudiantes en Educación Media Colección de Investigaciones No. 2 Luis Fernando Orantes Salazar	Vicerrectoría de Investigación
Prevalencia de alteraciones afectivas: depresión y ansiedad en la población salvadoreña Colección de Investigaciones No. 3 José Ricardo Gutiérrez	Vicerrectoría de Investigación
Violación de derechos ante la discriminación de género. Enfoque social Colección de Investigaciones No. 4 Elsa Ramos	Vicerrectoría de Investigación
Diseño de un modelo de vivienda bioclimática y sostenible. Fase I Colección de Investigaciones No. 5 Ana Cristina Vidal Vidales	Vicerrectoría de Investigación
Importancia de lso indicadores y la medición del quehacer científico Colección de Investigaciones No. 6 Noris López de Castaneda	Vicerrectoría de Investigación
Situación de la educación superior en El Salvador Colección de Investigaciones No. 1 Lic. Carlos Reynaldo López Nuila	Vicerrectoría de Investigación
La violencia social delincuencial asociada a la salud mental. Colección de Investigaciones No. 7. Lic. Ricardo Gutiérrez Quintanilla	Vicerrectoría de Investigación
Estado de adaptación integral del estudiante de educación media de El Salvador Colección de Investigaciones No. 8 Luis Fernando Orantes	Vicerrectoría de Investigación
Aproximación etnográfica al culto popular del Hermano Macario en Izalco, Sonsonate, El Salvador. Colección de Investigaciones No. 9 José Heriberto Erquicia Cruz	Vicerrectoría de Investigación

La televisión como generadora de pautas de conducta en los jóvenes salvadoreños Colección de Investigaciones No. 10 Edith Ruth Vaquerano de Portillo Domingo Orlando Alfaro Alfaro	Vicerrectoría de Investigación
Violencia en las franjas infantiles de la televisión salvadoreña y canales infantiles de cable Colección de Investigaciones No. 11 Camila Calles Minero Morena Azucena Mayorga Tania Pineda	Vicerrectoría de Investigación
Factores que influyen en los estudiantes y que contribuyeron a determinar los resultados de la PAES 2011 Colección de Investigaciones No. 12 Saúl Campos Blanca Ruth Orantes	Vicerrectoría de Investigación
Responsabilidad legal en el manejo y disposición de desechos sólidos en hospitales de El Salvador Colección de Investigaciones No. 13 Carolina Lucero Morán	Vicerrectoría de Investigación
Obrajes de añil coloniales de los departamentos de San Vicente y La Paz, El Salvador Colección de Investigaciones No. 14 José Heriberto Erquicia Cruz	Vicerrectoría de Investigación
San Benito de Palermo: elementos afrodecendientes en la religiosidad popular en El Salvador. Colección de Investigaciones No. 16 José Heriberto Erquicia Cruz y Martha Marielba Herrera Reina	Vicerrectoría de Investigación
Formación ciudadana en jóvenes y su impacto en el proceso democrático de El Salvador Colección de Investigaciones No. 17 Saúl Campos	Vicerrectoría de Investigación
Turismo como estrategia de desarrollo local. Caso San Esteban Catarina. Colección de Investigaciones No. 18 Carolina Elizabeth Cerna, Larissa Guadalupe Martín y José Manuel Bonilla Alvarado	Vicerrectoría de Investigación
Conformación de clúster de turismo como prueba piloto en el municipio de Nahuizalco. Colección de Investigaciones No. 19 Blanca Ruth Galvez García, Rosa Patricia Vásquez de Alfaro, Juan Carlos Cerna Aguiñada y Oscar Armando Melgar.	Vicerrectoría de Investigación
Mujer y remesas: administración de las remesas. Colección de Investigaciones No. 15 Elsa Ramos	Vicerrectoría de Investigación

Estrategias pedagógicas implementadas para estudiantes de educación media Colección de Investigaciones No. 21 Ana Sandra Aguilar de Mendoza	Vicerrectoría de Investigación
Participación política y ciudadana de la mujer en El Salvador Colección de Investigaciones No. 20 Saúl Campos Morán	Vicerrectoría de Investigación
Estrategia de implantación de clúster de turismo en Nahuizalco (Propuesta de recorrido de las cuatro riquezas del municipio, como eje de desarrollo de la actividad turística) Colección de Investigaciones No. 22 Blanca Ruth Gálvez Rivas Rosa Patricia Vásquez de Alfaro Óscar Armando Melgar Nájera	Vicerrectoría de Investigación
Fomento del emprendedurismo a través de la capacitación y asesoría empresarial como apoyo al fortalecimiento del sector de la Mipyme del municipio de Nahuizalco en el departamento de Sonsonate. Diagnóstico de gestión. Colección de Investigaciones No. 23 Vilma Elena Flores de Ávila	Vicerrectoría de Investigación
Proyecto migraciones nahua-pipiles del postclásico en la Cordillera del Bálsamo Colección de Investigaciones No. 24 Marlon V. Escamilla William R. Fowler	Vicerrectoría de Investigación
Transnacionalización de la sociedad salvadoreña, producto de las migraciones Colección de Investigaciones No. 25 Elsa Ramos	Vicerrectoría de Investigación
Imaginarios y discursos de la herencia afrodescendiente en San Alejo, La Unión, El Salvador Colección de Investigaciones No. 26 José Heriberto Erquicia Cruz Martha Marielba Herrera Reina Wolfgang Effenberger López	Vicerrectoría de Investigación
Metodología para la recuperación de espacios públicos Colección de Investigaciones No. 27 Ana Cristina Vidal Vidales Julio César Martínez Rivera	Vicerrectoría de Investigación

Hoja de vida de los investigadores

José Heriberto Erquicia Cruz, es arqueólogo, posee maestrías en Docencia Universitaria, 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 es consultor en temas patrimonio cultural e identidades.

Martha Marielba Herrera Reina, es Antropóloga. 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.

Ariana Ninel Pleites Quiñonez, es Antropóloga Sociocultural. Trabaja en investigaciones de Antropología Forense, participa como co- investigadora en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador.

En la actualidad, en el territorio salvadoreño existen muchas localidades que poseen un conocimiento parcial o mínimo de sus orígenes, sus historias, sus patrimonios y demás elementos que constituyen y forman parte de sus identidades. La localidad de Huizúcar, ubicada al sur de San Salvador, se ha presentado a través de su historia como uno de los lugares con población de ascendencia indígena de habla nahua-pipil, junto con otros municipios localizados en la misma cordillera. La villa de Huizúcar también es conocida por poseer un templo católico de la época colonial, dedicado a San Miguel Arcángel, el cual es una obra arquitectónica colonial de gran valor patrimonial. Los elementos patrimoniales de la cultura material y las manifestaciones de la cultura viva de sus habitantes son componentes esenciales en la construcción de la historia de las poblaciones de El Salvador.

Editorial UTEC