

Memoria del II FOCESA

Edición 2018



Los artículos y documentos que aparecen
son responsabilidad del autor



Comité académico:

Mtro. Julio Martínez.

Director de la Escuela de Antropología.

Mtro. Carlos Osegueda.

Coordinador de la Lic. en Antropología.

Licda. Karla López.

Coordinadora de la Lic. en Arqueología.

Br. Ángel Boanerges Rodas Solórzano.

Presidente del II FOCESA.

Diseño y maquetación

María Alejandra Cabrera.

ÍNDICE

Prólogo.....	7
Identidad, religión y devoción de los miembros de las cofradías del municipio de Izalco.....	11
Emprendedurismo Locales y su Relación con la Protección del Patrimonio Cultural y Natural Salvadoreño.....	21
Las vendedoras ambulantes del Centro Histórico de Tegucigalpa y Comayagüela y el derecho al trabajo.....	32
“Si ese mar hablara” Territorio y vida en Barra Vieja.....	42
Los cumpas de la cordillera, San Lucas Cuisnahuát y San Cristóbal de Jayaque.....	53
Etnografía del Municipio de Santa María Ostuma; tierra de la piña, leyendas y tradiciones.....	68
El patrimonio cultural como industria creativa.....	83
Identificación los aspectos socioeconómicos del nivel de vida de los estudiantes de electrotecnia de INSAFORP, y como la capacitación puede influir en el desarrollo laboral.....	97
Las razones de los que anularon su voto en las presidenciales de 2014.....	106
Análisis semiótico de la antigua identidad visual de la iglesia ,Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel y su descodificación simbólica.....	117
Incidencia de la tradición oral en las celebraciones religiosas de la Parroquia Santiago Apóstol, municipio de Santiago Texacuangos.....	127
Preservación de costumbres y tradiciones oriundas por los miembros de las cofradías “naturales y ladinas” de Nahuizalco.....	137
De católicos a evangélicos: retorno a formas más básicas de vida religiosa en cristianos de Antiguo Cuscatlán.....	146
La Cuenca El Paraíso y su Desarrollo Socio Cultural Durante el periodo Preclásico (2000 a.C.-250 d.C.).....	154
Entre espinas flores y palmas, el arte de la corta la flor de Corozo y Coyol de	

la Hermandad de Jesús Nazareno de Izalco.....	163
Una aproximación del Juego de Pelota en El Salvador durante el período Clásico.....	177
Construcción de nación desde las comunidades: el caso de los Planes de Renderos. 189 Aportes socioculturales significativos del movimiento LGBTI salvadoreño: en el ámbito laboral	197
Entre memes y momos: una interpretación etnolingüística del origen de las expresiones utilizadas por los jóvenes de instituciones privadas y públicas.....	207
División Administrativa, Política y Simbólica del Paisaje, el “Altépetl” Posclásico Mesoamericano.....	216
Monseñor Romero y los medios de comunicación.....	225

Prólogo

El Foro de los estudiantes de la escuela de antropología (FOESA) surgió en el año 2006 como el resultado de una motivación de estudiantes muy interesados en poder compartir sus investigaciones y experiencias; y junto con académicos decidieron establecer en una pequeña aula de la Universidad Tecnológica de El Salvador, la sede de este foro.

Como pasa con muchas cosas y en particular con los eventos académicos importantes, el FOESA evolucionó tanto que en el año 2016 el equipo organizador consideró que era el momento de ofrecer un salto de calidad que permitiera profundizar los objetivos iniciales del dicho foro.

Se valoró sobre las posibilidades ciertas que habían de poder establecer un evento que tuviera el carácter más regional centroamericano en donde pudieran representarse los diferentes países con sus universidades, bajo una comprensión de integración también y es que desde el centro de México y hasta Costa Rica y Panamá, Centroamérica es una complejidad geográfica y poblacional que comparte desde siempre elementos característicos que le son comunes como sociedad y como región cultural. Esta especie de unidad social establecida a través de la cultura que ha sobrepasado procesos históricos como la ocupación española, la etapa colonial, la independencia centroamericana y la conversión de las parcelas en pequeñas repúblicas continúa hoy teniendo un sentimiento de unidad centroamericana, una raigambre umbilical que presenta un sentimiento de acuerdo entre sus pobladores, entre los centroamericanos. En el marco de esa unidad se establece el Foro centroamericano de los estudiantes de las escuelas de antropología (FOCESA) bajo los objetivos de aprender de las experiencias de los otros en las distintas universidades. Focalmente se trata de:

1. Comprender los diferentes procesos de enseñanza aprendizaje utilizados por las universidades de la región
2. Explicar acerca de los diferentes problemas abordados en los contextos nacionales
3. Entender las metodologías y técnicas que son aplicados por los estudiantes ni el entorno de la problemática estudiada
4. Facilitar los acercamientos teórico-metodológicos desarrollados por estudiantes y docentes en la región
5. Provocar en el estudiante la facultad de preparar presentaciones y expresarse ante un público diverso con un carácter regional
6. Compartir y aprender de los distintos enfoques de abordaje de los problemas en la región

Estos distintos objetivos que presenta el FOCESA pueden marcarse en el desarrollo de una facultad o competencia principal cómo es la investigación, base fundamental del quehacer científico y académico.

Entendemos los procesos investigativos en sus diferentes niveles y profundidades como una tarea principal que tiene utilidad tanto de carácter didáctico cómo en la conformación de una actitud indagatoria, ineludible para el futuro profesional de las

ciencias de la cultura, y que se convertirá en la base de su trabajo posterior cómo investigador en la antropología, la arqueología, la historia y las disciplinas conexas

La investigación además permite que el estudiante desarrolle una actividad de aprendizaje autónomo e independiente que marcará su formación durante en el futuro de su trabajo. UN antropólogo, un arqueólogo o un historiador es esencialmente un investigador, alguien que hace de su método de recolección de información y análisis, su herramienta principal en su profesión.

Hoy día el FOCESA se presenta en una segunda versión a nivel centroamericano y la decimotercera a nivel nacional, en donde se exponen trabajos de estudiantes que representan las grandes problemáticas en las que nos ocupamos en la antropología y en la ciencia de la cultura en general.

Así, en este Foro hay trabajos en varias líneas de interés de la antropología actual, una de ellas es la muy marcada en torno a la temática de pueblos originarios. La población indígena que es ahora el centro de la atención para la región centroamericana, es uno de los aspectos en los que se demuestra una mayor preocupación, en buena medida por el ímpetu mostrado por los defensores de los derechos de los pueblos indígenas y la necesidad de volver los ojos hacia nuestra identidad originaria.

En este segundo FOCESA también se abordan las problemáticas vinculadas a los grandes temas de la religiosidad, las tradiciones, las costumbres, los rituales y las creencias. El tema político es también investigado por los estudiantes quienes han visto y encontrado en el ejercicio del poder falencias en las que probablemente se encuentren las señales originales de la corrupción y malversación y abuso del poder.

Los problemas cotidianos esos que nos parecen ya están normales son visualizados desde la perspectiva de los investigadores y presentados en términos analíticos y de comprensión comparativa de sus causas estructurales. Aspectos como las ventas ambulantes, el lenguaje cotidiano y las formas de vida se entremezclan para presentar a la antropología centroamericana en toda su extensión con los grandes problemas que deben ser abordados.

En suma, el FOCESA presenta en esta versión, a nueve universidades y seis países de la región, en un marco total de treinta y nueve trabajos de investigación de estudiantes que buscan integrar en uno solo el trabajo educativo regional.

Adelante con la investigación cultural en Centroamérica.

Julio Martínez

Director de la Escuela de Antropología de la Universidad Tecnológica de El Salvador

Identidad, religión y devoción de los miembros de las cofradías del municipio de Izalco

¹Georgina Sulamita Ordoñez Valle
Universidad Tecnológica de El Salvador
geor01_valle@yahoo.com

Resumen

En esta investigación se identificaron los elementos identitarios que caracterizan a los miembros de las cofradías del municipio de Izalco.

Las cofradías son instituciones coloniales que surgieron en Centroamérica en el siglo XVI por influencia de los sacerdotes y misioneros de la conquista, con la finalidad de promover el catolicismo en la población indígena. En la actualidad, en el municipio de Izalco se celebran anualmente 38 cofradías, entre las cuales 22 tienen más de cien años de existir. La pervivencia de esta organización influye en la identidad de un porcentaje de la población generando un fuerte apego hacia lo religioso, así como también a sus raíces indígenas.

En esta investigación se contó con la participación de mayordomos y colaboradores en la organización de las cofradías provenientes del casco urbano del municipio. Asimismo, el proyecto de investigación implementó el método mixto, lo que implica la recolección y análisis de datos cualitativos y cuantitativos obtenidos a través de la técnica de la entrevista a informantes claves, observación en cofradías y finalmente encuestas.

Entre los hallazgos se evidenció que los miembros de las cofradías otorgan características humanas a los elementos inanimados, generando una conexión entre lo humano y lo divino. Además del fortalecimiento de las relaciones sociales entre los colaboradores. Lo que los impulsa a realizar año con año la celebración.

Las cofradías, conforman una parte fundamental en la religiosidad de los habitantes de Izalco, lo que se evidencia en la cosmovisión de aquellos individuos que participan en su organización.

Palabras clave: Cofradía, devoción, identidad, Izalco, pueblos originarios.

¹Estudiante de la Licenciatura en Antropología, UTEC.

Introducción

Izalco es un municipio rico en tradiciones.

El folklore religioso forma parte de la vida diaria de sus habitantes, de tal manera que influye en la identidad de determinados grupos sociales.

En el presente estudio, se realizó un acercamiento a las cofradías del municipio con el objetivo de identificar los elementos identitarios que surgen y se desarrollan en la organización y celebración de la cofradía.

El artículo abarca brevemente el marco histórico en el cual surgieron las cofradías, posteriormente, se contextualiza la investigación en el marco teórico de la antropología simbólica y finalmente, se conoce a través de los protagonistas los resultados de dicho proyecto.

Izalco, la historia de dos pueblos

Izalco, es un municipio del departamento de Sonsonate. Su nombre proviene de la palabra nahuatl “Ytzcalco”, que etimológicamente significa ‘la ciudad de las casas de obsidiana’ (Lardé y Larín, 2000).

En los primeros años de la colonia, Izalco o “Ytzcalco” como era conocido por los españoles, era un solo pueblo. Para finales del siglo XVI y por influencia de la Iglesia paso a llamarse Asunción Izalco, obteniendo el título de Villa en 1580 dado por el rey de España Felipe Segundo (Leiva Masin, 2000). Sin embargo, en 1716 éste se dividió en Dolores y Asunción de Izalco. La decisión de esta división fue tomada por la Iglesia Católica, con el argumento de que Asunción Izalco estaba sobrepoblada. Dolores Izalco se declaró oficialmente pueblo en 1719, con la erección de su propia iglesia en tiempos del obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo (Leiva Cea, 2007). Dicha Iglesia fue la primera estructura que reveló la diferenciación social entre ambos pueblos.

En 1824, tras emitirse la primera Constitución Política de El Salvador, los pueblos de Dolores y Asunción de Izalco se incluyeron en el distrito y departamento de Sonsonate. Ambos pueblos habían permanecido separados legal y socioculturalmente desde su fundación hasta que, en 1838 por Decreto Legislativo se fusionaron en uno solo (Lardé y Larín, 2000). El desagrado que provocó dicha unión, generó que en 1853 vecinos de Asunción Izalco solicitaran a las Cámaras Legislativas la creación de una municipalidad propia, argumentando que la unión con Dolores Izalco les era perjudicial. Tras una serie de indagaciones, el Órgano Ejecutivo Nacional acordó separar a los dos pueblos nuevamente (Larde y Larín, 2000). Tal decisión fue bien recibida por la comunidad que al verse separada nuevamente se llenó de satisfacción.

Sin embargo, poco fue el tiempo que duro esta separación ya que, el 7 de febrero de 1862 se emitió el Decreto Senatorial en el cual se estableció que las villas de Dolores Izalco y Asunción Izalco se elevaran conjuntamente a la categoría de ciudad, siendo dirigidas por una misma municipalidad. El 18 de febrero de 1869 en la administración del Presidente Francisco Dueñas, se reforzó por decreto legislativo la unión de los dos pueblos en un solo gobierno municipal (Lardé y Larín, 2000) . En la actualidad, ambos pueblos conforman la ciudad de Izalco, si bien es cierto, al principio dicha unión generaba pugnas entre sus habitantes, con el pasar de los años la confrontación ha perdido fuerza dando paso a la armonía.

Las cofradías: Una estructura social y religiosa de la Colonia

Las cofradías surgieron en Europa como una institución que además de cumplir con objetivos religiosos, tenían funciones de socorro. En la Nueva España, las primeras cofradías fueron creadas por los religiosos franciscanos que se establecieron en la región,

unas estaban compuesta por españoles, pero otras, por los indígenas de la zona. Las cofradías compuestas por indígenas tenían la labor de promover la celebridad del santo y mejorar el control hacia los indígenas ampliando la cristianización (Leiva Masin, 2011). En las cofradías se proporcionaba amorosamente la doctrina cristiana, se alentaba a la caridad y se concedían indulgencias. “Pero fueron la devoción a los santos y a sus fiestas, muy encajadas con la costumbre y calendario indígenas, lo que llamaron más poderosamente la atención de los conquistados” (Montes, 1977), que, guiados por la motivación aceptaron finalmente la religión cristiana.

Por otra parte, Leiva Masin (2011), afirma que las cofradías además de permitir la creación de una nueva estructura social y religiosa, garantizaba un ambiente de seguridad y un sentimiento activo de identidad colectiva. Esta forma de integración y reunión social mantuvo las tradiciones indígenas en el seno de un proceso de asimilación de una nueva cultura y una nueva economía (Montes, 1977).

Para Santiago Montes (1977), las cofradías constituyeron:

Una sociedad o asociación civil de socorro mutuo organizada y constituida a la sombra de la Iglesia (...) que tenía por fines: a) la reunión de sus miembros bajo un mismo sentimiento de piedad para rezar a Dios y pedir por el bien moral y material de los vivos y el bienestar eterno de los muertos; b) fomentar el culto religioso honrando a los Santos Patronos y participando en las solemnidades y ceremonias señaladas; y c) el establecimiento de instituciones de beneficencia pública a socorrer a los compañeros o cofrades menesterosos, ancianos, enfermos o lisiados.

Paralelo a la institución de las cofradías surgieron los guachivales, éstos eran cofradías informales que si bien, habían sido fomentadas por los religiosos regulares no contaban con una constitución legal (Escalante Arce, 1992) Asimismo, eran de naturaleza individual o privada, carecían de erección canónica y se regían principalmente por la costumbre (Montes, 1977).

Cortés y Larraz tras su visita por las provincias, se escandalizó al presenciar la organización de cofradías y guachivales, según su percepción dichas fiestas se realizaban con la mera intención de comer hasta la saciedad, beber hasta la borrachera y bailar hasta el cansancio. Sin embargo, lejos de llevarlos a considerar sus faltas y pecados, las cofradías les hacían sentirse amparados, consolados y solidarios alrededor de una imagen que respetaban y veneraban porque jamás despreciaría a los pobres indios, sino al contrario, se alegraba que ellos en la fiesta estuviesen felices y despreocupados (Escalante Arce, 1992).

En la actualidad, Izalco es considerado como el municipio donde existen más cofradías, celebrándose un aproximado de treinta y ocho anualmente. De estas, solamente veintidós son consideradas por la población como cofradías tradicionales.

Según el Reglamento Interno de la Alcaldía del Común de Asunción Itzalco, las veintidós cofradías tradicionales se dividen de la siguiente manera:

Tabla 1

Mesas altares mayores y menores que pertenecen al orden comunal

Asunción Izalco		Dolores Izalco	
Mesa Altar	Fecha	Mesa Altar	Fecha
San Sebastián Mártir	19-21 de enero	Jesús Nazareno	Cuaresma y Semana Santa
Jesucito	Cuaresma / Día móvil	San Gregorio Magno	11-12 de marzo
Padre eterno	Día de la Santísima trinidad	Justo Juez	Jueves Santo
San Juan Bautista	23-24 de junio	Nuestro Amo Santísimo	Día de Corpus Christi
María Asunción de Agosto	8, 15 y 16 de agosto	San Nicolas de Tolentino	9-10 de septiembre
Santa Rosa de Lima	28-29 de agosto	Virgen de los Dolores	14 y 15 de septiembre
San Miguel Arcángel	28 y 29 de septiembre	Santa Teresa de Jesús	14 y 15 de octubre
San Francisco de Asís	03 y 04 de octubre	Santa Barbara	4 de diciembre
San Diego de Alcalá	11 y 12 de noviembre	Virgen de Concepción	7-9 de diciembre
Virgen de los Remedios	9-15 de noviembre	Santa Lucia	12 y 13 de diciembre
Virgen de Belén	23-25 de diciembre	Niño Dios de los Inocentes	27 al 29 de diciembre

Según lo expuesto por la Alcaldía del Común, se presentan las 22 mesas altares mayores y menores. Siendo las mesas altares mayores: Padre Eterno, María Asunción, Virgen de los Remedios y Jesús Nazareno. Elaboración propia.

El símbolo en el contexto de las cofradías

Para Cassirer (citado en Vallverdú Vallverdú, 2008), el símbolo es una categoría cultural que establece las diferencias entre los seres humanos y los animales, mientras estos últimos se adaptan directamente a su entorno físico, los seres humanos tienen entre su entorno y ellos mismos un universo simbólico que está formado por el lenguaje, el mito, el arte y la religión. El ser humano, necesita de las fuentes simbólicas para orientarse en la sociedad (Geertz, 1973).

En este estudio, se hizo uso de la definición empleada por Geertz, según la cual, símbolo es "todo objeto, acto, suceso, cualidad o relación que sirve de vehículo de una concepción, donde la concepción es el significado del símbolo". Tales como las imágenes, las creencias, la organización, los rituales, etc., pues estos son los que inducen al individuo a un determinado sistema cultural.

El ser humano desde siempre se ha apoyado en los símbolos (materiales y visibles) para representar sus ideas (invisibles) y comunicarlas más allá de lo permitido por el lenguaje. Un símbolo muestra y oculta lo que el individuo quiere expresar (Vallverdú Vallverdú, 2008). Mediante los símbolos los seres humanos pueden expresar valores,

éste constituye la herramienta fundamental del pensamiento y es la válvula reguladora de la experiencia. Los símbolos estructurados hacen posible la comunicación (Douglas, 1988).

El símbolo en la cultura sirve para explorar un mundo desconocido, sin embargo, la característica principal es la de evocar significados mucho más profundos que las palabras mismas y funcionan además como una fuerza unificadora, por otra parte, “los símbolos están asociados a intereses humanos que les otorgan significados al usarlos” (Chihu y López, 2001).

En las cofradías, los símbolos giran en torno a la celebración de los santos patronos. Dichas celebraciones, promueven el desarrollo de una identidad religiosa en los participantes, que se construye a partir de las vivencias colectivas e individuales, las cuales al mismo tiempo, reafirman la permanencia dentro de las cofradías. Los elementos que surgen en las cofradías son la cosmovisión sincrética heredada por sus antepasados; experiencias mágico-religiosas relacionadas con las imágenes de los santos, que se manifiestan a raíz de un reconocimiento de humanidad de lo inanimado que permite una conexión entre lo humano y lo divino; y, finalmente, el sentimiento de unión y apoyo entre la colectividad.

Según Geertz (1973), la cultura evidencia “un patrón históricamente transmitido de significados incorporados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento para, y actitudes hacia, la vida”. Asimismo, los sistemas simbólicos son adquiridos o superpuestos a la naturaleza propia que surge de un fenómeno social en una determinada sociedad, a lo que Geertz (1973) denomina “fuente de información.”

En la actualidad, las cofradías son consideradas como tradiciones ancestrales que debido a la gran devoción de sus miembros sobreviven al paso del tiempo. Según Mejía (Citado en Erquicia & Herrera, 2010), las cofradías son la única institución formal que preserva:

a) Una forma de organización jerárquica tradicional indígena. b) Costumbres tradicionales, tales como: instrumentos musicales, danzas figuradas, comidas y bebidas típicas. c) Artesanías específicas. d) Bienes de importancia histórica y artística, como máscaras e imágenes, de propiedad de la comunidad. e) Prácticas de reciprocidad, solidaridad, cooperación entre sus miembros. f) Una fuerte determinación en preservar y transmitir a la nueva generación su sentido de identidad y sus valores.

La institución de las cofradías están cargadas de símbolos que sobreviven de generación en generación.

Método

En el proyecto de investigación se implementó el método cualitativo con enfoque etnográfico. Marcus y Fischer (citado en Kottak, 2011), definen la etnografía como un proceso de investigación en el cual el antropólogo observa, registra y se involucra en la vida de otra cultura a través del trabajo de campo, para posteriormente escribir un relato descriptivo sobre esta cultural.

En ese sentido, cabe mencionar, que para realizar la presente investigación fue indispensable realizar múltiples visitas al municipio durante un año, tiempo en el cual, se adquirió la confianza de la comunidad, se recolectó información a través de la observación participante en cofradías y finalmente, se hicieron entrevistas semiestructuradas a los participantes que cumplían con los criterios de selección previamente establecidos.

Tipo de estudio

El estudio es de tipo transversal, descriptivo y observacional .

Participantes

En el proceso de investigación se establecieron criterios de selección a través de los cuales se escogieron a los participantes. Es posible mencionar entre los criterios de inclusión: ser originario del municipio de Izalco, tener más de 25 años de edad, ser colaborador activo en la organización de las cofradías y, en el caso de los mayordomos, tener más de cinco años de experiencia como mayordomo.

En la investigación se contó con la colaboración de mayordomos y mayordomas, colaboradores activos y miembros de la Alcaldía del Común.

Resultados

1. Orígenes ancestrales de las cofradías

La función asociativa de toda cofradía, hay que entenderla a partir de los términos empleados en España a principios del siglo XVI, para analizar su trasplante a América. Si bien es cierto, el objetivo principal de implantar cofradías en América era fortalecer el trabajo de las parroquias que poco a poco se iban fundando, los nativos, en un determinado momento se limitaron a celebrar a su manera las fiestas según su calendario (Avelar, 2018).

Desde la perspectiva de Carlos Ama (2018), mayordomo de la Cofradía del Justo Juez, la población indígena de Izalco amoldo su calendario a las celebraciones impuestas por los conquistadores:

Bueno como (..) nos ilustraron los españoles verdad, como antes creíamos en el Dios Tlaloc, Dios del fuego y de la Tierra, así que como nosotros, en el mes de octubre estamos celebrando a San Francisco, ese día estuviéramos celebrando al Dios Tlaloc, o sea, hay como una máscara (...). Pero como se han enlazado cabal los días que se celebraban las cofradías así ha venido (...)

De la misma manera, Don Alonso García Quele (2018), mayordomo de las mesas altas mayores María Asunción y Padre Eterno, expresa:

La cofradía es de origen español porque en la antigüedad solo existían mayores y principales que ejercían las ceremonias indígenas y ejercían la función de hacer calendarios de tiempo entonces (...), en las cofradías los misioneros quisieron invadir la fe y vieron como un tesoro escondido las imágenes para que el indígena cayera en la trampa y se enamorara, como están hasta el día de hoy.

Asimismo, agrega:

Fíjese que los españoles fueron tan listos y tan inteligentes que a Nuestra Señora de la Asunción refleja la madre tierra, refleja la salida y la puesta del sol y la Virgen de los Remedios representa la señora de la medicina por eso es que esta con el pichel (...) ella refleja la medicina para los indígenas; el Nazareno, la redención y el Padre Eterno (...) representa al señor Quetzalcóatl, aquella deidad intocable, cuando vinieron los españoles dijeron que hay un Dios que se llama creador e hicieron el Padre Eterno pero para la cultura y la cosmovisión indígena es el señor Quetzalcóatl (García Quele, 2018).

Para la población indígena las cofradías constituyen una parte fundamental de sus raíces ancestrales, que si bien es cierto, fueron importadas por los conquistadores para dominar la fe de los nativos, tuvieron un papel muy significativo en la organización social de sus antepasados así como también, en la preservación de sus tradiciones. En palabras de Don Tito Reyes Pásin (2018), Ex-Alcalde del Común “hablar de cofradías, es hablar de pueblos originarios, de nuestras raíces y nuestras tradiciones, es hablar de nuestra historia”.

2. Elementos simbólicos en la organización de las cofradías

Las cofradías conforman un sistema cultural en el cual se hacen presentes una variabilidad de símbolos, desde la imagen del santo, hasta la decoración y ambientación de la casa donde se lleva a cabo la cofradía. Los mayordomos y colaboradores hacen énfasis en los símbolos que son más representativos.

Las imágenes de los santos, son en esencia, un símbolo de la fe y de la devoción de la población de Izalco. Muchas historias giran en torno a estas, las más sobresalientes son aquellas que relación a los santos con algún milagro.

Al respecto, Carlos Ama (2018), comenta sus experiencias como mayordomo de Justo Juez y Santa Cruz :

A la cofradía del Justo Juez, le llevan una gran fe las personas que tienen problemas, con sus cultivos, con su pareja, problemas con otra persona (...). A la Santa Cruz también le vienen a pedir por los cultivos, de hoy en mayo porque como estamos iniciando la fecha del invierno, el tres de mayo se supone que ya empiezan a caer las primeras lluvias, entonces ya muchas personas se acercan, que le vienen a dejar maíz...maíz de colores, habían otras personas que le vienen a dejar varios tipos de fruta, hasta verduras y todo eso, para que sus cultivos sean de prosperidad, que nada malo les suceda, que plagas, que el invierno este de acuerdo a sus cultivos que han sembrado, son los milagros que le piden a la Santa Cruz.

Para los mayordomos y los miembros de las cofradías, las imágenes de los santos tienen características humanas; ellas miran, sienten, comen, se enojan, regañan y sanan enfermedades. La mayordoma de la cofradía Santa Teresa de Jesús, Marta Moran (2018), comenta una de sus experiencias con la santa imagen:

(...) En la mañana nos levantamos tempranito y cuando vamos viendo los piccitos llenos de arena fresca, la arena bien fresquita. Se había ido al mar a bañarse, porque de aquí nadie, nadie, visitamos el mar y ella había amanecido con las zapatitas llenas de arena. Mire, cuando uno la ve a ella y (...) está llorando se le ve y se siente, si es algo que uno dice “la virgen esta triste, está llorando”, bien se le ven las lágrimas y hay días que bien se le ven alegres los ojos, los cachetios bien chapuditos. Nosotros así la vemos, pero nos hemos criado desde pequeñas, como hermanas.

Según Edgar Avelar (2018), no es nada extraño humanizar lo inanimado ya que la religiosidad popular mesoamericana, es producto del no abandono de las creencias ancestrales de nuestros pueblos.

Otros elementos simbólicos que son indispensables en la organización y ambientación de una cofradía son:

(...) La música, el café verdad, el pan de tusa, el traguito...eso es indispensable verdad, que sin trago no hay nada, no hay alegría verdad, las señoras están trabajando echándose su traguito, terminan sus labores y ya se quedan, tal vez hasta bailando verdad, ya con sus traguitos, así es que si, son cosas que no tiene que faltar en una cofradía. (...) También lo que es el picado de papel verdad, para adornar, ambientalizar, porque eso es muy importante en una cofradía. (Zetino, 2018).

La música y las bebidas embriagantes se convierten en elementos fundamentales; según la percepción de Miguel Ángel Zetino (2018), quien funge como fiscal de la Fiscalía Las Mariitas, la importancia de las bebidas embriagantes dentro de las cofradías tiene su origen en la colonia:

Los abuelos pues de por si siempre andaban con su traguito, pero ellos trataban la manera de asimilar verdad el sometimiento a través del alcohol, a través de ponerse borrachos ellos les estaban diciendo a la iglesia, que no estaban de acuerdo con eso, así que ellos siempre andaban ebrios digamos, el cura los regañaba y ellos decían no, no si yo así quiero andar (...) así es que los abuelos para olvidarse del sometimiento, entonces ellos se emborrachaban. Y ya eso pues se fue construyendo en una tradición o en una costumbre; en la cofradía donde no hay guaro no hay alegría, puede haber música, pero si no hay guaro nadie baila, así es que todo eso viene encadenado.

A través de estos elementos simbólicos los miembros de las cofradías construyen su identidad. La constante celebración de cofradías en el pueblo izalqueño reafirma este sentimiento identitario, el cual se hace visible durante la organización y celebración de una cofradía.

3. Colectividad, sentimiento de unión y apoyo que fortalece la identidad cultural de los miembros de las cofradías

Las cofradías del municipio de Izalco son organizaciones culturales que enfatizan las tradiciones de los lugareños así como también, el sentimiento religioso de la población. La unión es un elemento fundamental en la organización de una cofradía, ya que sin el apoyo de la comunidad, la celebración no sería posible.

Esteban Musto (2018) exmayordomo de la cofradía de San Gregorio y el Niño Pepe, recalca la importancia de las amistades para los mayordomos:

Tenía personas que desde el principio me daban la mano también para empezar, no económico, pero me iban a ayudar a realizar las cosas que iba a hacer, por lo menos la ramada, ir a traer todas las cosas que se iban a ocupar, y hacer limpieza en la casa para el asunto del nacimiento y salir con el Niño, no se me quedaban ellos, andaban ahí pegados. Les doy las gracias a ellos que pues sí, me daban ese apoyo también (...), ellos con su persona, con amor lo hacían de andar a la par conmigo ahí. Es importante tener amistades, para tener esa ayuda de las personas que le den la mano, (...) ellos ponen de su parte al andar a la par del mayordomo, eso es lo más importante que hay que tener uno como mayordomo, porque si uno es orgulloso, nadie lo sigue tampoco, orgulloso y tacaño dicen, entonces uno mismo retira a las personas también, en cambio

así no, por eso es que uno hay que ser bien amable con las personas, más que todo amigable con todos.

De la misma forma, Doña Marta Moran (2018), expresa que la ayuda que recibe de la comunidad es indispensable para la celebración de Santa Teresa de Jesús:

Hay que ser unido con la gente, tenemos la gente que a nosotros nos ayuda, les mandamos la cartita, y ya vienen con lo que les hemos pedido, viene leña, maíz, cuetes, la marimba, a veces les pedimos una hora o dos horas (...), todo eso, como una comunidad. (...) También, la unión, algunos traen con amor y uno no se fija si este no dio, o el bolito o a él por ser el más pobrecito no se le da, no, es para todo mundo, no se le anda viendo la cara, no, es para compartir y uno se siente bien.

Entre los miembros de las cofradías, existe un término que denota el vínculo que existe entre ellos. Se llaman entre sí “compadres” o “comadres”.

Para Don Tito Pásin (2018) el compadrazgo, surge “a través de los compromisos, (...) ellos me respetan como compadre y yo los respeto a ellos como compadres”, asimismo, agrega que el compadrazgo “dura toda la vida”.

Por otra parte, se diferencian dos formas tradicionales por las cuales surge el compadrazgo, Don Tito Pásin (2018) hace mención del martes de carnaval:

El de cascarnes del martes de carnaval, antes le daban más seriedad llevándole colación, así era mucho más formal el compadrazgo, entonces eso también hacia un enlace de ese tipo, yo tengo muchas comadres y compadres de cascarn también, nos respetamos también.

De igual forma, Delia González (2018), mayordoma de la cofradía de San Miguel Arcángel, recuerda la tradición que la llevo a entablar este vínculo:

Yo tuve comadres, de huevo y de paloma, de dulce, eran unas canastillas así de dulce, con palomita blanca, de dulcito, de ese blanco que venden, y esas se llaman “ahuachapanas”... y el martes de carnaval, ya llegaba alguien y le reventaba un cascarn en la cabeza, y había un respeto, ya hoy lo hacen solo por mantener la tradición, no lo hacen por respeto ni por nada, solo por mantener la tradición...

La unión y el apoyo mutuo, el respeto y el compromiso que surge en el colectivo que conforma las cofradías, es lo que hace posible la planificación, organización y celebración de una determinada cofradía. Sin el apoyo de la comunidad, el desarrollo de la festividad sería imposible.

Por otra parte, para muchos el compadrazgo es el resultado de una tradición que genera respeto mutuo entre aquellos que la desarrollan.

Consideraciones finales

Con los resultados de la investigación se pudo inferir lo siguiente:

- a) Pervive un sentimiento hacia las raíces indígenas que reafirma la identidad de los miembros de las cofradías.
- b) Si bien es cierto, las cofradías no constituyen una institución dependiente de la Iglesia Católica, el sentimiento religioso es esencial en el desarrollo de las mismas.
- c) Las cofradías son organizaciones sociales en las que la unión y el apoyo del colectivo es fundamental para el desarrollo de la celebración.
- d) La multiplicidad de símbolos que se manifiestan en las cofradías generan un complejo sistema cultural.

Referencias

- Ama, C. (5 de junio del 2018) "Perspectiva identitaria en el contexto de las cofradías". (G. Ordoñez, entrevistador).
- Avelar, E. (2018). Cofradías y guachivales. En Izalco Piadoso. Recuperado de <http://www.izalcopiadoso.net/escritos/cofradias.html>
- Chihu, A., y López, A. (2001). Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner. En *Argumentos*, 40, 137-152.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, España: Alianza Editorial
- Erquicia, H. & Herrera, M. (2010). Aproximación etnográfica al culto popular del hermano Macario en Izalco, Sonsonate, El Salvador. El Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador, Vicerrectoría de Investigación
- Escalante Arce, P. (1992). *Códice Sonsonate*. El Salvador: Dirección General de Publicaciones e Impresos.
- García Quele, A. (04 de agosto del 2018). " Experiencias de un mayordomo: las mesas altares de Izalco" (G. Ordoñez, entrevistador).
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa
- González, D. (20 de agosto del 2018). " La Mesa Altar de San Miguel Arcángel, una visión desde su mayordoma". (G. Ordoñez, entrevistador).
- Kottak, C. (2011) *Antropología Cultural*. México, D.F: Mcgraw-hill
- Lardé y Larín (2000). *El Salvador: Historia de sus pueblos, villas y ciudades*. San Salvador, El Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Leiva Cea, C. (2007) *El Rostro del sincretismo. Guía al plano místico de los antiguos Izalcos*. San Salvador, El Salvador: Dirección de publicaciones e impresos.
- Leiva Masin, J. (2011). *Los Izalcos: Testimonio de un indígena*. San Salvador, El Salvador: Editorial Universitaria.
- Montes, S. (1977). *Etnohistoria de El Salvador. El Guachival Centroamericano*. Tomo I. San Salvador, El Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones.
- Morán, M. (23 de julio del 2018). " La devoción dentro de las cofradías" (G. Ordoñez, entrevistador).
- Musto, E. (14 de septiembre del 2018). " Transmisión de un conocimiento ancestral". (G. Ordoñez, entrevistador).
- Pásin, T. (12 de junio del 2018) " La pasión de servir a la comunidad". (G. Ordoñez, entrevistador).
- Vallverdú Vallverdú, J. (2008). *Antropología Simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: Editorial UOC.
- Zetino, M. (15 de agosto 2018). "Las cofradías: una ventana a las tradiciones ancestrales" (G. Ordoñez, entrevistador).

Emprendedurismo Locales y su Relación con la Protección del Patrimonio Cultural y Natural Salvadoreño

¹ José Orión Castellón Frech
orionfrech.oc@gmail.com
Estudiante Utec

² José Leonardo Regalado Hernández
Leonardo.regalado@gmail.com
Estudiante Utec

³ Melissa Alejandra Zepeda Mayén
Estudiante Utec
melimayen@outlook.com

Resumen:

La presente investigación tiene como finalidad mostrar el campo del emprendedurismo de la comunidad de artesanos del municipio de Chalchuapa en el departamento de Santa Ana, y la relación que existe con la protección del Patrimonio Cultural y Natural salvadoreño, el enfoque se centra en la incidencia que tiene la productividad artesanal cerámica con motivos prehispánicos, en la difusión y conservación del patrimonio cultural arqueológico. El escrito propone analizar el emprendedurismo desde la óptica de la antropología económica, una de las áreas de reciente surgimiento, que enfoca las relaciones humanas en el marco de la producción económica y su historia.

Palabras claves: patrimonio, cultura, identidad, emprendedurismo, artesanos.

“Local Entrepreneurship and its Relationship with the Protection of the Cultural and Natural Heritage Salvadorane”

Abstrac :

The purpose of this research is to show the field of entrepreneurship of the community of artisans of the municipality of Chalchuapa in the department of Santa Ana, and the relationship that exists with the protection of the Salvadoran Cultural and Natural Heritage, the focus is on the incidence that It has ceramic handicraft productivity with pre-Hispanic motifs, in the dissemination and conservation of the archaeological cultural heritage. The paper proposes to analyze entrepreneurship from the perspective of economic anthropology, one of the areas of recent emergence, which focuses on human relations within the framework of economic production and its history.

Keywords: heritage, culture, identity, entrepreneurship, artisans.

¹Estudiante investigador de la Licenciatura en Arqueología

²Estudiante investigador de la Licenciatura en Arqueología

³Estudiante investigador de La Licenciatura en Arqueología

Corriente antropológica bajo la cual se analiza este fenómeno del emprendedurismo. El emprendedurismo se enmarca en un contexto económico que comprende conductas humanas basadas en valores o axiomas que los emprendedores al comenzar sus negocios toman como piedras fundamentales (Herrera Guerra, 2012).

Es objeto de estudio antropológico porque implica una interacción humana al dinamizar una economía de subsistencia, por lo que no puede explicarse solo desde la economía, sino también desde un enfoque holístico que logre una comprensión más cercana. Es por eso que se propone analizarlo desde la antropología económica, que enfoca las relaciones humanas en el marco de la producción económica sin abandonar la economía como ciencia (Quintana, 2004).

La economía estudia los modos de producción económica históricos definiendo un marco de interpretación reducido a la mera actividad de intercambio, distribución de riqueza y surgimiento de capital, lo que ha dado una reducida comprensión del ser humano, es decir, no explica las interacciones humanas, vitales para la conformación de la sociedad en la historia (Godelier, 1974; Quintana, 2004).

Los emprendedurismos locales son estudiados por la antropología económica, por poseer dos componentes: 1) la creación de nuevos servicios o procesos para generar mayores insumos económicos, y 2) la visión de valores humanos que escapan de las interpretaciones puramente economistas, valores como honestidad, honradez e incluso la conservación del patrimonio cultural (Godelier, 1974; Alonso & Fracchia, 2009; Amaru Maximiano, 2008; Valencia de Lara & Patlán Pérez, 2011).

La producción artesanal como parte del patrimonio cultural tangible y mueble.

La producción cerámica es una labor que forma parte de la producción cultural de la época prehispánica. Está constituida por métodos de manufactura con materiales de procedencia local o foránea (arcillas, pigmentos orgánicos e inorgánicos). El uso de estos objetos fue destinado a dos aspectos primordiales dentro de la cosmovisión indígena, un uso de carácter ceremonial y otro doméstico. Cada una de ellas tuvo una variación en cuanto a su elaboración artística, reflejada en aspectos estéticos y morfológicos (Heléne, 1992).

La Cerámica Arqueológica

La cerámica arqueológica constituye un valioso indicador de temporalidad y espacialidad para los arqueólogos para quienes constituye una ventana al pasado, por medio de la cual pueden observar las antiguas técnicas de producción y decoración, así como contextos de uso.

Desde el surgimiento de la alfarería, la cerámica ha acompañado al ser humano. Su invención implicó la transformación físico química de un material plástico: la arcilla, en otro duro mediante la acción del fuego. Constituye la primera utilización consciente de una transformación química (Childe, 1996).

La cerámica solucionó problemas cotidianos (almacenamiento de granos y preparación de alimentos) con el incremento de la variedad de productos consumibles e importantes beneficios para la salud. Además, motivó el espíritu creativo con el desarrollo de diversas técnicas y motivos ornamentales. (Ibíd., 1996)

Emprendedurismo en El Salvador.

A principios del s. XX la industria crece en el país bajo el modelo Fordiano (Recinos, 2001) así que toda entidad empresarial fuera de este modelo no era considerada formal

(Ibíd., 2018), esto incluía a la producción artesanal realizada con antiguas técnicas manufactureras.

Los emprendedurismo son reconocidos en los 70 gracias a la recomendación de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de apoyar a las PYMES, pero la producción artesanal sigue marginada (Recinos, 2001).

Para los años de la guerra, 1980 – 1991, las PYMES fueron un salvavidas ante la precariedad económica poblacional, logrando ser punto de desarrollo sobre todo para mejorar las condiciones de vida del campesinado (Recinos, 2001).

En 1989 la derecha triunfante volvió el mercado nacional neoliberalista privatizando instituciones estatales que ofrecían servicios al consumidor, las PYMES continúan marginadas por la política monetaria conservadora y la inseguridad social del conflicto armado (Recinos, 2001). A mediados de los 90 crecen las PYMES gracias al clima favorable de los Acuerdos de Paz. En 1996 el Estado creó el Consejo Nacional de la Micro y Pequeña Empresa, Conamype con la visión de impulsar la creación de PYMES que dinamizarán la estancada economía salvadoreña (Lindo Fuentes, 2015; Recinos, 2001; CONAMYPE, 2018).

El emprendedurismo artesanal.

Actualmente las PYMES que producen artesanías con un valor agregado (identidad, pertenencia y creatividad) comienzan a cobrar relieve debido al creciente número de migrantes salvadoreños a Estados Unidos quienes revaloran las artesanías como referente de identitarios. Muchos salvadoreños abren negocios locales en las cercanías de sitios arqueológicos para ofrecer servicios culinarios y artesanales vinculándose con el patrimonio local (Rivas, Mata, Valencia, & Hernández, 2005). Pero no toda la población se siente vinculada a este, las comunidades más alejadas de los polos de desarrollo no mejoran su economía debido a la falta de políticas de desarrollo local (Ibíd., 2005).

La mayoría de estos negocios son pequeños talleres familiares en donde el conocimiento es transmitido oral y empíricamente. Esto genera una dinámica interna de rivalidad, ya que muchos de los miembros se deciden independizan para obtener mayores ingresos económicos y buscar nuevos mercados más provechosos (Villalta, 2018).

Hoy, el artesano sigue teniendo una precaria economía, más de supervivencia que de hacer dinero; sin incentivos financieros ni técnicos por parte de la sociedad. El sector artesanal es uno de los más golpeados por la actual situación económica (Almeida, 2011; Lindo Fuentes, 2015), no solamente porque tenga escasas oportunidades, sino porque su producto sigue siendo mal visto por otros sectores sociales (Villalta, 2018).

Método y proceso de investigación

Dentro de la presente investigación se recurrió a la utilización de una metodología etnográfica dentro de la cual se realizó una descripción de la situación actual de la comunidad artesana del municipio de Chalchuapa, de igual manera la forma en que la elaboración de cerámica con imitación prehispánica contribuye a la protección del patrimonio cultural arqueológico y es efectiva como alternativa de emprendedurismo dentro de la producción

y comercio mercantil.

Enfocándose así en un método cualitativo, dentro del cual se describe todo el proceso de elaboración y manufactura de la reproducción de tipologías cerámicas con temática prehispánica. Para la obtención de datos se hizo uso de la técnica de la entrevista semiestructurada fue posible tener un acercamiento y conocer la situación actual de la comunidad artesanal del municipio de Chalchuapa y de especialistas relacionados al fenómeno a investigar como: antropólogos, artistas y expertos dentro del campo laboral, lo cual permitió tener realizar un enfoque desde distintas perspectivas.

La presente investigación constó de tres etapas, la primera de ella consistió en la consulta y recopilación de fuentes documentales, las cuales fueron fundamentales para la elaboración de un marco histórico-referencial, al igual un marco teórico-conceptual, dentro de los cuales se expusieron posturas y antecedentes históricos acerca del emprendedurismo y la producción artesanal, además de conceptos básicos y corrientes antropológicas respecto al fenómeno a estudiar.

Durante la segunda etapa se estableció contacto con informantes clave y se realizaron entrevistas para identificar distintas percepciones y responder principales interrogantes acerca del fenómeno a investigar. Con el fin de conocer lo métodos y técnicas de producción mercantil de la cerámica con temática prehispánica como una alternativa de emprendedurismo y su influencia dentro de la protección del patrimonio arqueológico nacional. Se realizaron visitas a los siguientes sitios: Museo Nacional de Antropología “David J. Guzmán” departamento de Restauración y al departamento de Patrimonio Cultural, CONAMYPE, ministerio de cultura y visitas in situ al municipio de Chalchuapa.

Los requerimientos para los informantes claves fueron: pertenecer a la comunidad de artesanos del municipio de Chalchuapa o ser comerciantes locales que pertenezcan a la comunidad de emprendedores, especialistas o expertos que se encuentren involucrados dentro del campo laboral del comercio o la producción mercantil con temática prehispánica, relacionados al tema de emprendedurismo, patrimonio y producción cerámica.

Durante el proceso de investigación se identificó una comunidad que es de suma relevancia en cuanto a la obtención de información necesaria para realización de la investigación la comunidad de “San Juan El Espino”, sin embargo debido a causas de riesgo se dificultó la accesibilidad al lugar..

Para la realización de los instrumentos de investigación se recurrió a la elaboración de una matriz de congruencia, la cual permitió una selección e identificación de interrogantes que necesarias para la guía de entrevistas y grupos focales.

Con las técnicas etnográficas implementadas se pretendió conocer, identificar e indagar a primera instancia la situación actual de la comunidad artesanal del municipio de Chalchuapa, la producción de cerámica prehispánica como método de emprendedurismo local y su influencia construcción de una identidad cultural, de igual manera la percepción de especialistas y la obtención de diversos puntos de vista.

Finalmente durante la última etapa del proceso de investigación, se realizó una sistematización e interpretación de los resultados alcanzados. La información obtenida por medio de una recolección de entrevistas, historias de vida y observación participante a comerciantes, artesanos y especialista, se analizó con el fin de identificar como alternativa del emprendedurismo local la demanda comercial que hay sobre la producción de cerámica con temática prehispánica y de igual manera su influencia sobre la conservación y pro-

tección del patrimonio cultural y natural salvadoreño, por medio de ello fue posible dar respuesta a la problemática a investigar.

Resultados

1. Desarrollo Artesanal de cerámica con motivos prehispánicos en El Salvador

Existen especialistas o entes encargadas de apoyar los emprendimientos de artesanos en el país, con el propósito de crear en estas comunidades ideas novedosas que les permitan insertarse en el mercado, para Henry Sermeño licenciado en artes plásticas, restaurador y ceramista del Museo Nacional de Antropología Dr. David J Guzmán (MUNA), considera lo siguiente:

La gente que está aprendiendo nuevas técnicas como esta, en el mercado están innovando quizá son de los únicos que están empleando la técnica de aplicación de engobe, verdad [...] ellos comenzaron con cosas así como máscaras y cabezas de jaguar, cositas así, hoy ya están presentando algo nuevo...

En la zona de Chalchuapa si se hace, de alguna forma creo que la gente ha de comprar más cuando es un tipo cerámico que no lo veo así como una simple "ollita" medio lisa, pero si ya lo ven con decoración, que le han aplicado algún engobe a la gente le atrae más lo compra [...] están beneficiando al emprendedor en ese caso o artesano al que se lo compró (Sermeño, 2018).

Por otra parte el desarrollo artesanal de cerámica con motivos prehispánicos en el país, se destacan en algunos cantones del territorio, por ejemplo según lo expone don Oscar Ramos, actual comerciante de la zona arqueológica de Chalchuapa, existen aún algunos artesanos que mantienen esa tradición familiar de elaborar artesanías con temáticas meramente arqueológica, como oficios o productividad comercial, comenta lo siguiente:

Los artesanos están en un cantón ya murieron los propios, han quedado hijos algunos otros por ahí, más que todo los hijos son los que trabajan en eso.

Es en un cantón que se llama El Saral en San Juan El Espino, muchas veces no les pueden dar explicación de cómo es el proceso, porque ellos están aburridos de explicar y no les consumen nada [...] técnica, técnica no tienen, ellos lo van armando, porque ellos no ocupan molde.

Las artesanías nosotros la compramos, se hace por medio de pedidos, el cliente dice como lo quiere, ya le decimos nosotros denos una parte y ya vamos a donde las hacen, donde los artesanos (Ramos, 2018).

2. Transmisión de técnicas para la elaboración de réplicas con motivos prehispánicos en Chalchuapa.

Instituciones como CONAMYPE están apostando mucho en relacionarse con comunidades de artesanos en el país, para transmitirles técnicas, patrocinar sus pequeñas ideas de negocio y registrar documentalmente lo que se está haciendo por parte de estos grupos. Danilo Villalta Jefe centro del CEDART CONAMYPE es un ente que asesora a comunidades de artesanos que producen cerámica con motivos prehispánicos, según la entrevista ejecutada por los investigadores expresa lo siguiente:

Sí, he trabajado con ellos, vaya... Es un proceso bastante lento, primero porque hay una sobre saturación en un sitio que no tienen mayor movimiento, a eso súmalo el decaimiento en los procesos de calidad de la reproducción porque cuando uno visita los talleres son deplorables en el sentido en que están con el molde, del molde, del molde [...] luego la dificultad de innovación, hay ciertos tipos de diseños que ya están sobre saturados porque el artesano no quiere variar o simplemente no puede [...]

Además el artesano no vive exclusivamente de esto, hacer estas piezas realmente es una arte nativa más de la economía familiar, se dedican a la agricultura, a la ganadería y se dedican también a la comercialización [...] es una economía dinámica a partir de la necesidad [...] entonces vos le pones empeño a lo que te resuelve más económicamente y como este tipo de producto no necesariamente se mueve un montón por consiguiente esto forma parte del decaimiento deliberadamente en el procesos, eso es lo que ocurre (Villalta, 2018).



Ilustración 3: San Juan El Espino; artesana en proceso de elaboración cerámica, fotografía tomada de Catalogo de Comunidades Artesanales de El Salvador, cortesía de CONAMYPE.

La transmisión de técnicas para la elaboración de réplicas con motivos prehispánicos también se da generación en generación, es decir que entre familias van enseñando a cómo crear estos productos y posteriormente comercializarlos, para el caso de la señora María Elena Murillo, vendedora informal del Municipio de Chalchuapa, expresa que: *Hay unas que las hacemos y otras las compramos, vaya por lo menos los collares hay unos que los compramos y otros que los hacemos* Y si hablamos de la cerámica, en la artesanía de estilo cerámico, *hay unas que las hacemos nosotros y otras que las hace la familia, todo en familia, esto es de mis primos, ellos lo hacen también (Murillo).*



Ilustración 4: Entrevista a la propietaria María Elena Mártir actual artesana y comerciante informal del municipio de Chalchuapa. Fotografía tomada por la estudiante de arqueología, Melissa Mayén, 22 de abril del 2018

3. El emprendedurismo artesanal como factor de desarrollo socio cultural

En El Salvador el emprendedurismo artesanal mantiene una relación en cuanto a constructos sociales, identidad cultural, replica de tradiciones o representaciones iconográficas de una comunidad en específico. En el caso del municipio de Chalchuapa muchos de los grupos de artesanos muestran su elaboración artesanal por medio de una transmisión de conocimientos tradicionales, esto según la observación etnográfica realizada por el equipo investigador.

Astrid Francia, antropóloga del departamento de patrimonio inmaterial, del Ministerio de Cultura, sostiene la importancia socio-cultural que existe dentro del fenómeno del emprendedurismo local.

Considero que sí, y primero más que protección es una sensibilización por medio de la artesanía, en este caso si hablamos de la artesanía de Chalchuapa [...] afuera de Tazumal el turista encuentra todas las ventas de artesanías y empieza a ver y pensar “ah, así eran antes” y le empieza a preguntar a los artesanos [...] cuando el artesano empieza a explicar que representa para ellos, se va creando una identidad comunitaria.

Diferente es cuando los artesanos están vendiendo piezas que son originales, y tienden a decir “mire nosotros lo encontramos haciendo un pozo en la casa” y las venden o cuando dicen que las han encontrado y empiezan hacerlas iguales, no por la esencia cultural que tiene sino que por querer pasarlas por originales. Entonces ahí considero que la protección del patrimonio cultural no se está cumpliendo (Francia, 2018).

El desarrollo de una comunidad se puede constatar a partir de los testimonios de la gente que vive, nace y transmite su identidad cultural por años y años, la señora Élica Jaime comerciante de artesanías, negocio propio en el municipio de Chalchuapa, expresa que tanto el producir artesanías con motivos prehispánicos, tiene importancia en la comunidad.

Sí porque entonces nunca se acaba pues, sí porque si se siguen haciendo eso perdura pues con los dioses así como Xipe Totec, el dios de la primavera que está en todas partes, ese es un dios de la primavera, está aquí, está allá, está en todas partes, y allí está que perdura, el dios del maíz, el gran jaguar todo

eso.

Sí tienen una importancia, para los turistas más que todo. Para nosotros porque aquí nos hemos criado, antes nos subíamos a la pirámide, un gran cipotero que se subía, pero hoy ya no dejan pasar allí, entonces nosotros quedamos aislados pues de este Tazumal, pero sí nos sentimos orgullosos de vivir enfrente del Tazumal, porque no hay otro igual, este es un templo ¡Nosotros nos sentimos identificados!(Jaime, 2018).



Ilustración 7: entrevista a la propietaria Elida comerciante local del municipio de Chalchuapa. Fotografía tomada por egresada en arqueología: Krishnangi Carrillo, 22 de abril del 2018

4. El Emprendedurismo Artesanal y El Patrimonio Cultural ¿alternativa de protección o degradación?

A partir de la observación participante realizada en el Municipio de Chalchuapa y bajo entrevistas ejecutadas podría considerarse que el emprendedurismo más que ser una alternativa de protección, es una actividad que destruye, altera y hasta degrada el patrimonio cultural, expresado también por entes relacionadas a estas actividades.

Mire el asunto es, este, como le digo el turista lo que hace es traer el celular, tomar foto, y llevarse nuestra cultura, quieren entrara a tomar fotos y yo les digo sino me compran no tomen fotos, dicen ¡este viejo orgulloso!, no es que sea orgulloso ahí se llevan todo mi patrimonio [...] ahora nosotros no sacamos todo para que los otros no manden hacer las mismas cosas [...] tratamos de engañar a los turistas como dicen, le decimos que es jade y no es jade es mármol (Ramos, 2018).

Si relacionamos lo que expresa el ceramista y restaurador del MUNA, con lo planteado por el señor Ramos, se identifica a una similitud que el comercializar estos productos descontroladamente, trae consigo daños irreparables al patrimonio cultural, según Sermeño se puede degradar el patrimonio cultural arqueológico de la siguiente manera:

Afectando totalmente no, solamente que se esté vendiendo afuera de los sitios arqueológicos o que se estén vendiendo las piezas originales, de esta manera si afectaría porque se está invadiendo, o fundamentando un saqueo, así como sucede actualmente en Chalchuapa, en Tazumal, hay ventas en las que tiene pequeños fragmentos de piezas prehispánicas o fragmentos de obsidiana, que uno piensa ¡Dios! ¿Pero cómo se la quitó?.

Porque la gente en su inconsciente sabe que por ser original vale más, pero igual sabe que quiere comer [...] eso es toda una problemática.

El problema es de concientización, la gente lo que quiere es comer, y entonces si se venden estos objetos afuera de los sitios arqueológicos si se está afectando el sitio arqueológico por saqueo, y este producto no sabemos quién se lo lleva, si va para afuera de país [...] prácticamente se perdió, de esa manera si se afecta (Sermeño, 2018).

5. Chalchuapa, Productividad Artesanal y los Procesos de Construcción de la Identidad Cultural.

La productividad artesanal está totalmente ligada con actividades socio económicas y a su vez con procesos de construcción de la identidad cultural, para Francia el principal factor que impulsa a los artesanos a comercializar estas replicas se desprende la necesidad económica que presenta el país, y expresa lo siguiente:

Considero que de hecho las amenazas actuales en cuanto a lo laboral, lo económico y lo social eso los ha llevado a que ellos generen su propio producto porque no han encontrado otra forma de subsistir, ahorita es difícil encontrar trabajo, su actividad de sustento es sin duda el emprendedurismo como una alternativa de crear un producto innovador, que para ellos es una puerta de escape.

Entonces si sostengo que los problemas económicos-sociales son los que llevan a una persona a ser emprendedor. Se observa en El Salvador y otros países del mundo (Francia, 2018).

Por otra parte en el campo de la producción artesanal de Chalchuapa es determinante destacar que relación se identifica entre la productividad y la construcción de una identidad cultural, Villalta sostiene lo siguiente:

Yo creo que la acción a desarrollar en este rubro tienen que ser multifacética la primera es evitar un error que en muchos programas se han dado, que es generar demanda en la capacidad de surtirlos que eso es uno de los principales problemas que se tiene, entonces hay que comenzar por generar o hacer un diagnóstico de las realidades de cada una de estas comunidades para ver de qué manera se pueden dinamizar los procesos de producción sin descontextualizar o generar un daño dentro del proceso,

Eso se vuelve una discusión en la dicotomía dentro de las realidades de las comunidades bajo la óptica de los modelos académicos porque hay muchos arqueólogos y antropólogos porque ellos lo quieren estudiar quieren que toda la vida pase así, pero no necesariamente el artesano o la persona tiene que estar así, porque los primero artesanos de este país son las de las comunidades de los pueblos originarios, de eso estamos claros (Villalta. 2018).

A partir de la investigación realizada se concluye que el emprendedurismo local de artesanos del municipio de Chalchuapa mas que ser una alternativa de subsistencia es un medio de resguardo de tradiciones culturales, es decir que muchos artesanos realizan estas actividades por ser una construcción cultural, una costumbre, una actividad que los identifica.

Conclusiones

La relación que existe entre el emprendedurismo local y la protección del patrimonio cultural evidentemente no es transparente pues se convierte en más que una protección al patrimonio es una difusión de lo poco que se conoce de patrimonio cultural. La alternativa de comercializar artesanía con temática prehispánica, permite transmitir a la población una difusión cultural, pero al comercializar vestigios auténticos la protección del patrimonio en este caso arqueológico se está alterando, dejando un defisis para la interpretación de la arqueología a nivel nacional.

Se concluye que la falta de especialistas y apoyo de instituciones que respalden a estos grupos de comunidades artesanales, está incidiendo en la poca promoción y difusión que reciben, provocando que en su mayoría no se registren los procesos de construcción de identidad cultural que reflejan los artesanos a través de sus productos.

Como ultima conclusión se considera que la corriente antropológica económica de los artesanos de Chalchuapa, está decayendo cada vez más, primero porque según lo expresan los comerciantes la competencia de productos innovadores está siendo la principal amenaza y por otra parte los pocos turistas que llegan a la localidad, ya no ven como opción adquirir un producto cerámico, más bien se conforman con fotografiar los estilos sin apoyar de ninguna manera a los emprendedores.

A raíz de todas estas causas, tanto sociales, culturales y económicas, se considera pertinente una continuidad en la investigación y una búsqueda de gestión de mejores oportunidades de difusión y de preparación técnica para los artesanos.

Referencias

- Alonso, C., & Fracchia, E. L. (2009). El emprendedor schumpeteriano. Aportes a la teoría económica moderna. Buenos Aires: Asociación Argentina de Economía Política.
- Amaru Maximiano, A. C. (2008). Administración para emprendedores. México D. F.: Pearson Educación de México.
- Childe, G. v. (1996). LOS ORIGENES DE LA CIVILIZACIÓN. México: Fondo de la Cultura .
- CONAMYPE, M. d. (2011). ESTRATEGIA INTEGRAL DE DESARROLLO ARTESANAL EN EL SALVADOR. San Salvador: Fondo Especial de los Recursos Provenientes de la Privatización de ANTEL, FANTEL.
- Discurso de Carmen Naranjo. (1976). Primer Congreso de Antropología y de la Defensa del Patrimonio Cultural de America Cerntral. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Godelier, M. (1974). Antropología Económica. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Heléne, B. M. (1992). NORMAS PARA LA DESCRIPCIÓN DE VASIJAS CERÁMICAS. México.
- Henríquez, V. M. (1993). Telares de palanca en El Salvador. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Herrera Guerra, C. E. (2012). Una investigación del emprendimiento, caracterización del emprendedor. Económicas CUC, 191 - 2004.
- Hoyo, S. N. (2015). LA ARTESANÍA COMO INDUSTRIA CULTURAL: DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES. Bogota, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Jaime, É. (22 de abril de 2018). (M. Mayén, O. Castellón, & L. Regalado, Entrevistadores)
- Quintana, R. (2004). Antropología y economía: el “economismo” como cultura. Cuadernos FH y CS, 177 - 205.
- Recinos, I. E. (septiembre de 2001). Repositorio Internacional Universidad de El Salvador. Obtenido de ri.ues.edu.sv/1017/1//El_apoyo_del_Estado_a_las_MYPES_de_E.S...pdf
- Rivas, R., Mata, I., Valencia, R., & Hernández, G. M. (2005). Deseo local y patrimonio histórico en Suchitoto. San Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador.
- ¿Qué es patrimonio cultural? (S/f). 4.
- Valencia de Lara, P., & Patlán Pérez, J. (2011). El empresario innovador y su relación con el desarrollo. Tec Empresarial, 21 - 27.
- Villalta, D. (8 de mayo de 2018). emprendedurismos locales y desarrollo artesanal. (L. Regalado, Entrevistador)

Las vendedoras ambulantes del Centro Histórico de Tegucigalpa y Comayagüela y el derecho al trabajo

Lara Divina Bohórquez Alvarenga¹

Abstract.

A raíz de la crisis financiera internacional y la crisis política nacional se perdieron miles de puestos de trabajo, y muchos de los afectados pasaron a integrar la economía informal, que terminan siendo 7 de cada 10 ocupados (Madero, 2016).

El centro histórico de Tegucigalpa y Comayagüela es donde se concentran los mayores porcentajes de vendedoras ambulantes, razón por la cual se investigó, con el objetivo de “analizar el conflicto existente entre las vendedoras ambulantes y las autoridades municipales en el área del Centro Histórico de Tegucigalpa y Comayagüela, con énfasis en el derecho al trabajo”.

Durante el proceso investigativo se identificaron las violaciones de los derechos humanos, la discriminación y la violencia contra las vendedoras ambulantes por parte de las autoridades municipales, quienes se justifican con un discurso de conservación y protección del Monumento Nacional. El estudio se aproxima a la descripción del contexto, sustentada en las estadísticas sobre la situación del empleo en la región y en el país, y en los instrumentos legales que intentan regular el comercio informal. La investigación recoge mediante datos cualitativos, las subjetividades, procesos y acciones de la vida cotidiana de las mujeres, las que fueron abordadas con entrevistas focalizadas y conversaciones habituales.

Las mujeres vendedoras ambulantes, en su condición de género, tienen un trato diferenciado del grupo trabajador. El enfoque de género, de derechos humanos y antropológico fue el elegido para aproximarse a una realidad donde se juega la economía, la política, y las interacciones entre los diferentes actores (autoridades estatales, vendedoras ambulantes, población en general) implicados.

La problemática entre las vendedoras ambulantes y la Policía Municipal y los elementos del Orden Público se da en un espacio delimitado llamado Casco Histórico del Distrito Central. El trabajo de campo se realizó en dicho espacio durante el mes de octubre del 2016. Se dedicó a recopilar información sobre los derechos humanos, específicamente sobre el derecho al trabajo, artículos respecto a los vendedores ambulantes a nivel regional, propuestas de investigación y metodologías para la recopilación de datos en la ciudad, estadísticas y comentarios sobre el sector informal en el país, así como teorías del espacio público y la “informalidad”. Se realizó 50 encuestas a los transeúntes de la zona bajo la búsqueda de propuestas de solución al conflicto, y opiniones respecto a las vendedoras ambulantes. Se entrevistó a Ernesto Padilla Gómez de la Sección de Permisos de Ambulantes, y se conversó con la coordinadora ejecutiva, Helen Vives,

¹ Estudiante de la Carrera de Antropología con orientación a Antropología socio-cultural, en la Universidad Autónoma de Honduras (UNAH).

de Gerencia del Centro Histórico sobre la misión y visión de tal Secretaria y las ideas de cómo debe utilizarse el espacio público. Se entrevistó a 10 vendedoras ambulantes de la zona, más las conversaciones informales, con preguntas generales sobre su trabajo y sus relaciones con las autoridades municipales. Además de ello, se invirtió un total de más de 8 horas – distribuidos en distintos días – de observación en el campo. Las dificultades de la investigación se encuentran en todos los niveles: desde no poder encontrar datos y estadísticas respecto a las vendedoras ambulantes y el sector informal en el Distrito Central, hasta la movilización repentina de las vendedoras en medio de las entrevistas. Al tratar con personas que trabajan en la clandestinidad y en hostigamiento, la investigadora también se encuentra inmersa en esas dinámicas y experimenta al igual, la situación de las sujetas. Marco Teórico. Para Marx, el trabajo es la actividad que distingue al “hombre” del animal, una actividad libre y consciente en la cual el ser humano se realiza en el curso de la actividad productiva y satisface sus necesidades elementales. Marx hablaba de un trabajo libre o desalienado, del trabajo como una actividad objetiva y productiva de mundo (Noguera, 2002:152). Habernas por otro lado, reduce el trabajo únicamente a operaciones técnicas, mientras que todo lo que las rebase se reduce a constituir parte de la comunicación (ibídem, 2002:156). Para Smith, el trabajo es ante todo una unidad de medida, un cuadro de homogeneización de esfuerzos, un instrumento que permite que sean comparables las diferentes mercancías (Méda, 2007:21). En la concepción judeocristiana, el trabajo reviste un doble carácter: es un deber y al mismo tiempo un derecho, es decir, permite al individuo alcanzar logros individuales y a obtener un sentimiento de dignidad. Las Naciones Unidas define el trabajo como «el medio por el que cualquier ser humano puede satisfacer sus necesidades básicas y afirmar su identidad; la forma en la que puede sustentar a su familia y vivir una existencia conforme a la dignidad humana», mientras que La Comisión Europea ofrece una definición mucho más amplia del trabajo como toda «acción finalizada», que puede ser un tanto problemática. Oficialmente el sector informal² se introduce por primera vez por el antropólogo económico Keith Hart, a partir de sus investigaciones en Ghana³. Él se refería a lo que designaba como actividades generales e informales de obtener recursos. La distinción entre un tipo de trabajo y otro, está en que el informal es autoempleo o trabajo autónomo, mientras que el trabajo formal es el trabajo asalariado (Martínez Veiga, 2015:3). Este concepto se generalizó luego de que la OIT lo utilizara en el análisis de las actividades económicas en Kenya en 1972. En 2002 la Conferencia Internacional del Trabajo amplió la base, y transformó el «sector» ya a un fenómeno de la economía, y de un concepto basado en las empresas a uno que incluía no sólo la producción sino también las características del trabajo y de los trabajadores. Casi por definición, las actividades del sector informal se relacionan con el cumplimiento o la falta de éste, regulaciones sobre el uso de la tierra, los contratos laborales, los impuestos de las empresas, las contribuciones a la seguridad social y muchos otros aspectos (Freije, 2002:2). El trabajo formal está regulado y protegido por el Estado, mientras que el trabajo informal no lo está (Martínez Veiga, 2015:4). Ya que las vendedoras ambulantes se mueven en un espacio declarado como «públi-

² Sector informal, no trabajo informal. Luego se verá como se transforma una a la otra.

³ Aunque los debates sobre la informalidad se remontan en las teorías económicas en la década de 1950 sobre el “sector tradicional”.

co» pero que es prohibido para ellas – en el sentido de ejercer su trabajo, es necesario que se defina más a fondo su interpretación. Según Guillermo Dascal (2003) el espacio público puede cumplir distintas funciones en la ciudad, al extremo de que es factible encontrar posiciones extremas y contradictorias que lo conciben como un espacio de aprendizaje (Joseph, Isaac), ámbito de libertad (Habermas) o lugar de control (Foucault). Sin embargo, la conceptualización más próxima y crítica para la situación de las vendedoras ambulantes, en un contexto de hostigamiento y clandestinidad, es la que ofrece Manuel Delgado. El antropólogo ha identificado que el concepto de espacio público se ha generalizado en las últimas décadas como ingrediente fundamental tanto de los discursos políticos relativos al concepto de ciudadanía y a la realización de los principios igualitaristas atribuidos a los sistemas nominalmente democráticos, como de un urbanismo y una arquitectura que, sin desconexión posible con esos presupuestos políticos, trabajan de una forma no menos ideologizada –aunque nunca se explicita tal dimensión–, la que califica y codifica los vacíos urbanos que preceden o acompañan todo el entorno construido (Delgado, 2011:57). La ciudad, así, es el espacio del conflicto, donde el conflicto motiva la política y hace del espacio público el espacio político (Aguacil, 2008:206), donde el Estado logra desmentir momentáneamente la naturaleza asimétrica de las relaciones sociales que administra y a las que sirve y escenifica el sueño imposible de un consenso equitativo y lleva a cabo su función integradora y de mediación. Por mucho que se presenten en nombre de la «convivencia», en realidad se trata de actuaciones que se enmarcan en el contexto global de «tolerancia cero» cuya traducción consisten en el establecimiento de un estado de excepción o incluso de un toque de queda para los sectores considerados más inconvenientes de la sociedad (Delgado, 2011:64).

Marco Referencial. La Constitución de la República, con su espíritu de igualdad y de democracia, pronuncia en su artículo 337 «la industria y el comercio en pequeña escala, constituyen patrimonio de los hondureños y sus protección será objeto de una ley». De acuerdo con lo anterior, el Estado impulsa la preservación y muestra su interés por proteger a aquellos/as hondureños/as que laboran en pequeña escala. Seguidamente, las acciones de los y las vendedores/as ambulantes se rigen bajo el Código de Comercio que fue aprobado por Decreto no.73-50. En este código de comercio se define como comerciantes aquellas personas naturales titulares de una empresa mercantil o las sociedades constituidas en forma mercantil. Se menciona como una de las características la publicidad y abrir un establecimiento al público. Desde las bases preliminares, el Código de Comercio excluye a los y las vendedores/as ambulantes, ya que ellos/as carecen de un establecimiento; y realizan publicidad, pero de manera muy distinta a la que el Código valora. Seguidamente, en Honduras se decretó la Ley para el Fomento y Desarrollo de la Competitividad de la Micro, Pequeña y Mediana Empresa (2009), que incluye a la microempresa de subsistencia como «la unidad productiva no constituida formalmente y que persigue la generación de ingresos con el propósito de satisfacer sus necesidades inmediatas y las de su familia, el consumo propio e inmediato, en su mayoría trabajadores individuales temporalmente desocupados que se integran al sector mientras consigue trabajo más estable». Más específicamente, existe el Reglamento de Mercados del Concejo Metropolitano del Distrito Central mediante el acuerdo no. 462, de 1984. En este reglamento se reconoce la existencia de «comerciantes ambulantes», «comerciantes pucheros», y «comerciantes buhoneros». El reglamento caracteriza y diferencia entre los puestos temporales y los permanentes, exigiendo del primero un pago diariamente y algunas prohibiciones respecto al espacio de

instalación. El Alcalde Electo del Municipio del Distrito Central por el periodo de 2014 – 2018, Nasry Asfura en conjunto con representantes de organizaciones, asociaciones y federaciones de vendedores ambulantes en Honduras realizaron un convenio para poder proceder a socializar alternativas de solución sobre proyectos de construcción y/o habilitación de plazas comerciales populares para reubicar a vendedores. Esta búsqueda de soluciones surge ya que los y las vendedores/as ambulantes han «obstaculizado» la circulación de vehículos y peatones, afectando «negativamente» el aspecto estético de la ciudad capital y así «creando inseguridad y desorden en las personas y sus bienes», según el discurso institucional. La solución gira en torno a recuperar espacios como el Ministerio de Educación, Antiguo Supermercado Mirna, Instituto Mixto Hibueras para que sean aptos como plazas comerciales. El convenio no da más direcciones, ni procesos, pero si demuestra el interés de ambas partes en participar. La ordenanza de la acta número 001 y la Ordenanza Municipal para la Protección, Desarrollo y Regularización de la Actividad de Comercio Informal, contenida en el acta no.022 del 6 de noviembre del 2014, prohíbe rotundamente la venta ambulante – ya sea de vendedores estacionarios, semiestacionarios o con desplazamiento en el Centro Histórico (El Tiempo, abril 25, 2016). Resultados. La crisis experimentada por el capital, así como sus respuestas, de las cuales son expresiones el neoliberalismo y la reestructuración productiva de la era de la acumulación flexible, trajeron aparejadas, entre tantas otras consecuencias, profundas mutaciones en el interior del mundo del trabajo (Antunes, 2005:1). La enorme expansión del trabajo asalariado y el trabajo temporal, la heterogenización del trabajo, el crecimiento explosivo del sector de servicios y el desempleo estructural son algunos de los efectos a causa de las transformaciones agudas en adecuaciones de producción del mercado. En los años ochenta, en América Latina, la economía informal creció al ritmo de la crisis latinoamericana y en la década de los noventa, la globalización, si bien posibilitó el acceso a nuevos mercados y el ingreso de nuevas inversiones, no significó mayores puestos de trabajo ni un mayor bienestar para la población. Según la OIT, en 1990, el 51,6% del total de los empleados de América Latina formaban parte de la economía informal. En 1997, este porcentaje ascendía a 57,4%, con un incremento de 11,2 % entre ambas fechas. Honduras se caracteriza por una insuficiente capacidad para generar empleos en la cantidad y calidad requeridas. La tasa de desempleo abierto en 2006 alcanzó un 4.6% en la zona urbana, y un 4.1% para el total nacional. El número de personas en PET asciende a 5 millones, con 1.2 millones (43% de la PEA) de personas con el “problema” de empleo (BCH, 2006). El subempleo es muy elevado, derivado de la alta proporción de trabajadores en la economía informal y en la economía rural tradicional (dos de cada tres empleos). El empleo es altamente feminizado, ya que dos terceras partes de las mujeres están en dicho rubro, desempeñándose mayoritariamente como trabajadoras independientes. Casi un 50% del total que laboran en el sector, se encuentra en el servicio doméstico y en las microempresas (CDM, 2004:56). De acuerdo con un estudio realizado por la OIT, sobre el sector informal en Centroamérica, el empleo femenino en los micronegocios en Honduras (1999) es realizado en un 73% por trabajadoras independientes. El 94% de las mujeres se ubica en los estratos de baja productividad y dentro de éste, se calcula que un 68% se agrupa en el estrato de subsistencia. Para el 2005, las mujeres representaban una tercera parte de la fuerza de trabajo del país; sin embargo la tasa de desempleo de las mujeres era el doble que la tasa entre los varones (un 6.2% contra un 3.1%). Ante tal situación expuesta, el actual Gobierno de la República de Honduras (2014 –

2018) designó la creación de programas de inserción laboral, tales como «Con Cham-bas Vivís Mejor», «Chambita», «Chamba Comunitaria», además de crear un Gabinete de Empleo. En esa línea de acción, el Gobierno de la República se ha propuesto generar para 2016, 250 mil empleos nuevos, distribuidos en los diferentes sectores económicos y con la participación de alianzas público-privadas (Madero, 2016:23). Estos programas de inserción laboral no abastecen a toda la población hondureña, no son diversos ni inclusivos, persiguen un fin específico según los intereses del actual Gobierno y sus representantes, el salario no es suficiente o no es pagado, y muchas veces, las actividades realizadas en dichos trabajos no son del interés de las personas, ni del país. A causa de ello, los/as hondureños/as han recurrido a formas de autoempleo. Más del 70% de los hondureños/as están en el sector informal, donde las mujeres son las máximas exponentes. Para el 2006, alrededor de las tres cuartas partes (77.4%) de las mujeres del sector informal urbano eran trabajadoras en la ocupación de servicios o comerciantes y vendedoras (Pineda, 2006:41). A las vendedoras del Casco Histórico del Distrito Central se les ha prohibido su trabajo por medio de la Acta número 1 del 5 de enero del 2000, la Acta Ordinaria número 030 del 19 de octubre del 2006, la Ordenanza para la Protección, Desarrollo y Regulación de la Actividad de Comercio Informal contenida en el acta número 022 del 6 de noviembre del 2014, y un comunicado de la Alcaldía Municipal a través de la Gerencia de Orden Público el 21 de abril del 2016. En la Ordenanza para la Protección, Desarrollo y Regulación de la Actividad de Comercio Informal se considera que «el número de personas dedicadas al comercio y prestación de servicio de manera informal, se ha incrementado a raíz de la crisis financiera que acontece en el país y por ende en la ciudad capital, actividad ésta que se desarrolla en espacios públicos como ser calles, avenidas, aceras, derechos de vía, áreas verdes, puentes, parques y que genera graves problemas en el tránsito peatonal y vehicular, poniendo en riesgo tanto la vida e integridad de las personas, como de los bienes». En otro párrafo, proclama «que los derechos de cada hombre están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bienestar general y del desenvolvimiento democrático. Asimismo toda persona tiene derecho al trabajo, a escoger libremente su ocupación y a renunciar a ella». ¿Será que en realidad se está respetando el derecho de todos y todas al trabajo y en general? Aquí, perfectamente caben los argumentos de Manuel Delgado, donde él expone el discurso sobre las funciones que se les da a los espacios públicos de parte de las instituciones, que puesto en práctica, invisibiliza y discrimina a las poblaciones marginalizadas, a las cuales no se les garantizan los derechos humanos básicos. Aún así, en la condición de marginalización, se les violenta el derecho al trabajo que les brinda ingresos para subsistir y mantener los niveles de una vida digna. La Gerencia del Centro Histórico y la Gerencia del Orden Público con apoyo de la División de Permisos y Ambulantes son los entes de la Alcaldía Municipal del Distrito Central que tocan aspectos competentes a las vendedoras ambulantes. En la Gerencia del Centro Histórico se regula todos los aspectos que inciden en el desarrollo urbano, comercial y cultural de la zona, con el propósito de conservar y restaurar el patrimonio y legado cultural (Alcaldía Municipal del Distrito Central, 2016). El objetivo principal de la Gerencia del Centro Histórico es revitalizar la zona, regresar el rol productivo, económico y recreativo con generación de “cultura” y de arte que el Centro anteriormente obtenía. Pero, ¿a costa de qué? ¿a costa de la generación de ingreso de vendedoras ambulantes se revitaliza el Centro Histórico para que personas de otro nivel económico lleguen a “disfrutar”? Conversé con Helen Vives,

coordinadora ejecutiva de la Gerencia del Centro Histórico. Vives me habló de mecanismos de apropiación de espacios por medio de flujo de personas, de la convivencia, y de la revitalización de espacios por medio de empresas privadas y nuevos mercados. La estrategia de incursión de las empresas privadas pretende que el flujo poblacional aumentará en el momento que éstos ingresen. Tal lógica invisibiliza que existe una gran cantidad de personas que ya concurren el Centro Histórico, aunque no específicamente a un evento estacionario o semi-estacionario, o a permanecer un determinado tiempo. Helen, sin embargo, continua que «a medida más personas convivan en el Centro, menos violencia y delincuencia se dará»; por ello, es una prioridad incentivar a la población que transite por los alrededores. Asimismo, le consulté sobre los fenómenos respecto a la prostitución, a la venta ambulante y a la delincuencia, una realidad imperante en el país. Ella respondió «que es ese tipo de problemas no les compete a ellos como dependencia», sino que esos aspectos en realidad, son tratados por la Alcaldía y la Gobernación de turno. La Gerencia del Centro Histórico desea crear espacios urbanos donde coexistan distintos modos de transporte, pero priorizando el uso peatonal y la movilidad sostenible en sectores específicos, optimizando el espacio para que éste pueda convertirse en un lugar de actividad, y no de simple movilidad y estacionamiento vehicular. También, la lógica de revitalización recurre a la economía, «haciendo del Centro una parte residencial» (aunque, ya hayan vecindarios). Un ejemplo de ello, son los condominios La Ronda, con precios desde los 42,000 dólares a 70,000 con primas de 150,000 lempiras y cuotas de 300 a 500 dólares, que parece indicar el inicio de un proceso de gentrificación. En las oficinas de la Gerencia del Orden Público no había un jefe asignado, y sólo estaban trabajando tres contadores/as y secretarias. No quisieron dar información porque no se creían capaces ni conocedores del trabajo que se realizaba desde la Gerencia. De dicho modo, terminé conversando con el jefe de la División de Permisos y Ambulantes, Ernesto Padilla Gómez. Padilla me narró la problemática a partir de las tres ordenanzas que prohíben la venta ambulante en el Centro Histórico, pero lo que más rescatable fue su posición radical respecto a los vendedores ambulantes, justificándolo por el diálogo ya consumado anteriormente. Para él, los derechos humanos exigen obligaciones. Aún así, los espacios públicos son escenarios donde los colectivos hablan de sí mismos en – y a través de las calles y las plazas, y son realidades que se proyectan desde los mismos cimientos de la situación del país. Pero al parecer, estos espacios no son abiertos para cualquiera, mucho menos, para las mujeres, ya que el dominio de lo público siempre ha estado en manos de los hombres. El patriarcado privado, ejercido en el domicilio conyugal, devino la exacerbación de lo público. El propio Jürgen Habermas reconoció que la esfera pública burguesa nace y se desarrolla bajo el signo de la exclusión sexista, como la continuación ampliada del espacio privado patriarcal (Delgado, :234). Al prohibir cultural, social y legalmente a mujeres a movilizarse en espacios públicos, ellas se encuentran más propensas a sufrir discriminaciones. En las observaciones que hice en el Centro Histórico de la ciudad, era más común encontrar hombres adultos mayores sentados conversando entre ellos, que

4 Se realizaron 50 encuestas a los transeúntes del Casco Histórico del Distrito Central. Son 22 hombres y 28 mujeres, entre las edades de 15 a 70 años. El 12% son entre 15 y 20, el 32% entre 21-30, el 22% entre 31-40, el 16% entre 41-50, el 10% entre 51-60 y el 8% entre 61-70.

mujeres. Las mujeres eran transeúntes, y las únicas que eran estacionarias estaban esperando a alguien o trabajando como vendedoras ambulantes. El 70% de la población piensa que el espacio público debe utilizarse para beneficio común, el 20% dice que debería aprovecharse por definición colectiva del ente distrital y el 4% dice que para beneficio propio⁴. No obstante, las mujeres vendedoras ambulantes se percibían empoderadas de su espacio. Conocían muy bien a las personas habituales que rondaban en el Centro Histórico, sus lugares, y sus autoridades. Comentaban que conocían específicamente quienes de los vendedores ambulantes tenían pactos con las autoridades para que no las hostigaran en el desempeño de su venta.

Ello es un claro ejemplo de la corrupción dentro de las instituciones y también dentro de los grupos de comerciantes informales, a costa de señalamientos y críticas desde los mismos gremios. Un transeúnte habitual de la zona argumentó que «no se aplica la ley a todos y todas por igual», ya que las autoridades municipales manipulaban la ley como deseasen, y visualizaba el ejemplo del Mercado Los Dolores, donde los puestos se han extendido del límite. Observé como algunas veces los elementos del Orden Público retiraban vendedores ambulantes, como les quitaban sus mercancías, como discutían con ellos/as y como algunas veces solamente no hacían nada al respecto. Los elementos del Orden Público saben y conocen quienes son las vendedoras ambulantes habituales de la zona, porque cada día es la misma situación y nada cambia, como una espiral sin final. El 84% de las personas encuestadas de la sociedad civil piensa que la alcaldía debería actuar respecto a las vendedoras ambulantes y el 12% piensa que no. Sólo al 24% les molesta la presencia de vendedoras ambulantes en la zona, mientras que el 70% dice que no. El 6% proclama que a veces les molesta. Entre las razones de la molestia, la principal es la categoría de efectos secundarios con 10%, ya sea porque los relacionan con la delincuencia o su manera de aproximación al vendedor (abusivas, insistentes, maleducadas). La siguiente categoría es por la poca organización con 8%, es decir, la sociedad civil argumenta que no les gusta su presencia porque desmantelan el orden establecido. Éste podría estar unido a «no se mira bien» con 4%, pero pareció pertinente realizar tal diferenciación, ya que hace énfasis en su vestimenta o su fisionomía. El 26% dijo que no les molestaba la presencia de vendedoras ambulantes porque «es trabajo», mientras que el 14% hizo la distinción de que es «su derecho a trabajar». El 6% mencionó que obtenían beneficios de su labor, el 4% dijo que su presencia «no causaba daños», y el otro 4% dijo que traían afluencia de personas. El restante porcentaje cae en «otro» con respuestas tales como «dan ejemplo de trabajo», «me gusta verlos» o «es parte de nuestra identidad». Pero también, los ciudadanos tenían soluciones a la problemática entre las autoridades municipales y las vendedoras ambulantes. El 36% dijo que la solución era la reubicación: la asignación de una zona donde puedan movilizarse sin hostigamientos, pero contraponían los beneficios que se podían generar de la venta ambulante específicamente en el Casco Histórico. El 10% propuso la instalación de un puesto en la misma zona, el otro 10% argumentó que simplemente no deberían importunar a las vendedoras, y sólo el 4% planteó la formulación de horarios específicos de ventas. Las vendedoras también hicieron escuchar su voz respecto a una solución al problema, aunque pocas dijeron que no se podía hacer nada que no fuera enfrentarse a las autoridades como un método de autodefensa, aún, tenían la pequeña esperanza de algún día obtener un puesto fijo y no seguir ejerciendo un trabajo en condiciones de clandestinidad y atropellos a sus personas. Porque, todas las vende-

doras entrevistadas han sufrido una violación a sus derechos: desde una simple discusión discriminatoria hasta unos cuantos huesos fracturados. Cuatro de las diez mujeres entrevistadas sufrió discriminación por su condición de mujer, ya sea forzamiento de tener relaciones sexuales, insultos peyorativos, o amenazas de muerte, haciendo énfasis a su género. Cada mujer tiene una historia diferente, no obstante, todas tienen algo en común: la falta de oportunidades. Una salió de la vida de bailarina en un «stripclub», a otra la obligaron a casarse a los 12 años, y las demás, han trabajado desde pequeñas con sus madres. Todas han obtenido educación formal, con excepción a la vendedora de 68 años de edad. Sólo una finalizó sus estudios de educación media superior. Muchas justifican su elección de tal trabajo porque no hay empleo disponible para ellas. Además, que enfatizan que les gusta ser su propia «jefa» y tener tal independencia. Aunque, se tiene evidencia de un gran red de préstamos y compra-venta de los productos, que terminan obligando a las vendedoras a mantener una relación de dependencia y deudas de favores monetarias o de otro tipo al que está arriba en la red. Lo que comercializan son verduras, cosméticos, frutas, ropa, tamales, y lo que contienen las «chicleras» (goma de mascar, cigarros, dulces). Ellas me han comentado que todos estos artículos y/o productos los compran en el mercado o a algunos familiares que también venden en el mercado. Para ello, necesitan desde el inicio un capital, que recuperan una vez que venden todo el producto. Es necesario venderlo todo, y por eso el Centro Histórico parece ideal. Las vendedoras ambulantes que se movilizan en el Centro Histórico de la ciudad han elegido el lugar por la afluencia de personas que concurren. Arguyen que otros espacios públicos ya están tomados por otros vendedores. Son jóvenes en el rubro (de 5 a 10 años), así como, también son jóvenes de edad (entre 22 a 35 años). Respecto a las ordenanzas de la prohibición a la venta ambulante en el Casco Histórico del Distrito Central, todas son conscientes de la existencia de dicho instrumento, ya que los policías municipales o los elementos del Orden Público se lo han comunicado y/o por medio de otras vendedoras. Aún, ellas consideran que no es justo que no las dejen laborar. Les pregunte el porqué de la prohibición y sus respuestas fueron: «dicen que le damos mala imagen al Centro» «le hacemos competencia a las tiendas» «porque no quieren que los extranjeros nos vean». Ninguna de ellas siente que se les respetan sus derechos, ya sea el del trabajo o el de su integridad física, ya que de 10 entrevistadas 6 han sido golpeadas. Todas se sienten cansadas y agobiadas de trabajar en condiciones de clandestinidad, de amenazas y de acosos, ya que cada media hora o una hora vienen a hostigarlas y a retirarlas del lugar. A 7 de las 10 entrevistadas les han decomisado la mercadería, y sólo a una se la ha devuelto después de pagar 500 lempiras. Una vez que se les arrebatan sus productos no los vuelven a recuperar porque las autoridades lo consumen o lo terminan vendiendo. Y las 10 entrevistadas dijeron que han sostenido una conversación fuerte con las autoridades de la zona. Para finalizar, el 76% de la sociedad civil ha escuchado sobre el derecho al trabajo, el 18% no; mientras que el 96% piensa que sí se le debería de garantizar el trabajo a las vendedoras ambulantes, y sólo el 2% piensa que no, el otro 2% no contestó. La población hondureña, así, está de acuerdo con la garantía del derecho a trabajar. Sin embargo, a nivel mundial, el derecho al trabajo, sin tener en cuenta el “trabajo informal”, no se ha reflexionado de manera densa.

Conclusiones

- Las vendedoras ambulantes y la sociedad civil son conscientes de la existencia del derecho al trabajo, y que es deber del Estado garantizarlo. Por ende, solicitan una solu-

ción al problema.

- En la legislación nacional del Estado se expone como “patrimonio” y un interés el comercio, sin embargo, a nivel municipal se le prohíbe a las vendedoras ambulantes comercializar, aunque la investigación haya arrojado que la sociedad civil percibe la venta ambulante de manera positiva.
- La prohibición de la venta ambulante se ampara en un discurso de conservación y preservación del Monumento Nacional (Casco Histórico de Tegucigalpa y Comayagüela), no obstante, la población ve a la venta como una actividad que mueve y atrae a las personas a transitar por Casco, al igual, que fomenta la identidad nacional.
- El trabajo informal es uno de los problemas estructurales más significativo que enfrenta la capital. Un alto porcentaje de personas ocupadas dependen de empleos informales, que no cuentan con protección social ni derechos laborales, y al final, son expuestos a la violación de derechos humanos perpetuada y ejercida por el Estado.
- El espacio público que recorren las vendedoras ambulantes es prohibido para ellas, cortándole el derecho a trabajar, desde la violencia. Prohibir la venta ambulante en el Centro Histórico acrecienta las condiciones de pobreza y marginación.
- En el ideal de las personas de la sociedad civil, de las vendedoras ambulantes y de las instituciones, el espacio público debe ser utilizado para beneficio común. Pero utilizando las aportaciones de Manuel Delgado, el discurso proveniente de las autoridades y de instituciones (que se contradice) escenifica el sueño imposible de un consenso equitativo en el que puede llevar a cabo su función integradora y de mediación, porque excluye a una gran mayoría poblacional.

Referencias bibliográficas

- Antunes, Ricardo. 2005 Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo.
- Banco Interamericano de Desarrollo. 2016 Plan de Acción: Tegucigalpa y Comayagüela Capital sostenible, segura y abierta al público.
- Borja, Jordi, & Muxi, Zaida. 2003 El espacio público: ciudad y ciudadanía. Barcelona: Electa.
- Carrión, Fernando. 2004 Espacio público: punto de partida para la alteridad. En Ciudad e inclusión: Por el derecho a la ciudad. Fabio Velásquez, comp. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, Fedevivienda y Corporación Región.
- Delgado, Manuel. 2007 Sociedades Movedizas: hacia una antropología de las calles. Barcelona: Anagrama. 2011 El espacio público como ideología. Los Libros de la Catarata.
- De Soto, Hernando, Mora, Manuel, Araujo, Manfred Max-Neef, et al. 1988 Sector informal, economía popular y mercados abiertos. En Estudios públicos (30):1-25.
- Freije, Samuel. 2002 El empleo informal en América Latina y el Caribe: causas, consecuencias y recomendaciones de política. Inter-American Development Bank.
- Hasemann, Ana. 2009 La discriminación institucional de vendedoras ambulantes: Los retos de una “pobre” madre pobre trabajando en la calle. Pueblos y Fronteras digital, 5(8): 237-263.
- Martínez Veiga, Ubaldo. 2015 La economía política del trabajo informal. Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural 7(7): 2-16.
- Méda, Dominique. 2007 ¿Qué sabemos sobre el trabajo? Revista de trabajo, 3(4): 17-32.
- Mezzera, Jaime. 1987 Abundancia como efecto de la escasez. Oferta y demanda en el mercado laboral urbano. Nueva Sociedad (90): 106-117.
- Noguera, José Antonio. 2002 El concepto de trabajo y la teoría social crítica. Papers: revista de sociología (68): 141-168.
- OIT. 2007 Programa Nacional de Trabajo Decente Honduras 2008-2011.
- Programa Presidencial Con Chamba Vivís Mejor (última revisión: 13 de noviembre, 2016 en <http://www.conchambavivismejor.com/Descargas/Informaci%C3%B3n%20del%20Programa%20Presidencial%20Con%20Chamba%20Viv%C3%ADs%20Mejor.pdf>).
- Secretaría de Derechos Humanos, Justicia, Gobernación y Descentralización. 2015 “Chamba Comunitaria” que impulsa Presidente Juan Orlando Hernández mejorará calidad de vida de pobladores. Unidad de Informática y Tecnología. (última revisión: 13 de noviembre, 2016 en <http://www.sdhjgd.gob.hn/noticias/178-chamba-comunitaria-que-impulsapresidente-juan-orlando-hernandez-mejorara-calidad-de-vida-depobladores>).
- Zelaya, David. 2006 El sector informal en honduras: análisis y características del empleo a partir de las encuestas de hogares.

“Si ese mar hablara” Territorio y vida en Barra Vieja

Carolina Torres
Dina Lagos
Nicole Osorto

Introducción

Un país, como se le denomina, del tercer mundo, con un escenario político complaciente a un sector empresarial todavía en ciernes, pero que busca ser afín con una cada vez más feroz economía global capitalista; son algunos de los componentes que dan origen a un sin número de arbitrariedades y contingencias en la cotidianidad de las más de ocho millones de personas que habitan el territorio hondureño, como la ocurrida en la Comunidad de Barra Vieja, situada en su costa norte. En el año 2012 se dio inicio un conflicto territorial que involucraba al gobierno y a empresarios del sector turismo, este conflicto se puede rastrear a partir de dos desalojos dirigidos a los habitantes de la comunidad, cuyo territorio ha sido reclamado como patrimonio ancestral garífuna por las organizaciones defensoras de sus derechos. Después de dos juicios el reclamo étnico ha tenido éxito y los argumentos que avalan el desalojo han sido inválidos, se espera una nueva fase de litigación en la que la parte acusadora podría valerse de nuevas estrategias para lograr su cometido.

Entre la delimitación del tema de investigación, la falta de experiencia y la extrañeza La experiencia etnográfica es tanto del investigador como de quienes interactúan durante todo el proceso que esta implica, las formas de las que el etnógrafo se valdrá para revelar la red de relaciones pretenderá establecer un puente entre la subjetivación y la objetivación de los acontecimientos en la que más que la mirada del investigador, es la voz del sujeto “de estudio” la principal vía de acceso. El trabajo audiovisual en la antropología se plantea como un formato que sin olvidar el poder de la edición, producción, etc., parece ser un registro en sí mismo de esas voces.

Al iniciar nuestra pequeña investigación en la Comunidad Garífuna de Barra Vieja, esperábamos poner en valor esa premisa, recopilando relatos de cómo vive la comunidad el transcurso del conflicto, es decir, su experiencia inmersa en el territorio del conflicto. Esa fue una de las delimitaciones del tema, pues debíamos tomar en cuenta el tiempo y acceso al campo, pero además nos pareció que era una forma sencilla de potenciar aquel “dar voz”, a través de la vivencia cotidiana.

Fue la Comunidad de Barra Vieja el lugar a investigar, un territorio que enfrenta un conflicto contra el complejo hotelero Indura Beach Resort, el cual se funda como producto de la relación público-privada entre el gobierno y la industria del turismo. Al plantearnos el tema a investigar propusimos delimitar nuestra temática en: comercialización del patrimonio garífuna, negación del convenio 169 y en el dilema de las políticas de desarrollo con los derechos del convenio 169, sin embargo la delimitación fue cambiando a raíz de la realidad observada en el trabajo de campo dentro de la comunidad.

Barra Vieja Se encuentra en el departamento de Atlántida, municipio de Tela colinda con las comunidades de Tornabé y Miami, separado ahora de Tornabé por la cerca que

fue colocada para delimitar las instalaciones y propiedad del complejo hotelero Indura Beach Resort. La comunidad es una franja de tierra entre la Laguna Los Micos Quemados y el mar, según las entrevistas a pobladores y pobladoras en ella residían más de cien familias pero a raíz de los desalojos muchas personas han migrado a otras ciudades del país y a Estados Unidos en busca de empleo para su subsistencia; es una comunidad pesquera, anteriormente el cultivo de cocos era de sus actividades principales pero desde 1992 disminuyó este modo de subsistencia.

Para llegar a la comunidad utilizamos en los diferentes viajes dos formas de transporte: transporte público en el cual se requiere de dos buses y un taxi para poder llegar a la comunidad en el transcurso de aproximadamente ocho o diez horas, y transporte de auto particular que disminuye el tiempo de llegada a seis u ocho horas, no existe en la carretera ningún rótulo que indique donde se encuentra la comunidad de Barra Vieja pero si de las demás comunidades y de Indura Resort, al buscar en navegadores la ubicación de Barra Vieja en lugar de ella nos presenta que ese lugar es Indura Resort. Luego avanzamos por un desvío y recorrimos una carretera de tierra que fue construida por el complejo hotelero para cambiar el pase frente a la playa, el que la comunidad tenía para movilizarse, luego del desvío de la carretera principal se puede observar una valla que separa a Indura Resort de las comunidades y en el momento de llegar a Barra Vieja se observa al final de la valla una caseta de vigilancia con guardias del complejo hotelero, un poste de luz eléctrica donde termina el flujo de energía que separa el servicio para Indura Restort y Tornabé por lo que en Barra Vieja y Miami no gozan de servicios básicos incluyendo agua potable. Inmediatamente después fuera de la cerca de Indura y ya dentro de la comunidad es que se encuentra un rótulo (patrocinado por la pepsi), que indica la existencia de Barra Vieja, y con el cual se da la bienvenida a los visitantes.

La comunidad se percibe pequeña, al entrar, de inmediato se calculan alrededor de cincuenta viviendas, todas construidas con materiales locales y con predominancia de familias ladinas. Abundan los jenes, de lo cual no solo nosotras nos quejamos. La playa hermosa al igual que la calidez de quienes nos reciben procurando una estancia agradable.

Nos preparamos para comenzar a conocer a la gente, no había tiempo que perder, en el segundo viaje salimos un día jueves y llegamos en auto por la tarde. Permaneceríamos hasta el lunes, que es cuando saldríamos por la mañana esperando volver otro día.

La primera sorpresa fue descubrir a una mayoría ladina entre la población y luego poco a poco saber que eran también en su mayoría habitantes recientes, como Roberto y sus dos hijas que eran los cuidadores de la champa en la que nos hospedamos. La razón de esa ola de centinelas ladinos en el territorio, estaba ocasionada por el conflicto mismo entre el Indura y el pueblo garífuna organizado, los cuales tenían sus casas de habitación en otros lugares, no en Barra Vieja, y valiéndose de individuos con necesidad de vivienda para que ocuparan en calidad de cuidadores las propiedades en comunidad, evitando nuevos desalojos ante la habitación permanente de pobladores.

El segundo día pudimos saber por conversaciones con pobladores garífunas y ladinos, así como con vecinos de Tornabé, que Barra Vieja si había sido antes de los desalojos parte de la gran comunidad garífuna, así como de otros pescadores; pero no una comunidad de estancia permanente, pues es más un espacio con vocación para realizar actividades de pesca que un área residencial; y al apropiarse Indura de esta franja de tierra, se peligró el acceso a esa parte para la pesca, por ello y ante el peligro de otro

tipo de ocupación, desde los desalojos se convirtió en una comunidad re-ocupada por los garífunas sobre todo por su reclamo, pero con la presencia de ladinos. Avanzando en las visitas a casas comenzamos a enterarnos del conflicto interno ocasionado por la estancia de los ladinos que ante la posibilidad de una repartición de tierra aspiran a obtener una parcela de tierra para vivir.

Nuestra visita había dado giros, pues en primer lugar esperábamos encontrar una población garífuna y encontramos un predominancia ladina, cuyo reclamo cobraba sentido por la vocación pesquera del territorio, lo cual nos hace recordar a Escobar con su pregunta, ¿de quién es la naturaleza? El derecho al acceso de los medios que proporciona el entorno para una vida digna, debe ser primado, en este caso ¿por la voz que se pronuncia desde el argumento étnico, o por aquella que defiende su necesidad básica a la alimentación y la vivienda? Partimos con esta como principal inquietud, sabiendo que no podríamos volver pues la última noche entraron a la champa que ocupábamos a robar nuestras cosas y al poner la denuncia a la policía, temíamos que fuéramos objeto de represalias si volvíamos en una siguiente ocasión.

Génesis

1. Conflicto territorial, Indura Resort.

“El primer impulsor fue el reconocido periodista Jacobo Goldstein cuando era ministro de Turismo en 1972, en el gobierno de Ramón Ernesto Cruz. La empresa española Tec-niberia fue la que realizó el primer estudio. Con el tiempo el proyecto se olvidó. Luego resurgió en el gobierno del presidente Rafael Leonardo Callejas (1990-1994), con un nuevo diseño. Aunque los gobiernos posteriores mejoraron el acceso a la zona donde estaba concebida la ejecución de la obra, esta sufrió un estancamiento durante unos ocho años, pero nuevamente renació en la administración del presidente Ricardo Maduro (2002-2006), cuando el ministro de turismo era Thierry Pierrefeu”¹.

Las primeras gestiones de construcción y apertura en el gobierno de Ricardo Maduro en 2003 se dan con la creación del FHIT (Fondo Hondureño de Inversión en Turismo) que junto a empresarios y funcionarios gubernamentales crean la primera Asociación Público Privada (APP) cuyo objetivo principal es desarrollar la iniciativa del proyecto para el Complejo Hotelero; la composición accionaria oficial del Indura Resort es: Instituto Hondureño de Turismo (IHT) con un 42%, la Comunidad Garífuna con un 7% y el Fondo Hondureño con Inversión en Turismo (FHIT) con un 51%. Al preguntar a la comunidad sobre estas acciones del Complejo Hotelero nos respondieron que cuando indagaron con representantes del Indura Resort les comunicaron que el 7% se le entrega al gobierno y es a partir de estas estructuras que debe reflejarse en la comunidad la inversión para ellos y ellas; en este porcentaje estatal se reconoce solamente a 5 de las comunidades de la zona: Tornabé, Miami, San Juan, La Ensenada y Triunfo de la Cruz.

2. Desalojos: Comunidad y criminalización

El Estado de Honduras en un principio negó la existencia de la comunidad de Barra Vieja, el argumento fue que las tierras en que habitan pertenecen a la Empresa Nacional Portuaria (ENP) a lo que la comunidad responde con el argumento que la zona garífuna se remonta desde 1885 por las presiones de las compañías bananeras que les obligaron a desplazarse por la bahía, y que la comunidad de Barra Vieja se fundó en 1919

¹Lista primera etapa de Indura Beach and Golf Resort. El Herald, 2014.

pero fue reconocida por la municipalidad hasta 1950, pero esto no logró evitar que en 1975 el Estado hondureño procediera a entregar titulación de su territorio a la Empresa Nacional Portuaria.

El Complejo Hotelero cuenta con 312 hectáreas que el IHT vendió en 2003 por 19 millones de dólares y colinda con la comunidad de Barra Vieja, el primer desalojo a la comunidad de Barra Vieja que aproximadamente mide 45 hectáreas se llevó a cabo en abril del año 2014, el segundo desalojo se realizó el 30 de septiembre del mismo año; las y los pobladores de la comunidad nos narraron que fue el segundo desalojo el más violento y en que existió presencia policial y militar excesiva, estos sacaban a la gente de sus casas y lanzaban sus pertenencias frente a ellas; resistieron a este desalojo de forma pacífica y con el acompañamiento de organizaciones sociales y de derechos humanos, regresaban a sus casas e ingresaban sus pertenencias mientras los efectivos policiales y militares avanzaban en la zona desalojando más casas, se escondían en cayucos y lanchas que tenían en el mar y la laguna para poder ingresar inmediatamente el desalojo avanzaba por lo que a pesar de sufrir el desalojo no se marcharon de sus hogares; luego de estos desalojos mantuvieron según nos contaba Enemías Padilla, una de las residentes de la comunidad una vigilancia permanente ante el miedo de un desalojo mayor, fueron seis meses en que hicieron turnos hombres y mujeres para vigilar la entrada a Barra Vieja; nos cuenta que fue una experiencia de nervios, además de que fueron acusadas la mayoría de las personas de la comunidad como usurpadores de tierra lo que les llevó a juicios en los cuales fueron retirados los cargos ya que mediante un mapa oficial se pudo comprobar la existencia de Barra Vieja desde una época anterior al traspaso de títulos a la ENP.

El patronato nos relata que el Estado hondureño se niega a reconocer la comunidad garífuna de Barra Vieja para no aplicar el convenio 169 que les obliga a consultarles sobre este tipo de proyectos que afectan su vida; en este caso podríamos ver reflejada la lógica del gobierno con las alianzas público privadas por sobreponer *la idea colonizante y occidental de desarrollo y ejercer una desterritorialización de comunidades y sus respectivas culturas* (3) en beneficio de una economía invasiva que sobrepone el capital y apertura de mercados al reconocimiento de los derechos de las comunidades por sobre el territorio.

Por su parte mediante un comunicado oficial el Complejo Hotelero niega cualquier tipo de participación en los desalojos que se han dado en la comunidad. (2)

Global Witness asegura haber tenido acceso a un documento de la Fiscalía donde aparece como co-demandante al hotel Indura Beach. En repetidas ocasiones, la comunidad de Barra Vieja ha acusado al Complejo Hotelero de ser responsable de los intentos de desalojarlos de su tierra para ampliar el área del complejo turístico. En conversación con Alba Sud, negó estar involucrada en las demandas contra Barra Vieja. “En los 7 años que llevo al frente nunca he tenido comunicación con miembros de la ENP. Las relaciones entre Indura y la Empresa Portuaria están en cero. Lo único que hicimos cuando supimos que iba a haber un desalojo fue llamar a nuestros abogados, por si llegaba gente acusándonos de estar involucrados en eso. No tenemos absolutamente nada que ver con las demandas judiciales, ni con la solicitud de desalojo. No nos interesa”, dijo José Antonio Gutiérrez, gerente general. (G. Trucchi, 2017, p.10)

3. El hoy: ¿Qué viene luego de juicios y desalojos?

A medida que nos adentramos en la comunidad notamos la existencia de casas que se encuentran vacías y al consultar sobre la cantidad de familias que habitan en Barra Vieja las y los pobladores varían sus respuestas sobre el número (de 30 a 70 familias) aunque tanto los miembros del patronato como la gente de la comunidad están de acuerdo en que existen razones para las crecientes migraciones que ha experimentado la comunidad; lo cual se puede explicar con el trabajos de Mark Anderson (2001), donde plantea la migración de garífunas, la cual ocurrió como consecuencia del desplazamiento causado por diferentes formas de presión territorial, económicas y sociales, en diferentes momentos de la historia, dándose desde décadas anteriores una migración por subsistencia, para trabajar como asalariados y asalariadas en diferentes ciudades del país, y luego extendiendo los flujos migratorios hacia Estados Unidos; según las entrevistas a personas de la comunidad las razones de migración de muchas familias se deben a la necesidad de trabajo y al temor de desalojo, en la primera causa podemos sumar que las condiciones de pesca se ven influenciadas por la imposición de la temporada de veda, el decomiso de redes, la importante disminución en el cultivo de cocos, obligándoles a migrar de la comunidad ya que estos han sido sus principales modos de subsistencia, y la segunda razón se debe al estrés que les producía la idea de un nuevo desalojo para la comunidad. Estas características sumadas a la teoría nos hicieron cuestionarnos sobre ¿Es necesaria la presencia física en la comunidad para hablar del reconocimiento como población del territorio? Si consideramos lo planteado por Anderson debemos reconocer a las comunidades garífunas como nómadas en un sentido de que por su actividad pesquera se mueven en todo alrededor de la costa lo que daría lógica a la otra información que obtuvimos en nuestro trabajo de campo ya que varias de las personas garífunas de la comunidad residen en Tornabé y tienen residencia también en Barra Vieja la cual es cuidada por personas ladinas, anotaremos acá también el hecho que las comunidades de alrededor comparten las zonas de mar y laguna para su actividad pesquera por lo que el agua no está delimitada en el imaginario de las poblaciones de la zona excepto en el caso de Indura que en algunos momentos del conflicto cerraba el paso de la zona de playa. Según la entrevista al presidente del patronato Carlos Castillo en la comunidad habita un 10 % de garífunas y un 90% de ladinos ya que la mayoría de garífunas vive ahora en ciudades como Progreso, San Pedro Sula y países como Estados Unidos; para él la representación de territorio tiene un valor de patrimonio y prefiere “morir” antes que entregar su territorio.

El primer viaje se realizó en la temporada de Veda por lo que las actividades diarias de la comunidad empezaban alrededor de las nueve de la mañana, pocas personas permanecen en Barra Vieja durante esta temporada ya que son dos meses en los que no pueden pescar, sin embargo si se realiza pesca con anzuelo para consumo diario pero las redes y chinchorro están prohibidas tanto en la laguna como el mar, las mujeres se dedican a labores domésticas sin embargo también en algunas ocasiones salen a pescar ya que todas las personas de la comunidad saben hacerlo y esta tradición inicia desde edades tempranas y son las personas mayores de las familias las encargadas de enseñar a las futuras generaciones el oficio de la pesca, esto lo pudimos observar en las diferentes conversaciones y entrevistas a personas de la comunidad la mayoría pesca desde los seis a los trece años con sus padres/abuelos/hermanos como instructores de pesca, las tarde las pasan frente a sus casas en hamacas conversando en familia y con vecinos, los niños y niñas juegan entre sí o andan en bicicleta por las calles de la comunidad, existe una escuela dentro de la comunidad a la que asisten

12 niños y niñas, siendo en mayoría ladinos, la escuela cuenta con una maestra y se enseña el idioma garífuna; son una comunidad que no cuenta con electricidad por lo que dos casas tienen planta para cargar ciertos aparatos como teléfonos, existen dos pulperías, aproximadamente 80 casas de las cuales dos son de tabla yeso y las demás cabañas de mangle blanco y mangle rojo. No tienen servicio de agua potable por lo que cada casa cuenta con pozos de agua donde se hacen filtros para utilizar el agua de mar filtrada para baños y quehaceres, el camión de agua potable pasa dos veces a la semana para el agua de beber y cocinar; por lo general duermen temprano entre siete y nueve de la noche, la pulpería cierra a las ocho y la gente convive entre sí en sus casas alumbrando con lámparas, candiles, velas o en las champas frente al mar con fogatas; en la temporada que la veda no está presente se pesca a cualquier hora del día o la noche, para lo cual hay turnos según la afinidad de los pescadores para salir; algunos pasan la madrugada en el agua pescando, otros van por la mañana y la limpia de redes lleva según el relato de pescadores, alrededor de nueve horas por lo que es un día de trabajo todo el proceso que involucra la pesca. Contario a las promesas de proyectos desarrollistas como Indura, no hay personas de la comunidad trabajando en el Complejo Hotelero, en conversación con los guardias de la valla que delimita la división entre Indura y la comunidad nos dimos cuenta que los turnos son de 24 horas y los cambios se realizan a las 8 de la mañana, son de comunidades alejadas del municipio: Intibucá y Mezapa reciben un sueldo mínimo por su trabajo y la condición para que la gente pase por la playa que está frente al hotel es “que no se detengan demasiado tiempo por el lugar sino que vayan de paso a Tornabé”.

La mayoría de familias que habitan el lugar son ladinas, según nos explican cuidan las casas ya que no tienen viviendas propias en otro lugar, son personas de escasos recursos que tienen una esperanza de obtener un lugar donde vivir cuando se resuelva el conflicto territorial. Según la entrevista a Roberto las condiciones para que se les permita vivir y se hagan entregas de tierra son que no tengan otra residencia y que cuiden el lugar, pero él nos explica que hay casos de personas en la zona que tienen más de un terreno y que está repartido entre familiares de gente del patronato; esto cobra sentido cuando comparamos algunas experiencias de personas que pretendieron vendernos u ofrecernos tierra con la garantía de que se firmaría un documento avalado por el patronato para efectos de entrega legal en el momento que esto pudiese suceder en reconocimiento de propiedad. En la entrevista realizada a un representante de PROLANSTATE, relataba que es una práctica común por parte de algunas personas, hacer venta de tierra sin título así como la sobretitulación.

En convivencia con algunos pescadores de la comunidad explican que en sus prácticas de pesca existen tres formas de realizarlas: con anzuelo, mayormente consumo propio; con chinchorro que es más rápido pero requiere más fuerza y por ende más pescadores para realizarla; y pesca de redes, estas tres formas pueden ser realizadas en la laguna y el mar; estos pescadores son ladinos, quienes expresan su percepción de la cultura garífuna ya que para ellos son extraña algunas de sus prácticas y no entienden lo que dicen o por qué hacen ciertos ritos aunque no intentan en ninguna forma impedir que los realicen, dicen que en la comunidad hay una convivencia pacífica entre ambos grupos; Carlos Castillo nos mencionaba que a pesar de compartir el territorio existe una división cultural entre garífunas y ladinos de la misma comunidad.

Convivimos con una de las pocas familias garífunas de la comunidad, Marcia Y Guillermo Alvarado que se dedican a la pesca, a la venta de cocos y de pan de coco igual

que conservas del mismo, nos dieron las explicaciones de migración de garífunas sobre la necesidad de trabajo en otros lugares; a partir de las entrevistas y convivencias con diferentes familias de la comunidad nos preguntamos las formas de conflicto territorial que pueden existir en la comunidad ya que nuestra idea inicial de una comunidad garífuna en un conflicto étnico por su territorio no abarcaba las nuevas situaciones que creemos vive la comunidad en su totalidad por lo que llegamos a la idea de explicarnos teóricamente a partir de Benedict y la idea de las comunidades imaginadas.

Tres comunidades imaginadas

Para Benedict Anderson la comunidad imaginada es la definición misma de nación.

“Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”(Anderson, 1993).

Esta reflexión es aplicable al marco de referencia político que envuelve el conflicto Barra Vieja, ante Honduras equivaldría en este sistema de imaginación, (que como Anderson advierte, imaginada no equivale a falsa) a la comunidad mayor, la que pretende definir esa comunión, aunque implique contradicciones entre sus prácticas; por ejemplo Indura, que mientras desplaza lo que equivaldría a una comunidad menor, haciendo dos desalojos y privando del suministro de servicios básicos a la comunidad garífuna de Barra Vieja, a la vez la utiliza como relato, se la apropia y la nacionaliza realizando campañas de propaganda en las que usa a la cultura garífuna como imagen publicitaria, (comenzando por la palabra que le da nombre, Indura que es Honduras en lengua garífuna) hasta el acto abominable de concebir dejar atrapada dentro de sus instalaciones un grupo de garífunas que lucieran como una pequeña población.

“Por último se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal”.
(Anderson, 1993)

Por otra parte se podrían identificar tres comunidades imaginadas en convivencia, que si de horizontal comparten algo es bajo la forma del conflicto territorial; una que representa los intereses de la comunidad nacionalizante, los de la comunidad mayor, por medio de Indura, todo su cuerpo físico, instalaciones, terreno, empleados, inversionistas, etc., su halo de dominación en su forma de operar; otra comunidad imaginada que aunque su presencia física en el lugar no sea permanente sigue siendo verdadera, es la que se posiciona desde el relato de “cultural originaria”, única forma por medio de la cual se podría detener el acaparamiento por parte del estado nación, ya que esta fórmula implica convenios que trascienden los formatos nacionales; y como tercera comunidad imaginada se puede pensar esta la comunidad que habita Barra Vieja, constituida principalmente por ladinos que aspiran no solamente a ocupar físicamente el lugar, también manifiestan su deseo de legitimar su presencia siendo propietarios legales de las viviendas que habitan, y la minoría garífuna que aunque pueden percibir el malestar de esa mayoría ladina porque ellos están más cercanos a la idea de propiedad avalados por el patronato de la comunidad, y conviven con los demás vecinos entre el con-

flicto, siendo eso lo que tienen en común. Esta relación garífuna ladina, se puede notar a la vez como un nuevo nivel de nacionalización, ya que siendo lo garífuna la forma más probable de legitimación del territorio ante el acaparamiento del gobierno, lo ladino se subordina teniendo que pasar por un proceso que podríamos llamar de <garifunización>.

Apelamos a la idea de tres voces que reclaman el derecho de tenencia sobre un mismo territorio, tres voces con tres diferentes vivencias. Una que proclama los derechos étnicos territoriales reconocidos a nivel internacional, la garífuna; una segunda, mestiza, pobre y rural, que reclama el derecho a un lugar al cual habitar y trabajar, que reclaman un lugar en el que han hecho; y por último el reclamo basado en la idea del mercado libre sobre la compra de tierra por parte de la alianza pública privada bajo el esquema de un proyecto turístico como lo es Indura Resort. Siguiendo a Benedict Anderson, cada una es la voz de sociedades que se imaginan en una común unión.



Playa



Pescando en familia



Pescando para vivir



Comunidad



l linea divisora



Indura

Bibliografía

1. Anderson, Benedict. 1993. Comunidades Imaginadas. México: Fondo de Cultura de México. http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/anderson_benedict_comunidades_imaginadas.pdf
2. Anderson, Mark. 2001. ¿Existe el racismo en Honduras? estereotipos mestizos y discursos garífunas. Mesoamérica, 22, 135-164. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2412664>
3. Caló, Susana. (2013). “Democratizar el territorio, democratizar el espacio”: Boaventura de Sousa Santos. 2017 noviembre 10, de Centre for Social Studies University of Coimbra Recuperado de <http://contested-cities.net/CCmadrid/democratizar-el-territorio-democratizar-el-espacio-boaventura-de-sousa-santos/>
4. Consejo de Derechos Humanos. (2016). Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas sobre su visita a Honduras. 21 de julio 2016, de Asamblea General de las Naciones Unidas Recuperado de <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/images/docs/country/2016-honduras-a-hrc-33-42-add-2-sp.pdf>
5. Del Popolo, Fabiana & Avila, Magally. (27 al 29 de abril del 2005) “Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas”. CELADE, CEPAL, UNFPA, CEPED. Realizado en Santiago de Chile. Naciones Unidas, 2006. <http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4113/S2006017.pdf?sequence=1>
6. Flores, Carlos. 2007. La antropología visual ¿distancia o cercanía con el sujeto antropológico? Nueva Antropología. Vol. XX.
7. Foucault, Michel. 1979. La formación de los objetos. En: La arqueología del saber. Siglo Veintiuno Editores.
8. Gustavo Irías. (2017). Campesinas y campesinos en Honduras: por el derecho a defender la tierra y el territorio. Julio 2017, de CESPAD Sitio web:
9. Gustavo Marín Guardado. (2015). Sin tierras no hay paraíso. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 15, 113-155. <http://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/article/view/2120>
10. Indura. (2015). A la opinión pública [Comunicado de prensa]. Recuperado de <http://www.induraresort.com/press.html>
11. Méndez, Luis [Luis Méndez] (2014, octubre 1) “Barra Vieja Resiste: Cámara y edición: Luis Méndez” [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=hIZgaEhLDI0&t=13s>
12. Redacción ElHeraldo 2014. Lista primera etapa de Indura Beach and Golf Resort. ElHeraldo. Recuperado de <http://www.elheraldo.hn/alfrente/566419-209/lista-primer-etapa-de-indura-beach-and-golf-resort>
13. Radio Progreso [Audiovisuales-Radio Progreso, ERIC-sj] (2016, enero 8) “Bahía de Tela: el tercer destierro” [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Dd-hINzP03k>
14. Rodriguez, Maverick [MAVERICK RODRIGUEZ] (2013, noviembre 8) “PROYECTO INDURA BAHIA DE TELA” [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=nAjLFXyX0Yw>
15. OFRANEH [Ofraneh Garifuna] (2014, octubre 10) “El Indura Resort y los desalojos en la comunidad Garifuna de Barra Vieja” [Archivo de video]. Recuperado de

<https://www.youtube.com/watch?v=nYhHtYKPxfo&t=139s>

16. Trucchi, Giorgio. 2017. Expolio de los territorios garífunas en Honduras. Impactos del extractivismo y la expansión turística. Serie Informes en Contraste, 3, 3-28. <http://www.albasud.org/noticia/es/965/expolio-de-los-territorios-gar-funas-en-honduras-impactos-del-extractivismo-y-la-expansi-n-tur-stica>

17. Dit Chiro, Marie Clément. 2015. Relaciones de propiedad y conflictos por la apropiación del espacio turístico. En: Sin tierras no hay paraíso. Gustavo Marín Guardado, coordinador. <http://www.pasosonline.org/Publicados/pasosoedita/PSEdita15.pdf>

Los cumpas de la cordillera San Lucas Cuisnahuát y San Cristóbal de Jayaque

¹Julio Martínez



Resumen

Una inundación da sentido a la tradición de los cumpas, el hermanamiento de los pueblos incluye a los santos y la comunidad y sirvió originalmente para alojar a quienes habían sufrido del desborde del río. Es la excusa perfecta para efectuar la introducción de un elemento religioso, los santos se convierten en compadres de tal forma que tienen el compromiso de visitarse mutuamente cada año para mantener la tradición.

El sincretismo que se adopta en el ritual tradicional es el resultado de que la tradición de visitarse entre los comunitarios de los pueblos indígenas viene desde muchos antes de la llegada de la evangelización por parte de los españoles.

En el recorrido a lo largo del camino entre San Lucas y San Cristóbal, que culmina con la topa de los cumpas hay caminata, intercambio de regalos, fraternización, baile, chicha y chaparro. Después de algunos meses, inicia el camino de vuelta.

El encuentro sirve además para bailar, entretenerse y beber. La iglesia institucional prefiere asumir que no le interesa la fiesta popular, solo el acto solemne.

Palabras clave: religiosidad, indígenas, encuentro, compadres, sincretismo

¹Julio Martínez es Trabajador Social, Maestro en administración educativa, Maestro en Investigación y posgraduado en Antropología cultural. Estudia doctorado en investigación y es Director de la Escuela de Antropología de la Universidad Tecnológica de El Salvador

Introducción

Esta investigación ha tenido varios escenarios, si bien documental y descriptivamente se ha abordado más en la forma de artículos periodísticos estos no tienen la profundidad ni amplitud que permita tener una visión integrada de las aristas de la temática.

Acompañamiento de la romería, entrevistas a profundidad, observación, la revisión de documentos de la historia y las interpretaciones e inferencias teóricas permiten un abordaje más académico, y eso ha permitido contar con un texto que puede prometer un trabajo con mayor raigambre, profundidad e interpretación encarnada en la visión de los pobladores.

Las variadas tradiciones salvadoreñas en realidad no son solo nuestras, la cultura local es una amalgama de diversos y variados elementos que han conformado la tradición mesoamericana.

No sería raro que ahora que hablamos de “cumpas”², encontremos en otros lugares de Centroamérica y México tradiciones similares, algunas más antiguas que otras.

Los cumpas de la cordillera³ tienen varias cualidades que buscamos resaltar en este artículo: una historia que refiere a diluvios⁴ y los efectos positivos que se obtienen en la relación naturaleza y cultura; la relación de la sociedad comunitaria con las autoridades eclesiales locales; las costumbres de los pueblos originarios mezcladas con la tradición católica de los conquistadores expresada en formas de evangelización que determinan la apropiación y transformación cultural del indígena; la excusa del ritual religioso para mantener viva la fraternidad de los pueblos a lo largo de la historia; el poder de la organización de la comunidad y la ritualidad que une a las comunidades desde tiempos ancestrales.

Los cumpas de la cordillera se refieren a San Lucas, patrono de Cuisnahuát y a San Cristóbal patrono de Jayaque, y busca descubrir el origen de los pueblos y la génesis de la tradición.

Trata de comprender las relaciones comunitarias y el imaginario religioso-pagano que existe en la población de la cordillera, como un elemento de cohesión social de las co-fradías y motor de la tradición.

Origen de los encuentros de los santos o patronos locales

En algún momento de la historia, a finales del siglo XVII, hace más de trescientos años, cuando Cuisnahuát no estaba donde se encuentra en la actualidad sino en Tonalá cerca de Mizata en la costa del pacífico salvadoreño, hubo un enorme temporal, un invierno atroz que hizo que el Río Grande de Sonsonate⁵ se desparramara tanto en su delta, que inundó al pueblo.

²“Cumpas” es una manera de expresar coloquialmente y en particular entre campesinos e indígenas el título de “compadre”

³La cordillera tiene un locus exacto: Cordillera del bálsamo en la costa pacífica de El Salvador, que cubre los departamentos de Sonsonate y La libertad

⁴En realidad, inundaciones, no hay una referencia al diluvio en la forma bíblica sino a una lluvia tenaz que provoca inundaciones.

La gente no sabía dónde ir para protegerse, se encontraban desamparados y no tenían que comer. El miedo les acechaba en forma de lluvia, esa lluvia que ha servido para la vida, para la fertilidad, para fructificar en esa ocasión sirvió para atemorizar e inundar al pueblo. Esta historia es atribuida a Francisco Antonio de Fuentes y Guzman quien fue además de cronista del Reyno de Goathemala, uno de los Alcaldes de Totonicapán y de Sonsonate cerca del año 1700 (MCN Biografías, 2017).

De acuerdo a los lugareños, se dice que

“San Cristóbal patrón de Jayaque se puso a la orden para que San Lucas, patrono de Cuisnahuát, pudiera llevar a su pueblo allá a la cumbre, detrás del cerro de los coyotes, detrás del Xayatepeque”, (Pedrina Figueroa Pérez, 2017)

eso sucede el día 23 de julio. San Lucas (y la población) se queda en la casa de San Cristóbal durante casi seis meses ya que el 27 de noviembre, ambos santos, regresan a Cuisnahuát. En este relato empezamos a encontrar un santo animado, un santo vivo, la referencia es que “el Santo se puso a la orden”.

Posterior a la inundación, los habitantes de Tonalá decidieron buscar un sitio en donde hubiera menos posibilidades de sufrir de nuevo de las inundaciones, ese nuevo sitio es Cuisnahuát o Kwisnawat (Huitznahuac o Huitsnahuic; (Junto al espinos)⁶, a inicios del siglo XVIII, ya en 1770 formó parte del curato de Guaymoco (actual Armenia), y en 1824 del departamento de San Salvador.

“En 1827 fue segregado del partido de Opico y anexado al de Izalco; el 22 de mayo de 1835 pasó a jurisdicción del partido de Quezaltepeque. El 30 de septiembre de 1836 quedó incorporado definitivamente al distrito de Izalco. Para el año de 1859 tenía 750 habitantes, y la ocupación principal era el cultivo y explotación del bálsamo”. (FISDL, 2010)

Las cordilleras en El Salvador reflejan en muchos casos pueblos ancestrales, lugares donde mayas, pok mames, lencas, ulúas, kakawiras y pipiles establecieron sus pueblos. Estas cordilleras son: a, La Alotepeque – Metapán, b. La Apaneca Ilamatepec, c. La del Bálsamo, d. La Nahuaterique, e. La Cacahuatique y f. La Jucuarán- Intipucá.

Hoy nos ubicamos en la Cordillera del Bálsamo, que corre en paralelo a la costa salvadoreña, en donde en un tiempo existió propiedad colectiva o comunal. De hecho, Cuisnahuát obtuvo su título ejidal lo obtuvo el 20 de junio de 1866. (FISDL, 2010)

Jayaque, por otra parte, tiene su origen en el pueblo de Opico, adonde pertenecía su población originariamente, sin embargo, en el sitio actual adonde se pasaron en 1770 luego de salir de Opico⁷ por causa de varias plagas, ya habitaban algunos pueblos indígenas.

⁵El río Grande es el actual Sensunapán. Aunque en algunas tradiciones orales, el río desbordado es el llamado “Banderas”, que resulta más lógico por su cercanía con la región.

⁶Cuisnahuat, del topónimo “Huitznahuac” o “Huitznahuit”, significa “Junto al espinal”. Proviene de las raíces huitzi (espina), nahuac (junto a). Otro significado “Cuatro Espinos” proviene de las raíces huitz (espino) nahui (cuatro) at (agua, río)

⁷Opico se encuentra unos 18 kilómetros al norponiente, no en la cordillera sino en el Valle de Zapotitán.

“Su nombre autóctono actual, Jayaque, es corrupción de Xayacatepec, toponímico que en idioma náhuat significa “cerro de los enmascarados”, de xayacat, faz fisonomía, cara, enmascarado, y tepec, cerro, montaña, localidad. En 1550 tenía unos 500 habitantes”. (Mi pueblo y su gente, 2018)

Un informe de la municipalidad de Jayaque, del siglo XIX menciona lo siguiente:

“Entre las antigüedades de Jayaque se cuentan varios libros escritos en náhuat cuyas fechas se remontan hasta el año de 1666, época en que el Ilmo. Obispo de Guatemala visitó el pueblo en visita canónica, referencia que hacen los libros de cuenta de las cofradías”. (Alcaldía Mpal. de Jayaque, 1861)

La tradición religiosa del “Encuentro de los cumpas” ya había hecho su aparición y las cofradías como tales ya se habían organizado, en un pueblo en el que los indígenas eran la absoluta mayoría y quienes tenían establecido las formas de relacionarse con otros pueblos, y de emplearse en actividades agrícolas que tenían una característica de procesamiento artesanal, y que además significaba económicamente muchísimo para el país completo:

“El corregidor intendente don Antonio Gutiérrez y Ulloa dice que, en 1807, Jayaque era “Pueblo de indios... muy destruido y de mal temperamento y los pocos naturales dedicados al cultivo del añil en las haciendas inmediatas de particulares”. (Mi pueblo y su gente, 2018)

Otra versión que también busca explicar este “compadrazgo de santos” es que, desde tiempos ancestrales, los pueblos originarios de Cuisnahuat y Jayaque se hacían intercambios de ofrendas de alimentos como parte de un hermanamiento de comunidades, y en este marco, aparece la evangelización durante la época colonial que aprovechó los vínculos que se habían establecido para incorporar a los nuevos santos: San Lucas, patrono de Cuisnahuat y San Cristóbal patrono de Jayaque, en el estilo de la iglesia católica, que aprovecha el sincretismo para la evangelización.

Una tercera versión adicional explica que los dos pueblos tenían rivalidades y que los sacerdotes coloniales aprovecharon las imágenes de San Lucas y San Cristóbal como símbolo de reconciliación.

No es una cuestión corriente encontrar este tipo de visitas entre cofrades y sus respectivos santos, de hecho, un sacerdote de un pueblo del oriente del país, en San Vicente, explicaba que:

“Eso de andarse visitando los santos no sucede por estos lares” (Ramírez, 2018)

No es común pero tampoco el hecho social o religioso es único. Existen otros casos de encuentros, “topadas” o “topas” de santos como también se les conoce a estas visitas, en particular al momento cumbre en el que los santos salen a recibir al otro que llega de huésped.

Un rito homónimo se desarrollaba en la antigua Aculhuaca en la actual Ciudad Delgado,

en el departamento de San Salvador y fundamentalmente en torno al patrono Santiago, Baratta expresa que:

“El pito de caña deshilacha la melodía en del son de la “topada” en la ceremonia tradicional en que el Cristo de la otra Iglesia del Calvario viene a topar al Santo patrono Santiago que celebran ese día” (Baratta, 1934)

De acuerdo a uno de los miembros de la cofradía en Cuisnahuát, la tradición puede tener un poco más de antigüedad que el siglo XVII, pues nos indica que:

“Yo tengo los libros (originales) de la tradición y en ellos se alcanza a leer que la tradición se origina en el año 1666, pero la tradición es de mucho más atrás porque tengo unos libros que no se pueden leer, y están solo en náhuat” (Miguel Angel Quintanilla, 2018)

Esta declaración de Quintanilla concuerda con el documento del siglo XIX de la municipalidad de Jayaque donde se menciona el año de 1666 como referencia. a la tradición.

¿Es que acaso como menciona una de las versiones del origen del encuentro, los sacerdotes aprovecharon la existencia de una atadura entre los pueblos para agregar sincréticamente a los santos en su afán evangelizador? Es posible, muy posible en particular si notamos como la actividad del encuentro no es únicamente una actividad religiosa, sino una que tiene hechos y explicaciones que escapan a la religiosidad católica.

Un elemento agregado es la existencia de libros antiguos, algunos incluso en náhuat. Sin dudar de la aseveración de la tenencia de los tales libros, antiguos y patrimonio de la comunidad y del país, hay un cierto recelo y un guardar los documentos con mucha desconfianza (¿o es solamente un ritual?). ¿Se refieren los libros en náhuat al encuentro de las comunidades y los cumpas de forma cristiana o el encuentro reúne otras cualidades que se alejan de lo cristiano, una tradición pagana precolombina?:

“Los libros no se pueden enseñar, a menos que tengamos una reunión en la cofradía y nombren a tres para que vayan a enseñarlos” (Miguel Angel Quintanilla, 2018)

Esta tradición de los cumpas, como también ha sucedido con diversos rituales tradicionales, ha sufrido modificaciones pues,

“aquí no era la tradición entre solo nosotros, tenía que ver Armenia, tenía que ver San Julián⁸ ... tenía más valor que ahora... se elegían unas personas que se llamaban cabecillas, tanto de hombres como de mujeres. Las mujeres se hacían cargo de la cocina, la de los hombres se encargaban de conseguir (recursos)” (Miguel Angel Quintanilla, 2018)

Todo ello calza perfectamente con los hechos históricos que indican que tanto Cuisnahuát como San Julián en 1770 pertenecían al Curato de Guaymoco⁹ o como lo indica su nombre en la actualidad, Armenia. Como cambia todo, también esta tradición y vínculos se han modificado.

⁸Pueblos cercanos que se encuentran entre Cuisnahuát y Jayaque.

⁹Guaymoco o Armenia se encuentra 15 kilómetros al norte de Cuisnahuát

El papel de las cofradías

La cofradía es un grupo de personas que se consideran a sí mismos como hermanos fraternos en su unidad en torno a una deidad o santo de la iglesia, en algunas cosas es una asociación legalmente establecida. En el pueblo del patrono San Lucas hay muchos miembros de la cofradía, pero se puede valorar que es una tradición que puede perderse, debido a que en la generalidad de los miembros de las mismas pertenecen a la tercera edad.

“Cuisnahuát somos sesenta y cinco miembros, pero solo hay dos cipotes (jóvenes)” (Miguel Angel Quintanilla, 2018).

La cofradía usualmente es una entidad o sociedad privada, a pesar que el origen esté vinculado a los patronos locales, a sus santos, se puede pensar que también a la iglesia como institución. De hecho, existe una relación entre la entidad y los párrocos, solo que esta manera de implicarse no es en dependencia sino más bien se comprenden en planos distintos, unos a la estructura orgánica de la iglesia y los otros como representantes populares católicos.

Los cofrades pueden tener (las tienen) diferencias con los párrocos y no significa que sea una lucha de poder, es más bien que sus ámbitos son distintos, como bien decía uno de los líderes de Cuisnahuát

“ellos –los sacerdotes- son temporales en la comunidad, no forman parte de nosotros, es gente que está de paso. Los que mandan en la cofradía son los antiguos (locales), ellos los sacerdotes no” (Miguel Angel Quintanilla, 2018),

Aunque en esas palabras hay un dejo de rivalidades no resueltas, como indicando que la representación de la comunidad religiosa católica que tienen adoración por su santo y que llevan como cualidad distintiva la organización, preparación y ejecución de la peregrinación para el encuentro de los cumpas obedece a la población y no al sacerdote. Ellos y solo ellos no como desafío sino como reafirmación.

La mayor parte de las cofradías en la región de la cordillera del bálsamo son “de Gloria”, ni penitencial ni sacramental, sino dedicadas a la advocación de algún santo, para efectos de este estudio podremos mencionar las cofradías de:

- San Lucas Evangelista (Cuisnahuát), patrono de los médicos y los artistas
- San Cristóbal Mártir (Jayaque), patrono de los viajeros, conductores y motoristas
- San José (Talnique), patrono de los trabajadores
- San Antonio (San Antonio del Monte), patrono de los enamorados
- y San Esteban Protomártir (Sacacoyo), patrono de los caballos, los albañiles y los carpinteros.

Todos pueblos de la cordillera del bálsamo en el pacífico salvadoreño.

La tradición anotada hace “compadres” a San Lucas y San Cristóbal, originalmente, sin embargo, las relaciones de las cofradías han hecho que se sumen los intercambios de tal manera que la visita de San Lucas a San Cristóbal (“los cumpas”) y viceversa junta también a esos otros tres santos, es el encuentro de cinco santos que acompañan este ritual que original y significativamente es de dos.

“Llegando los peregrinos el 22 de julio a Tepecoyo, donde se efectuó el Encuentro, uniéndose las cofradías de San Antonio del Monte (Sonsonate) y del cantón San José Los Sitios de Talnique en La Libertad” (COMURES, 2015)

Los pueblos, las cofradías que se unen tienen una característica común: su población indígena es evidente.

Aunque en efecto hay un amplio deseo de compartir, de unirse en la celebración, los “cumpas” San Lucas y San Cristóbal adquieren el carácter más representativo. Más original.

Existe un protocolo formal y estilizado que posibilita el encuentro y adhesión a la romería de los cumpas originales, este mecanismo es realizado año con año e implica la elaboración de cartas y notas formales de solicitud para la visita o de invitación de “un santo a otro” de forma escrita.

En Cuisnahuát los intercambios, invitaciones y encuentros se dan de acuerdo al siguiente calendario, que en realidad refleja el calendario de actividades de intercambio de la región (Cuisnahuat, 2017):

Mes de febrero

- El uno de febrero se hace la invitación a San Antonio del Monte

Mes de marzo

- En alguna fecha indeterminada San José los sitios invita a San Lucas, y se llevan cohetes de vara y tambor, hay encuentro de cumpas y se hace intercambio de regalos y flores

Mes de Julio

- El cinco de julio se visita Tepecoyo para solicitar la posada para la llegada de San Lucas.
- El veintidós de julio, inicia la peregrinación, se llega a Tepecoyo, se rezan rosarios y hay una fiesta ofrecida por la cofradía anfitriona.
- El veintitrés de julio, la peregrinación continua hasta llegar a Curazao. Hay misa y desayuno y luego se parte para llegar a Jayaque

Mes de Agosto

- La cofradía de San Antonio del Monte visita Cuisnahuát para invitar a la fiesta de su patrono. Pasan el día en la casa de habitación de la mayordoma y luego por la tarde van a la iglesia del santo a realizar “los encuentros”.

Mes de octubre

- Del nueve al diecisiete de octubre se celebra la novena a San Lucas, durante la novena hay chilate, tamales. Se finaliza la novena con el baile del puro.

Mes de noviembre

- Entre el uno y el cinco de noviembre, la cofradía sale para ir a invitar a las otras

cofradías de Jayaque, Tepecoyo, San Antonio y San José los sitios de Talnique, el propósito es recibirles en la peregrinación de retorno.

- El veinticinco se hacen los tamales que se llevarán al día siguiente a la cueva del Estocal, donde se montará un altar y además se rezará un rosario.
- El día veintiséis se llevan a cabo los encuentros de los santos: a la 9:00 a.m. con San José; a las 11:00 con San Cristóbal; a las 12:00 con San Esteban y las 12.30 con San Antonio del Monte. Por la noche se rezan rosarios para los santos.
- El día veintisiete los santos salen en procesión y se pide limosna- Ese mismo día a las 9:00 a.m. se ofrece el baile del puro y se presentan las capitanas
- El día veintiocho se hace una colecta de dinero en la población, juntamente con la cofradía de Jayaque.

Mes de diciembre

- Del uno al treinta y uno de diciembre inicia la novena a San Antonio

En este intercambio de notas no participan los párrocos, más bien parecen ser alejados por la cofradía o por voluntad propia. Es que el encuentro de los cumpas tiene algunos aspectos con los que la iglesia católica no se siente muy a gusto y que parece desafiarle, y que están vinculados a un pasado ancestral arraigado en las costumbres de los pueblos tales como el baile del puro, los intercambios de regalos y aunque no aparece escrito es ineludible: la bebetoria de chicha y chaparro (Ruiz, 2017). Las notas de invitación y solicitudes de los cofrades quedan finalmente en poder de ellos mismos.

“El mayordomo de Cuisnahuát se queda con las cartas de invitación” (Miguel Angel Quintanilla, 2018)

Un elemento que protagoniza todo el ceremonial es la comprensión de que los santos adquieren animación en este lance, “San Antonio pide participar”, “San Lucas irá en la fecha tal”, “Se nos va a juntar San José”.

Esto no queda solamente en la palabra sino también en el traslado del santo que recorre los caminos, las veredas, la cordillera para luego encontrarse con su compadre en su casa y permanecer ahí como invitado, y después actuar con reciprocidad en diversos sentidos: en el recorrido de la población, en la recepción con comida y bebida (chicha), en la fiesta que organizan y hasta en la participación de los alcaldes quienes comparten y reparten el conocido “chaparro”¹⁰ para todos los participantes.

Un hecho que es controversial dentro de las celebraciones distintas es la participación de grupos de homosexuales provenientes de los pueblos indígenas que se integran en la cooperación y en las celebraciones, especialmente en los bailes en los cuáles hay bebetorias.

No es un hecho que se evidencia en las celebraciones ni religiosas y ni laicas en otras regiones, ¿Por qué aquí sí?, se ha preguntado y la respuesta ha sido: “porque ellos co-

¹⁰Chaparro: una bebida alcohólica producida a partir de la destilación de la chicha que es un brebaje del fermento del maíz generalmente pero que también puede ser con frutas o trigo e incluso arroz. El Chaparro fue durante mucho tiempo prohibido por el tema de no pago de impuestos, sin embargo de unos diez años a esta época, ya se produce de forma industrial y aceptado por Hacienda en la medida que paga tributación por la venta.

laboran más que otros”. Ellos se sienten integrados en la celebración a partir de su cooperación para el encuentro y no hay rechazo de las cofradías, más bien hay acogida.

Los santos, cumpas, los compadres son amigos, no solo lo son los cofrades, lo son también los santos que están animados, que están vivos, que tienen amistad, que se visitan, y que devuelven la visita. El santo camina en hombros de los peregrinos por la cordillera para cruzar los casi treinta kilómetros en línea recta por la cordillera hasta llegar a Jayaque un recorrido que ellos pueden hacer en poco más de cuarenta horas, en tanto grupos de peregrinos aparecen en las lomas, las quebradas, los caseríos y los cantones y se suman, ese serpenteo se hace cada vez más grande.

Todas las cofradías participantes, tienen como sede original a pueblos con origen indígena. En casi todos ellos aún existen nahuablantes, en ciertos casos son muy pocos eso sí, pero existen.

En otros pueblos como San Antonio del Monte o Jayaque, la modernidad, la influencia mediática, hace menos notoria la existencia de población originaria o indígena, y eso casi invisible también a la lengua nahuatl, pero hay evidencias de una vinculación de la población actual incluyendo el casco urbano con los pueblos originales que se expresa simbólicamente en los nombres de los pueblos, los cerros, los ríos, los apellidos de la gente, los valores, sus costumbres, sus alimentos y la relación con la naturaleza entre otros.

Las cofradías y la iglesia de San Lucas Cuisnahuát

En Cuisnahuát existen dos cofradías, o al menos así lo señala el párroco de la localidad, aunque una de ellas es más un Concejo de Iglesia que una cofradía, está más sometida a la voluntad y poder del párroco y no representa a la población en general. Es una cofradía reciente creada para la advocación de San Lucas venerado en la imagen que le fue entregada al Párroco en un episodio que se comenta adelante. (Martínez C. , 2018)

La otra cofradía es más antigua, con mayor raigambre en la población, más independiente y más dinámica. De hecho, es la que promueve la visita de “los cumpas”. La relación de esta cofradía con el sacerdote es muy lejana y esta relación poco amigable parece tener su origen en la “devolución” de las imágenes sacras que anteriormente estaban bajo su tutela, un hecho atribuido a una antigua miembro de la dicha cofradía¹¹, mayordoma en su momento, que sin considerar las opiniones del resto de los cofrades elaboró un acta de entrega de las imágenes que pertenecían a la cofradía, y sobre las que se sustenta su advocación: “Cofradía de San Lucas Evangelista”.

Esta persona investida con el poder de la mayordomía, por alguna razón que no conocemos determinó que “esta cofradía se termina” a pesar de la negativa del resto de los cofrades que se aferraban a las tradiciones (Pedrina Figueroa Pérez, 2017) y procedió a la entrega de la imagen de San Lucas que tenía ya mucho tiempo, décadas de estar

¹¹Rhina N.

bajo la tutela de la cofradía.

El hecho ha tenido tales repercusiones que ahora mismo hay dos “San Lucas”, uno que está en poder de la iglesia institucional y el otro que se encuentra bajo la tutela de la cofradía local, y que ya ha tenido dos primeras visitas a San Cristóbal en Jayaque. (Pedrina Figueroa Pérez, 2017)

Hay otros símbolos que no fueron entregados a la iglesia institucional, que permanece bajo la custodia de la población local representada en la cofradía como “la vara de insignia” hecha de plata, que se compone de nueve canutos de un pie (treinta centímetros), una vara de armar que se guarda en caja de madera. La insignia tiene la imagen de San Cristóbal y de San José. Esta vara es usada para los rituales de “los cumpas” originales. (Miguel Angel Quintanilla, 2018)

No es este el único hecho que divide al párroco de la cofradía, el desarrollo de la romería de ida y vuelta de “los cumpas”, teñido de costumbres paganas y probablemente relacionadas con las costumbres de los pueblos originarios, establece un valladar entre actores de la religiosidad de Cuisnahuát.

Talvez, en lo profundo haya algo que una folklorista salvadoreña de los años treinta expresaba: “Muchos (de los indígenas) no hicieron más que cambiar sus dioses paganos por las imágenes del culto católico. Efectuaban ceremonias religiosas católicas... pero seguían adorando a sus dioses” (Baratta, 1934)

La peregrinación

El día 22 de julio, es un día importante para la población de Cuisnahuát, antes de ese día los que harán la peregrinación o romería se preparan en distintas formas. Es un recorrido en el que se debe organizar anticipadamente los preparativos para que haya ninguna falla, hay una preparación importante que hace notar que este es el acontecimiento más importante del año en la vida de la sociedad del pueblo.

El día de salida, los peregrinos llegan con sus provisiones para el viaje, zapatos adecuados, toallas, y comida para el viaje, gallinas, pollos, queso, tortillas y demás, aunque esto parece estar de más. El recorrido se hace no por la carretera en donde quizá sea un poco más largo, pero menos complicado. La gente prefiere seguir la tradición de usar la cordillera como ruta de viaje. Una de las cofrades resume el viaje de dos días:

“Aquí nos vamos en la calle de San Julián, de la calle cruzamos por Chilata y luego a Tierra Colorada, por veredas y llegamos a las Crucitas, que es una calle difícil, y a pura devoción trepamos cuestras y bajamos, a las doce vamos llegando. Dormimos en Tepecoyo, salimos de ahí a salir a Curazao, en donde les hacen misa y después nos vamos así... caminando, caminando” (Pedrina Figueroa Pérez, 2017)

Sin duda, la peregrinación es casi una penitencia. Los pobladores en número menos a un ciento (70 a 80 niños, jóvenes y personas de la tercera edad) salen de Cuisnahuát para hacer una primera estación en la cueva del Estocal, una formación pétreo cavernosa a unos cinco kilómetros de Cuisnahuát, en la que con alguna facilidad bien caben

unas doscientas personas.

Luego se sigue la ruta antes descrita por las montañas de la cordillera, los cohetes de vara van avisando el paso de la romería, a la que se van juntando pobladores que van saliendo de las casas de sus cantones para sumarse a la fila de peregrinos, y convertir la pequeña peregrinación en un río que sube y baja por los cerros con un enorme caudal.

Los que no se suman, salen a encontrarles para brindarles una tortilla, un pan, un pocillo de café, un pedazo de queso y de paso saludar a San Lucas, que va de viaje.

“En la peregrinación que realizan está incluido el Cerro conocido como “Las cruces”, ubicado en la cordillera del bálsamo, a una altura de 1260 msnm, donde habitantes de Tepecoyo ayudan a los peregrinos a cargar los camarines, iniciando el descenso hasta Tepecoyo, haciendo una estación previa en el cerro conocido como las Cruces, su avance es anunciado por cohetes de vara, que hacen resonar los cielos de la cordillera...” (García, 2015)

Se hace una estación del recorrido para descansar la noche, esta es en Tepecoyo (Tolentino, 2015), en donde la romería se transforma en algarabía, en una fiesta en donde la pirotecnia busca un lugar, la misa se vuelve solemne y además, hay una fiesta con chaparro y chicha, como un amarre y fortalecimiento de la antigua tradición de los pueblos originarios, la fiesta para que sea fiesta debe contar con chicha:

“Alrededor de las 11:00 de la mañana, el sonido de los cohetes de vara anunciaba la llegada de los peregrinos y las imágenes, que fueron recibidos por los feligreses con mucha alegría y solemnidad. Allí se llevó a cabo el tradicional saludo de estos conocidos santos compadres.” (Villalta, 2014)

Los cofrades del lugar, los o las mayordomas se encargan de proveer los alimentos para los peregrinos que han llegado a la topa de los cumpas. Los anfitriones se responsabilizan por la alimentación y el hospedaje de los que llegan, pero esto es así en cada caso:

“Cuando nosotros invitamos, los tres días que están aquí, nosotros les damos de comer, y cuando vamos ellos nos tienen que invitar”. (Miguel Angel Quintanilla, 2018)

Los santos se encuentran se saludan, se topan, se abrazan en el encuentro que es el momento más importante de la tradición.

Si bien es cierto que hay una celebración de la misa, esta adquiere un tono más severo, más solemne que el resto de la celebración que implica una fiesta en la que se distribuyen cigarros, puros, chicha y chaparro. Todo ello (excepto la chicha y el chaparro, que se regalan) origina ingresos que sirven para poder aliviar los gastos en que se ha incurrido:

“El baile es cobrado y se venden cigarros y puros, el baile vale una cora” (Pedrina Figueroa Pérez, 2017)

Esos gastos puede que no sean tan pocos, ya que consiste en dar de comer durante dos o tres días a los invitados que pueden sobrepasar las cincuenta personas. Algunos de los egresos en que se incurre provienen de donaciones o resultados de actividades en las que se logra obtener algunos fondos, pero es necesario desde luego, recuperar algo:

“La capitana tiene costos y debe sacar algo, para eso se cobra el baile” (Miguel Angel Quintanilla, 2018)

¿Qué hace la chicha o el chaparro en una tradición religiosa, católica más expresamente, siendo que algunos de los sacerdotes sino todos no están de acuerdo con ello? De regreso a Baratta, Las Casas, Sahagun y otros: Es que en muchos casos los indígenas parecían obedecer y asumir la ideología cristiana (Baratta, 1934), sin embargo en sus casas u ocultos en la montaña, mantenían su tradición de adorar a sus propios dioses, ello también implicaba la bebida de la chicha en comunidad y en algunas etnias precolombinas el uso de psicotrópicos vegetales para amplificar los sentidos.

Por otra parte, la ebriedad era parte inseparable de la manera como los indígenas eran percibidos por los españoles:

“...los ven los curas, pero no se espantan, porque aunque sean ebrios, lascivos, incestuosos, adúlteros, plagiaros y demás, pero criados desde niños entre tales monstruos no se espantan, ni aun se inmutan ligeramente, como si dejaran de ser tales por serlo de costumbre” (Cortez y Larraz, 2000)

Probablemente el encuentro original como mencionado al inicio, era de intercambio de productos y ofrendas entre los pueblos indígenas.

“La tradición de beber chicha o chaparro tiene muchos años, desde los años 1660, la tradición es dar ocho litros de chicha en el baile, si viene Jayaque los atendemos. Si nosotros vamos allá ellos deben poner los mismos ocho litros de chicha. El chaparro es otra cosa, eso lo pone el alcalde, el reparte el chaparro, reparte chicha. Pero la tradición la mantiene la cofradía” (Miguel Angel Quintanilla, 2018)

Los alcaldes pueden repartir cantidades poco imaginables de chaparro cuyo efecto es superior y más inmediato que la chicha. Los niveles de alcohol del chaparro pueden superar los setenta grados.

A esta festividad popular que deja a un lado el carácter religioso del santo, que le da vida y le transforma en un ser humano, animado, le siguen otras actividades de alegría, no devocionales:

“hubo una tarde artística, carreras de cintas y reparto de tamales, chocolate, chicha y el típico nancito¹², una bebida macerada con chaparro que es tradicional para esta festividad.

¹²Es época de nances, un frutilla tropical de sabor amargo dulzón, “tetelque”. Los nances se meten en pequeños botes a los que se agrega chaparro, que va adquiriendo el sabor de la frutilla.

Por la noche hubo quema de pólvora y se contó con la presentación de la orquesta Amigos Band, que puso a bailar a los habitantes y visitantes del municipio.

Hoy, en horas de la madrugada, los santos iniciaron la peregrinación para llegar a la entrada de Jayaque, donde serán recibidos por la cofradía de San Cristóbal". (Villalta, 2014)

De tal manera que los juegos, el entretenimiento, el chaparro, la chicha, la música, el baile, la comida y en fin el hartazgo, forman parte del encuentro de los cumpas, un encuentro sincrético en el que los pueblos originarios parecen apropiarse culturalmente del cristianismo católico y se salen con la suya, ejecutando una fiesta en la que se celebra la amistad, el encuentro, lo lúdico y se bebe para hermanarse aún más.

La tradición cobra sentido no solo por lo cristiano sino también por lo pagano, la comunidad se junta y lo celebra, se emborracha y acompaña al santo, camina por las veredas y la cordillera para celebrar que el santo hecho hombre visita a su compadre. La tradición se mantiene viva:

“En el recorrido participan niños, jóvenes y personas de la tercera edad, como Domingo Flores, de 88 años, quien desde que tenía 12 años ha participado en esta celebración y es uno de los encargados de amenizar la caravana al ritmo de un tambor”. (El diario de hoy, 2013)

La topa de los cumpas

La caminata ha logrado uno de sus fines, la fraternización, con ello también ha cumplido la función social de la religiosidad que es la de establecer una comunidad estrecha. Los cofrades como representantes también tienen su propio ritual:

“Mientras esto ocurre, las cofradías de cada pueblo se colocaron en fila para realizar el encuentro conocido como la “Topa de los Cumpas”, donde realizan un saludo fraternal”. (El diario de hoy, 2013)

Más adelante, las imágenes en hombros van caminando para encontrarse de nuevo como lo han hecho desde hace trescientos cincuenta años, el sol, la pendiente, el pavimento, el peso de los santos hacen que los encargados de la carga suden y se sientan desfallecer, a esta altura el punto de reunión, el lugar de la “topa” ya se ha llenado de gente, de grupos danzantes como “los historiantes”¹³, de vendedores y de visitantes externos que curiosos van a ver la topa, en las calles ya hay dos o tres mil personas esperando el encuentro de los cofrades que ya cuentan con los regalos de intercambio con sus pares.

La majestuosidad del encuentro adolece de la figura del sacerdote, quien se encuentra en la iglesia solo esperando la llegada de los santos. En este encuentro religioso mandan los cofrades y los mayordomos.

¹³Los historiantes es el nombre local con el que se conoce a los Moros y cristianos en la región

La alegría de la población sobrepasa lo espiritual, el rito es amenizado por un sonsone repetitivo del pito y el tambor, “los historiantes”¹⁴ han comenzado su danza por toda la calle, los piteros tres, cuatro o cinco siguen amenizando:

“...con el son de la música San Esteban y San Antonio comienzan a avanzar, San Antonio que va acompañado al son del pito, el tambor y cohetes, se detiene y ambos santos hacen una reverencia inclinándose; continúa avanzando y a pocos metros ambos santos nuevamente hacen una reverencia, continúa avanzando San Lucas hasta llegar donde San Esteban, finalmente, en la última reverencia topan sus cabezas; en ese momento la banda toca una diana, la gente aplaude y tiran confetis. Después dejan a los Santos juntos, viendo hacia donde aparecerán las imágenes de San Lucas y San Cristóbal listo para saludar, siendo esta la parte más solemne del encuentro”. (García, 2015)

Ya los santos se han saludado en esta animación que le profieren los peregrinos, y se dan por bienvenidos los visitantes, y desde luego, también San Lucas se siente bienvenido.

Es el turno de los cofrades, siguiendo el ejemplo de los santos, realizan su propia “topa”, este ritual trata sobre el encuentro de los cofrades quienes se dan la mano derecha y luego como en señal de respeto y amistad, de fraternidad, la pone en la frente del visitante diciéndole: “Bienvenido hermano cumpa”.

“Luego se saludan las cofradías¹⁵. La cofradía visitante se coloca en semicírculo amplio, la cofradía local se coloca en una fila, el primer mayordomo va adelante y comienza a saludar a cada uno de los visitantes y lo mismo van haciendo todos los demás miembros de la cofradía, la representante municipal, como en épocas del siglo diecisiete, era los alcaldes, en esta ocasión La Alcaldesa Janet González hace entrega de regalos a los alcaldes visitantes, y a los mayordomos de las cofradía, esto como signo de amistad, entre los dos pueblos” (García, 2015)

¹⁴Los historiantes es un grupo de teatro danzario, que utiliza máscaras y que proviene de la tradición española de Moros y cristianos.

¹⁵ Es el mismo gesto que hacen los santos, los cofrades emulan al santo en el encuentro. La cofradía adquiere un valor importante y destacado en el encuentro.

Bibliografía

- (25 de marzo de 2018). Obtenido de Mi pueblo y su gente: <http://www.mipueblosugente.com/apps/blog/show/43097778-jayaque-la-libertad>
- Alcaldía Mpal. de Jayaque. (1861). Informe 20 enero 1861.
- Baratta, M. d. (1934). Cuzcatlán típico: ensayo sobre etnofonía de El Salvador. San Salvador, El Salvador: Publicaciones del Ministerio de Cultura.
- COMURES. (2015). En Tepecoyo se juntan cuatro municipios por la tradición. ¿Que hacen nuestros agremiados?, 1-3.
- Cortez y Larraz, P. (2000). Descripción geografico moral de la diócesis de Goathemala. San Salvador, El Salvador: DPI.
- Cuisnahuat, C. d. (noviembre de 2017). carta al párroco de Cuisnahuat. Cuisnahuat, Sonsonate, El Salvador.
- El diario de hoy. (23 de julio de 2013). Los cumpas unen a fieles de tres municipios.
- FISDL. (2010). Cuisnahuat.
- García, J. (2015). El tradicional encuentro de los cumpas. Tepecoyo: s/e.
- Martínez, C. (16 de marzo de 2018). Los cumpas. (J. Martínez, Entrevistador)
- (18 de marzo de 2018). Miguel Angel Quintanilla. (J. Martínez, Entrevistador) Cuisnahuat, Sonsonate, El Salvador.
- (16 de diciembre de 2017). Pedrina Figueroa Pérez. (J. Martínez, Entrevistador) Cuisnahuat, Sonsonate, El Salvador.
- Ramírez, C. (15 de marzo de 2018). Santos y topas. (J. Martínez, Entrevistador)
- Ruiz, P. (18 de Octubre de 2017). los cumpas en Cuisnahuat. (J. Martínez, Entrevistador)
- Tolentino, J. (2015). Tepecoyo. San Salvador.
- Villalta, M. (22 de julio de 2014). El encuentro de los cumpas. El diario de hoy.

Etnografía del Municipio de Santa María Ostuma; tierra de la piña, leyendas y tradiciones.

¹Carlos Osegueda

Antropólogo y docente investigador Utec

Master en docencia e investigación educativa

carlos.osegueda@utec.edu.sv

Resumen

Se exponen los resultados de la investigación realizada en el año 2017, impulsada por un docente y sus estudiantes, de la carrera de la licenciatura de antropología -Utec, desde un enfoque de la antropología sociocultural, dimensionan las expresiones socio-históricas y organizativas-culturales del municipio, que surgen a partir de la producción y comercialización del producto insignia; “La piña”.

Se explican las dinámicas locales como el emprendimiento económico, la proyección y construcción patrimonial tangible e intangible entorno a la fruta, que se ve manifiesta en las creencias, la producción artística, las leyendas y tradiciones, ejemplo de ellas son las palancas, las ferias de la piña y la mayordomía a la santa patrona la virgen de Candelaria, entre otras.

El método aplicado fue cualitativo-etnográfico, desarrollando entrevistas, grupos focales, aplicando software para análisis cualitativo Nvivo, además se utilizó el dron, permitiendo un registro de lugares emblemáticos del municipio.

Entre los resultados se menciona la piña como el producto insignia en el municipio; en la cual se generan sinergias productivas, organizativas, iconográficas, artísticas, entre otras.

Por otro lado, se expone las expresiones tangibles e intangibles de la población ostumeña entorno a la memoria histórica reciente (la masacre del carrizal en el año 1980), ambos escenarios confirieren un sentido de pertenencia a los habitantes de la villa ostumeña.

Palabras claves: Antropología, etnografía, identidad cultural, religiosidad popular y memoria histórica

Abstract

The results of the research carried out in the year 2017, promoted by a teacher and his students, of the career of the degree of anthropology-Utec, from an approach of sociocultural anthropology, dimension the socio-historical expressions and Organizational-Cultural of the municipality, which arise from the production and marketing of the flagship product; “The pineapple.”

It explains the local dynamics such as economic entrepreneurship, the projection and

¹Catedrático de la Licenciatura en Antropología en la Universidad Tecnológica de El Salvador, docente investigador y consultor independiente sobre desarrollo socio cultural

construction of tangible and intangible heritage in the fruit, which is evident in the beliefs, the artistic production, the legends and traditions, examples of them are the Levers, the pineapple fairs and stewardship to the patron saint the Virgen de Candelaria, among others.

The method applied was qualitative-ethnographic, developing interviews, focus groups, applying software for qualitative analysis Nvivo, also used the drone, allowing a record of landmarks in the municipality.

Among the results the pineapple is mentioned as the flagship product in the municipality; In which productive, organisational, iconographic, artistic synergies are generated, among others.

On the other hand, it exposes the tangible and intangible expressions of the Ostumeña population around the recent historical memory (the massacre of the reeds in the year 1980), both scenarios conferred a sense of belonging to the inhabitants of the Villa Ostumeña.

Key words: anthropology, ethnography, cultural identity, popular religiosity and historical memory

Introducción

El Salvador es un país lleno de riqueza ancestral así como de patrimonio sociocultural que se ve expresado en lo cotidiano de su gente, en donde las identidades locales emergen en sus caseríos y cantones de los diferentes municipios del país. Es así como el presente artículo expone los resultados de la investigación desarrollada en el año 2017 en el municipio de Santa María Ostuma, que está situado en el departamento de La Paz y pertenece a la reconocida región de los pueblos nonualcos.

Según Larde y Larín (2000), Ostuma, en idioma náhuatl, significa “Las cinco barrancas” o “Las cinco cuevas”, pues proviene de ostu, ostuc, ustuc (“cueva”, “barranca”) y ma (“mano”), o bien, ma, radical de maquil (“cinco”), estas dos últimas son sinónimas, pues como la numeración era quinario-vigesimal, o sea que contaban por cincos y por veintes; resulta que “una mano de mazorcas de maíz” equivale a cinco mazorcas.

En la actualidad se cuenta con muy pocas referencias socio-históricas y culturales del municipio, entre las cuales se pueden mencionar un informe presentado por la Corporación de Municipalidades de la República de El Salvador (Comures) y las notas periódicas que hacen referencia a la actividad turística desarrollada a través del tiempo el “Festival de la piña”, reconociéndola como “Santa María Ostuma: la capital de la piña”. Por lo anterior, se vuelve relevante el impulso de una investigación antropológica con enfoque etnográfico, que sustente, de manera sistemática el aporte que hace desde su patrimonio natural y cultural Santa María Ostuma, así como registrar las diferentes variedades gastronómicas que comercializan sus habitantes. Además es importante contextualizar tanto su producción agrícola en el desarrollo de su economía, así como la tradición oral y escrita, que hace referencia al legado ancestral pipil y a su memoria histórica reciente reflejados en las leyendas y tradiciones, tales como las palancas, las mayordomías y las romerías, en su fiesta patronal en honor a la Virgen de Candelaria, entre otros; que denotan la particularidad de los ostumeños en la región nonualca.

Partiendo de lo anterior se trabajó en base a los siguientes objetivos:

Objetivo general

•Identificar las manifestaciones socioculturales, tangibles e intangibles, del municipio de Santa María Ostuma, en el departamento de La Paz.

Objetivos específicos

- Describir la historia del municipio de Santa María Ostuma.
 - Describir procesos de emprendimiento en torno al fruto de la piña, el papel de la mujer en dichos procesos productivos, así como el cambio sociocultural generado en el municipio en relación con esta.
 - Identificar los polos de desarrollo económico que distinguen a Santa María Ostuma de los demás municipios de la región nonualca.
 - Recabar las manifestaciones de patrimonio cultural tangible e intangible del municipio de Santa María Ostuma.
 - Describir la composición de los grupos domésticos locales, de los cantones aledaños al casco municipal, así como las estructuras de participación social y comunitaria.
- Para el presente artículo se hace énfasis al segundo y cuarto objetivo de la investigación.

MARCO TEÓRICO- CONCEPTUAL

Cotidianidad municipal abordada desde la Antropología cultural

La Antropología cultural es una disciplina que destaca los aspectos no biológicos del hombre y su sociedad; explica los componentes sociales, lingüísticos y tecnológicos que están detrás de las conductas humanas (Hope Ponce & Mora Eguiarte, 2000).

Asimismo, Miller (2016) argumenta lo siguiente:

La antropología cultural es el estudio de los pueblos contemporáneos y sus culturas. El término cultura se refiere a las creencias y comportamientos aprendidos y compartidos por las personas. La antropología cultural se ocupa de las variaciones y semejanzas que existen entre las culturas, y como la cultura cambia en el tiempo (p. 7).

Por tanto, este campo de aplicación de la Antropología, que enfatiza en el aspecto cultural de los pueblos, permite enfocar los hallazgos del trabajo de campo en el municipio de Santa María Ostuma.

Identidad sociocultural del municipio de Santa María Ostuma

Primero hay que definir el concepto de cultura; y para ello se puede citar uno de los considerados padres de la Antropología, el antropólogo E. B. Tylor (1871), citado en Barfield (2001), quien considera que cultura es “ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”.

Ayllón (2013) define la cultura como:

Un término que encierra muchos sentidos. Hace referencia a una manera de vivir el mundo e interpretarlo (la cultura occidental); al conjunto de técnicas y recursos que nos ayudan a vivir (tecnología); a las instituciones que organizan nuestra convivencia (democracia, universidad, clubs deportivos); a las ideas y creencias de los pueblos e individuos...esta variedad incluye la denominada “cultura material”, constituida por productos materiales fabricados por el hombre, y la que conocemos como “cultura mental”, integrada por formas de pensar, creencias, costumbres, valores y normas.

La cultura engloba, por tanto, todo lo que los seres humanos han producido para adaptarse a su entorno físico y social, desde sus recursos técnicos para sobrevivir hasta las leyes que configuran la sociedad (pp. 176-177).

Por su parte, la Unesco (1982), citado en Vásquez (2018), al realizar en México la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales, en la que la comunidad internacional contribuyó de manera efectiva a definir la cultura destacando ocho trazos con la siguiente declaración:

La cultura es un sistema de creencias, valores, costumbres, La cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias y que la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden (p. 2).

Por otro lado, se puede definir identidad sociocultural tal como lo propone Campo A. (2008):

Es aquel aspecto de la conciencia individual de sí mismo, que surge de reconocimiento de la pertenencia de un sujeto a su comunidad o grupo social, y que incluye dimensiones emotivas y axiológicas (valores).

La identidad cultural es un proceso común a todos los seres humano y trascurre en cualquier época de la historia o zona geográfica. Forma parte de la conciencia del yo, de la conciencia de pertenencia una colectividad, de la diferencia específica con otros y está ligada a espacios ideológicos.

La identidad es un laberinto, una complejidad de ámbitos distintos, no es posible establecer una definición cerrada, sino, intentar acercarse a través de diversos aspectos que la convierten en un “collage cultural” (un resultado de la cultura). La identidad está vinculada a la alteridad, pues que el “yo” se manifiesta con la existencia de “otro”. A partir de esta toma de conciencia acepta o nos preguntamos ¿quiénes soy yo?, ¿quién es el otro?

Este otro presenta límites de lo que no se es y al mismo tiempo conexiones con aquellos que es similar, porque la diversidad también es un factor preponderante en lo que se refiere a identidad, demostrando los rasgos distintivos culturales y, en ocasiones, idealizados. (pp. 94).

Sin embargo, hay que tener cuidado de no caer en un imperialismo cultural (Campo A., 2008), aun dentro del mismo grupo étnico o grupo social que comparte identidades emblemáticas casi estándares, ya que ello puede estar definido de forma consciente a nivel ideológico o político por grupos de poder o elites, atentando así contra su propia unidad como grupo social, no sabiendo tolerar las diferencias de las expresiones culturales. En el caso de la villa Ostumeña, se hace manifiesto este aspecto cuando se pone en perspectiva la masacre del cantón San José Carrizal, la cual se expresa como una

pugna histórica que remueve odios e incomprensiones en la actualidad.

El patrimonio cultural, símbolo de unidad identitaria y territorial

Hope Ponce & Mora Eguiarte (2000) definen patrimonio cultural argumentando lo siguiente:

Término que, de forma general y no muy precisa y con un origen incierto, se utiliza para denominar (y de esta forma ordenar y conservar) todas las cosas (sean paisaje, estructuras arquitectónicas o arqueológicas, valores étnicos, características biológicas, costumbre y formas culturales, étnicas y demás) que se supone dan cuerpo y color a la historia y al presente de un grupo, pueblo, Estado y/o nación [...] El término (que deriva de parte y alude a partir) implica posesión o apropiación de algo y por medio de sus normativización, regulación y legislación, el derecho a su usufructo y explotación. [...] Para Hughes Varios, el término implica la revaloración de los bienes culturales del pasado y del presente como antídoto frente a la presión de la técnica y de la complejidad organizacional moderna (p. 134).

Para Campo A. (2008), el patrimonio cultural se expresa en:

La herencia material intangible colectiva, construcción sociocultural, que demuestra la capacidad creativa, espiritual, histórica y política de las organizaciones humanas, vinculando a las generaciones pasadas con las presentes y trazando valores comunes futuros. Considerar el patrimonio como construcción social implica que se genera dentro de los procesos culturales-simbólicos, muchas veces inconscientes, pero aceptados colectivamente. Es decir, no es un fenómeno "natural", sino que corresponde a procesos contruidos por la sociedad humana, de acuerdo a un lugar y tiempo determinado.

Como en muchos aspectos de la representación social, el patrimonio obedece a cierta internacionalidad ideológica, económica, de utilización de los medios de ejercicio del poder. Por lo que, junto a las construcciones sociales del patrimonio, se halla una construcción de la presentación identitaria, que persigue la legitimación colectiva. Mediante la designación de ciertos aspectos se va estableciendo la imagen de una identidad, casi siempre, ideal. El rasgo principal del patrimonio como construcción social es, entonces, su capacidad simbólica, mientras su función es la de reafirmar una identidad, con expresión igualmente simbólica (pp. 127-128).

Partiendo de lo anterior, el presente artículo propone un trabajo de descripción y sistematización del patrimonio cultural, tanto tangible como intangible, y la construcción de las mentalidades individuales y colectivas a partir de los haceres y saberes, que a través de su historia se ha venido configurado en los ostumeños; una forma de autenticarse como el municipio.

MÉTODO

Participantes

Los participantes claves de esta investigación fueron los directores o los responsables de referentes institucionales, municipales, culturales y productivos del municipio, así como artista locales, comerciantes, feligreses y responsables parroquiales, los “cuenta-cuentos y leyendas de la historia local”, el curandero, las rezadoras y los fabricantes de velas, los estudiantes de bachillerato, entre otros.

Diseño y tipo de estudio

El método es de tipo cualitativo con enfoque etnográfico, tal como Pérez de Tudela (2012) lo explica:

(Del griego εθνος: “etnia”, y Γραφω: “escrito”) es la parte de la antropología cultural que se ocupa (observa y describe) de los distintos aspectos de una cultura o un pueblo, lo cual incluye todo: sus costumbres, los medios de vida, el idioma, la población, la alimentación, la vivienda, la economía, la división del trabajo, los esquemas producción y un tan largo etcétera como se quiera. Consiste en la recolección de datos in situ y teniendo como informantes a los integrantes de esa realidad. Los datos recopilados consisten en la descripción densa y detallada de sus costumbres, creencias y mitos, genealogías e historia, etcétera, dicha información se obtiene mayormente por medio de largas entrevistas con miembros de la comunidad o informantes claves de ellas (p. 312).

Instrumento de recolección de datos

Para la recolección de datos fue necesario generar instrumentos de entrevistas semiestructuradas (27 entrevistas) y grupos focales (7), ficha de registro de patrimonio tangible y ficha bibliográfica, todos ellos sometidos a juicio de expertos para mejorar su condición y ser lo más eficiente en la obtención de los datos.

Lo anterior fue posible gracias a la implementación de aplicación de muestra en cadena o por redes (bola de nieve) con la que, según Hernández Sampieri, Fernández Collado & Batista Lucio (2014), nos dice: “Se identifican informantes claves y se agregan a la muestra, se les pregunta si conocen a otras personas que puedan proporcionar más datos o ampliar la información (Morgan, 2008), y una vez contactados, los incluimos también” (p. 388).

Procedimiento

Entrevista semiestructurada

Se realizaron 27 entrevistas semiestructuradas focalizadas, desarrolladas en un entorno de confianza en el que los entrevistados alcanzaron a profundizar con sus repuestas a las preguntas que se le plantearon en el instrumento previamente elaborado.

Grupos focales

Los grupos focales se lograron a partir de una convocatoria de los funcionarios de la alcaldía municipal a los líderes y lideresas de los diferentes cantones del municipio. Fueron 7 grupos focales los que se desarrollaron: 3 con estudiantes del bachillerato, 1 con profesores del Instituto Nacional de Santa María Ostuma, y 2 con líderes y lideresas de los cantones del municipio; y un grupo focal con familiares de víctimas de la masacre del cantón San José Carrizal.

Procesamiento de la información

La nube de palabras nos describe que dentro de las opiniones de los entrevistados es la piña el producto por excelencia en el municipio, destacando las variedades de la misma como son la piña Golden, la piña de azúcarón, la piña de castilla y la hawaiana ; se manifiesta las diferentes procesamientos de la fruta como es la chicha, las mermeladas, además expresan los tiempos de cosecha (verano e invierno) y en menor medida entrelaza este producto con la organización social local entorno al fruto (ASAFRUTO y APPES).

Santa María Ostuma es conocida a nivel nacional como “la Tierra de la Piña”, dicho título se debe a que es uno de los mayores productores del fruto, en sus diferentes cultivos, lo cual posiciona a los productores ostumeños como los referentes a nivel nacional; inclusive a nivel de la región de los nonualcos, representa para ellos su patrimonio natural y cultural. En ese sentido se presenta el siguiente dato a nivel nacional sobre la distribución, registrada por Sandoval & Torres (2011), investigadores del Programa MAG-CENTA Frutales, en el siguiente fragmento:

En El Salvador el área sembrada de piña es de aproximadamente 650 mz, distribuidas en las zonas piñeras por tradición: Santa María Ostuma, Ciudad Barrios, Chalchuapa, Cojutepeque y Jiquilisco. La producción en estas zonas no es suficiente para satisfacer la demanda nacional, volviendo necesario mejorar las técnicas de manejo e incrementar las áreas de siembra. (Pág. 4)

Tomando en cuenta la referencia a nivel nacional del MAG-CENTA, es necesario el contexto histórico de los cultivos de la piña ostumeña, sobre las experiencias de vida, entorno al patrimonio natural y cultural de los Ostumeños, para dimensionar del porqué del título de la “Tierra de la piña”, desde sus posibles orígenes en dicho municipio nonualco:

Las 3 variedades que supuestamente trajeron los españoles son: la de Azúcarón, la de castilla y la de agua, nada más esas existían cuando yo era cipote no había otra [...] hoy con la famosa tecnología me imagino que han sido clonadas algotras variedades [...] pero aquí en el municipio solo se conocían 3 variedades: las de castilla, las de Azúcarón y las de agua [...] aquí hay algunos profesionales que no se saben explicar esto [...] pero yo concluyo que la semilla de la piña vino para acá cuando se dio la famosa transacción de productos españoles [...] El Salvador entonces viéndolo así, España tiene una provincia que se llama Castilla entonces de ahí deduzco que se dio en ese entonces, la traída de la semillas y fue así como algunos de nuestros antepasados comenzaron a sembrar la piña [...] pero solo aquí en Ostuma es que quizás trajeron [...] porque ya en otro pueblo indígena no hay [...] solo he visto allá por donde nació este monseñor, el que es santo como se llama [...] Romero [...] ahí he visto pero solo de castilla colgando en las peñas [...] ahí está la piña pero solo ahí [...] yo fui a una excursión con un grupo de caficultores, como era presidente de la asociación de cafetaleros de la paz [...] fui y vi montón de piñas colgando. (Díaz A., 2017)



Fotografía 2 Entrevista guiada con el Cnel. Aquilino Díaz Hernández, quien aportó desde su monografía escrita de 1996, elementos historiográficos de los ostumeños. Entrevista realizada el día 27/06/2017, fotografía tomada por Miguel Ángel Hernández Vásquez.

Es importante resaltar el trabajo interinstitucional que, a nivel local, los agricultores o mejor dichos los fruticultores ostumeños, desarrollaron como parte de la aplicación de los nuevos conocimientos adquiridos a través de la asesoría técnica de profesionales agrónomos, tal como se manifiesta a continuación:

¡La primera piña Golden aquí nosotros la sembramos (en el) dos mil tres, dos mil cuatro! Una parcela demostrativa la sembramos de la cancha de fútbol, a donde está ASAFRUTO, al otro lado en un terreno, ahí la sembramos. (Beltrán Panameño, 2017)



Fotografía 3. Entrevista guiada con don Salvador Beltrán Panameño. Productor de Piña Golden. Realizada el día 29/06/2017, Fotografía tomada por Lisbeth Quinteros.

En palabras de Felicito Cerón (2017), otro productor de la piña ostumeña conocido localmente como Don Chito Mejía, comerciante y dueño de la Finca Ecoturística Santa Elena, ubicada en el Cantón San José Carrizal, destaca los periodos de siembra y cosecha en el siguiente aporte:

Desde abril, todo mayo, junio y hoy vamos con julio, esos 3 meses están saliendo piña de invierno y ya la otra cosecha da en noviembre, pero desde septiembre ya está saliendo la de castilla, hasta diciembre que es la feria de la piña. (Chito Mejía, 2017)



Fotografía 4. Entrevista guiada con Felicitó Cerón, conocido como Don Chito Mejía, en finca Ecoturística Santa Elena. Entrevistador: Mtro. Carlos Osegueda. Fotografía tomada por: Francisco Santos Alvarenga el día 11/07/2017.

Lo anterior, permite reafirmar que con el impulso de recorridos en fincas ecoturísticas, productores independientes, asociaciones de fruticultores y la adopción de tecnología para mejorar la productividad del fruto, se impacta de forma positiva en la generación de un circuito productivo y de comercialización que aviva una dinámica sociocultural en torno al producto agrícola insignia “la piña” dándole así, un sentido identitario, individual y colectivo, a la villa ostumeña.

Ritualidad, tradición y costumbre en Santa María Ostuma



Figura 2 La Religiosidad y espiritualidad ostumeña.

Se puede apreciar que dentro la nube de palabras respecto a la religiosidad y la espiritualidad de la villa ostumeña resaltando la gran devoción a la virgen de Candelaria, que en el imaginario individual y colectivo se mantiene latente y llena de gran fervor católico a sus pobladores, entorno a ella, hay un sin número de manifestaciones de fe y de organización social que se van entrelazando, como por ejemplo las mayordomías, cofradías, las romerías, la fabricación de pichones, las rezadoras, los templos y se expresan las historias como la calavera aparece para cumplir promesa, y que se encontraba atrás del altar mayor de la iglesia, todo ello como parte de las leyendas locales entorno a la religiosidad popular.

Otro elemento que sobresale son las famosas palancas, acompañados por los viejos de mayo y las entradas de las flores de mayo, que llena de orgullo a la villa, y hasta se jactan de ser la más grande que se monta en el territorio salvadoreño.

El Patrimonio Cultural: la virgen de candelaria en la tradición oral y la espiritualidad ostumeña.

Santa María Ostuma, resguarda en su templo parroquial, una de las imágenes de mayor devoción de la religiosidad popular latinoamericana como es la fiesta de la Candelaria.

En El Salvador la tradición o fin principal del día de la candelaria es poder obtener la candela bendecida de la virgen ya que servirá como socorro para los momentos más difíciles. La interpretación iconográfica que presenta la imagen de la virgen de Candelaria; es como insignia, una vela en su mano derecha, es la luz que ofrece su unigénito; tal como proclamó el viejo Simeón. Deysi Candelario (2017), comentó al respecto:

La virgen de candelaria representa la luz, que es la luz de cristo, porque el 2 de febrero, ese día, se conmemora la presentación del niño Jesús en el templo, luego de 40 días desde que nace el niño, las mujeres eran purificadas al hacer ese acto de presentación, entonces la virgen de la candela, es la luz de Jesús, por eso es la virgen de la candela .si ustedes ven la imagen que está en la iglesia en su mano esta una candela y en la otra tiene al niño Jesús.

La candela forma parte del imaginario colectivo, integrando distintas dinámicas dentro de la tradición salvadoreña



Fotografía 5 Doña Evangelina Tejada viuda de Anaya, explicando al equipo investigador el simbolismo y significados de la Candela para la feligresía católica de Santa María Ostuma. Fotografía tomada por Miguel Ángel Hernández Vásquez, el día 17/08/2017.

La función de la Candela de la virgen, representa el auxilio de sus devotos para apaciguar las grandes tormentas que asechan, o presentan un riesgo a su existencia y a la de sus sembradillos, elementos que comenta la señora Evangelina Tejada (2017), especialista en el arte de la hechura de velas para los actos religiosos de Santa María Ostuma, en el siguiente, argumento:

Fíjese que aquí la gente la utiliza para cuando hay esas tormentas fuertes que hasta se va la luz, encienden la candela con fe, para que se quite la tormenta o cuando hay enfermitos, se le enciende la candela porque ya esta bendita.

La mayordomía y cofradía ostumeña

Para realizar la celebración de las fiestas patronales en honor a la Virgen de Candelaria

ria, previo a la celebración de la fiesta patronal, se hacen visitas de casa en casa por parte de la mayordomía, para solicitar una ofrenda a la Virgen de Candelaria y a San José, en donde la participación de la comunidad en todo el proceso ritual, se ve expresado, como describe en el siguiente relato:

Sé que inicia del 23 de Enero al 2 de febrero, todos los sábados o cada 15 días pasan por un sector, entonces, por ejemplo si llegan a mi casa, vengo y les doy una ofrenda, entonces ellos como respuesta al apoyo que les da la población, van para la fiesta el 22 de enero, ese día por la tarde llevan la imagen de la Virgen de Candelaria con San José, la llevan hasta donde está la cofradía, con los mayordomos, hacen el acto de que llegan los Santos, le elaboran un altar, porque en la noche es el rezo, es ahí donde comparten con toda la gente que llega, los tamales, el café y el pan, se hace un rosario a la Virgen y luego se entregan los tamales a todos los que participan. (Candelario de Reyes, 2017)



Fotografía 6. Repartición de tamales en una de las cofradías de Santa María Ostuma, cortesía de Deisy Candelario de Reyes.

Deisy Candelario (2017) describe el ritual de como se le ofrenda a la Virgen de Candelaria a través de las cofradías:

El día de la cofradía, cuando uno llega, ya la virgen está en su altar, entonces ahí hay una canastita también, y ahí están los mayordomos [...] usted llega y deposita nuevamente una ofrenda a la virgen, al depositar la ofrenda se le entrega como en agradecimiento una bolsita de papel manila, adentro van unos tamales ya tostados y pan con las banderas que se pusieron en los pichones, con una florcita [...] y lo invitan a que uno pase donde hay mesas, donde la gente coloca vasos con fresco, [...] en el centro están las bandejas con pan, uno puede pasar a las mesas a tomar fresco y pan las veces uno quiera [...] si uno no va a dejar la ofrenda uno tiene la libertad de ir directamente a las mesas y uno puede tomar de lo que hay, se preparan para grandes cantidades de personas y todos los tamales los han entregado en el rezo .

Las palancas ostumeñas, practica cultural y de arraigo identitario

Cada municipio de la región nonualca tiene sus particularidades entorno a sus identidades culturales; en donde las tradiciones y costumbres juegan un papel vital para la integración de las mismas; partiendo de su legado ancestral, de su historia y su contexto presente, con la mirada hacia el futuro que robustece su rostro identitario, a través de sus actividades cotidianas, de su agricultura, gastronomía y estructuras sociales, que configuran su imaginario colectivo e individual



Fotografía 7. La palanca ostumeña. Fotografía proporcionada por Deisy Candelario de Reyes.

En primer lugar, la fiesta patronal del 23 de enero al 2 de febrero, la Toñita² ha logrado traer más gente que la fiesta patronal con la mentada feria, a mí me toco ser el nominado de la piña un año, porque gracias a Dios, se me han criado 8 hijos y 19 nietos, 13 bisnietos y todos los que vienen comen aquí, son felices; el patrimonio mío es la piña. Eso lo tienen en las venas, no importa que se queden sin dinero, porque son cuetes, tambores; desde el primero hasta el 31 hacen entradas, aquí le llamamos flores, los 31 días y el 31 es cuando acarrean las palancas, es una tradición fuerte porque allá en el Carrizal es igual, creo que hoy el Carrizal tiene la misma cantidad de habitantes que Ostuma, este año los jugadores hicieron una palanca que ni la pudieron levantar en el lomo, la destruyeron para poder llevarla en Pick-up, así es que mire, tenía 1200 cocos y 400 piñas, 3 sacos de abono, a mí me lo contaron. (Guevara Gálvez, 2017)

En el aporte anterior de don Gonzalo Guevara Gálvez, hace referencia a la fiesta patronal del municipio así como de un elemento identitario en los ostumeños “Las Palancas”, las cuales son parte, no solamente de las tradiciones, sino además de su muestra de agradecimiento al Dios, judeo-cristiano, por todo lo recibido en la época de gestación y fertilidad de la Tierra, un elemento ritual presente en las cosmovisiones indígenas, cuando este mismo acto de agradecimiento se lo dedicaban al Xipetotec, el señor de los desollados.

²Hace referencia a Elsa Antonia Guevara de Melchor la actual alcaldesa del municipio



Fotografía 8. La ritualidad y religiosidad ostumeña, expresado en la palanca ostumeña. Fotografía cortesía de Deisy Candelario de Reyes.

EL simbolismo en el proceso ritual de las palancas, también evoca un sentimiento de pertenencia colectiva y de reconocimiento social, en el proceso de elaboración de las palancas, en donde lo material se fusiona con lo inmaterial que representa la espiritualidad de los ostumeños, al celebrar la fertilidad en la producción agrícola, del cambio de época seca a la época lluviosa.

Conclusiones

- Santa María Ostuma es un crisol de leyendas, tradiciones, costumbres y gastronomía, entre las principales celebraciones se encuentran las fiestas a la santa patrona la Virgen de Candelaria, así como las cofradías, palancas, rezos con sus mayordomías en sus siete cantones, en sus respectivos templos y santos patronos, en la gastronomía dan paso a diferentes platos exquisitos en base a piña; pero lo principal, entre sus varios tesoros, es la calidez de su gente, muy amigable que están prestos a servir con gran sentido del respeto y amabilidad, poniendo de manifiesto el orgullo de ser Ostumeño.
- Se puede confirmar que el fruto de la piña genera una dinámica socio cultural en el municipio, expresado en los procesos de producción y comercialización de la piña como tal y sus derivados, generando propuestas y referencias de emprendimiento local, en donde el rol de la mujer se ve exaltado como proveedora responsable del grupo familiar, participando activamente en la religiosidad y la espiritualidad particularmente en las cofradías; así como , la diversificación y comercializando del producto, por otro lado, además se impulsan, como actividad turística, dos ferias de la piña al año; una de verano y una de invierno en donde se dan cita más o menos 30,000 visitantes por cada feria.

Referencias

- Barfield, T. (2000). Diccionario de Antropología. México D.F., México: Siglo XXI.
- Beltrán Panameño, S. (29 de junio de 2017). Fruticultor de cultivar Golden. (M. Rodas, Entrevistador)
- Campo A., A. (2008). Diccionario Básico de Antropología. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Candelario de Reyes, D. (29 de junio de 2017). Unidad de proyección social de la Alcaldía Municipal de Santa María Ostuma. (F. E. Santos Alvarenga, Entrevistador)
- Chito Mejía, F. C. (27 de junio de 2017). Finca Santa Elena, Cantón Carrizal. (C. F. Osegueda, Entrevistador)
- Díaz Hernández, A. (1994). Monografía sobre la historia de Santa María Ostuma. Santa María Ostuma.
- Díaz, A. (27 de junio de 2017). El aporte del Coronel desde la monografía de 1994 de Santa María Ostuma. (M. Á. Hernández Vásquez, & J. M. López Quintana, Entrevistadores)
- Díaz, E. F. (29 de junio de 2017). Promotor de alfabetización. (M. López, Entrevistador)
- Enriz, N. (jul./dic. de 2011). Antropología y juego: Apuntes para la reflexión. Cuadernos de antropología social(34).
- Guevara Gálvez, G. (27 de junio de 2017). Productor de piña y cítricos. (F. E. Santos Alvarenga, Entrevistador)
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2014). Metodología de la investigación (Sexta ed.). México, D.F., México: McGraw Hill/Interamericano.
- Hope Ponce, M. E., & Mora Eguiarte, D. (2000). De abominable a zubiburrico. Diccionario de Antropología en la ENAH. Tesis para obtener el título de Licenciatura en Etnología y en Antropología Social. México D.F., México: ENAH.
- Miller, B. (2016). Antropología cultural (Septima ed.). Madrid, España: Pearson Educación.
- Pérez de Aguillón, M., & Aguillón López, J. Á. (18 de julio de 2017). La Religiosidad Popular Ostumeña. (J. M. López Quintana, & M. Á. Hernández Vásquez, Entrevistadores)
- Pérez de Tudela, J. B. (2012). Investigación cualitativa (Segunda ed.). México D.F., México: Alfaomega.
- R. Ayllón, J. (2013). Antropología paso a paso. Madrid: Palabra.
- Reyes, D. C. (29 de Junio de 2017). Unidad de proyección social de la Alcaldía Municipal de Santa María Ostuma . (F. Santos, Entrevistador)
- Sandoval, I. A., & Torres, E. E. (2011). Guía Técnica del cultivo de la Piña. San Salvador: CENTA-MAG.
- Tejada viuda de Anaya, E. (22 de agosto de 2017). Artesana de las candelas ostumeñas. (F. E. Santos Alvarenga, Entrevistador)
- Vazques, C. (19 de Marzo de 2016). Historia de vida. (F. Santos, Entrevistador)

Claudia René Meyer
Investigadora Asociada
Instituto de Ciencia, Tecnología e Innovación
Universidad Francisco Gavidia, El Salvador
cmeyer@ufg.edu.sv

Resumen.

Las industrias creativas se refieren a todos aquellos sectores que basan su operación en la creatividad y en la propiedad intelectual; como cualquier otra industria, estos sectores desarrollan su propia cadena de valor a partir del ciclo de creación, producción, difusión, exhibición y consumo de contenidos creativos, requiriendo cada una de esas etapas actores especializados. Lo patrimonial no es ajeno a ello: la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), considera las expresiones y los sitios culturales como parte de las industrias creativas. Este trabajo hace un abordaje de la perspectiva económica de lo patrimonial, desde una visión estructuralista como parte de un sector productivo.

Palabras clave: Patrimonio, cultura, industria creativa, El Salvador

1. Introducción

Al hablar de patrimonio la filiación natural del tema es lo cultural: vincularlo a nociones de rescate, investigación, conservación y restauración. Sin embargo, dentro de los alcances y acotaciones que provee el terreno de las industrias creativas, eso estático que podría creerse que es lo patrimonial, adquiere una dinamicidad producto de considerar lo intrínseco de sus alcances y la valoración económica que conllevan los mismos. Esta nueva visión convierte lo patrimonial en elementos que son y pueden coadyuvar al desarrollo de una localidad, y fortalecer elementos no atendidos con anterioridad desde una visión económica; sumando así a la consecución de bienestar y desarrollo social que ha derivado de insumos tangibles e intangibles con los que ya dispone un territorio.

2. Metodología

Este trabajo busca responder en términos generales cómo puede considerarse el patrimonio cultural una industria creativa salvadoreña. Para su abordaje, se partió por la definición de un abordaje epistemológico del tipo exploratorio – descriptivo, dado que el tema requiere el planteamiento del marco teórico que le sustenta, y luego poder derivar a la exploración de los antecedentes, las condiciones y una aproximación de los alcances del patrimonio cultural como industria creativa. Esto implicó la búsqueda y consulta directa de fuentes primarias, siendo la mayoría en este caso gubernamentales y organizaciones internacionales.

3. Reflexión teórica y resultados

3.1 Industrias creativas: alcance y contexto

La UNESCO comprende a las industrias culturales y creativas como “Aquellos sectores de actividad organizada que tienen como objeto principal la producción o la reproducción, la promoción, la difusión y/o la comercialización de bienes, servicios y actividades de contenido cultural, artístico o patrimonial” (<http://www.unesco.org/new/es/santiago/culture/creative-industries/>). A partir de esta definición es importante denotar que no hace diferencia alguna entre ambas industrias, la creativa y la cultural, aunque conservan connotaciones diferentes.

Esa diferencia de connotaciones la aborda el informe Economía creativa de las Naciones Unidas (2010); este documento registra que la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) comprende las industrias creativas como: Los ciclos de creación, producción y distribución de los bienes y servicios que tienen como base fundamental la creatividad y el capital intelectual. Constituye un conjunto de actividades basadas en el conocimiento pero no limitándose a las artes; para generar ingresos en relación al comercio y derechos de propiedad intelectual. Comprende productos tangibles e intangibles o servicios artísticos con contenido creativo, valor económico y objetivos de mercado. (http://unctad.org/es/Docs/ditctab20103_sp.pdf)

Las industrias creativas se refieren entonces a todos aquellos sectores que basan su operación en la creatividad y en la propiedad intelectual. Como cualquier otra industria, estos sectores desarrollan su propia cadena de valor a partir del ciclo de creación, producción, difusión, exhibición y consumo de contenidos creativos, requiriendo cada una de esas etapas actores especializados; dicha concepción comprende una alta noción económica al referirse a elementos comerciales, como de producción e ingresos.

La UNCTAD, en el mismo informe sobre Economía creativa de 2010, aborda el tratamiento de esta industria desagregándola en nueve áreas: sitios culturales, expresiones culturales tradicionales, artes interpretativas, audiovisuales, nuevos medios, servicios creativos, diseño, editorial y medios impresos, artes visuales (ver anexo 1). Las dos primeras son concebidas como lo patrimonial, abordando cada una de ellas lo siguiente:

- Sitios culturales: arqueológicos, museos, bibliotecas, exhibiciones, etc.
- Expresiones culturales tradicionales: artesanías, festivales y celebraciones.

Luego la Confederación Internacional de Sociedades de Autores y Compositores (CISAC), reporta para el 2015 que:

Los ingresos generados por las industrias culturales y creativas en todo el mundo superan a los del sector de las telecomunicaciones (1,57 bill. de USD a nivel mundial), y sobrepasan el PIB de India (1.900 millones de USD). (...) Con 29,5 millones de puestos de trabajo, las industrias creativas y culturales dan empleo al 1% de la población activa mundial. (p. 8)

Por otra parte, clasificar sirve en primera instancia para diferenciar los alcances entre actividades y a su vez desagregar los componentes de las mismas. Igual generar estas

actividades implica procesos. La cadena de producción cultural esbozada por la Unesco (2008), mostrada en el Cuadernos sobre desarrollo humano No. 9, PNUD El Salvador (2009), supone siete fases a saber (ver anexo 2): creación, producción, difusión, exhibición/recepción, y consumo/participación; estas fases están abordadas desde los aspectos de oferta y demanda, ubicándose la primera al inicio del ciclo y la última al final donde estaría el público (consumidor, audiencias). Este circuito además implica en todas sus etapas, considerar las actividades de archivística/preservación, como la educación participación a fin de llegar a una educación crítica (p. 35)

Cada una de estas fases y la definición de los contenidos o etapas vinculadas a cada una de ellas, proporciona una guía clara de qué tipo de actividades se encuentran inmersas en estas; teniendo inmersas tanto recurso humano como equipo, llevando a su vez a pensar en todo un esquema de proveedores, servicios, disciplinas relacionadas a cada uno de los elementos dentro y en la cadena de valor.

Al saber de la estructura y funcionamiento de estas mecánicas, es viable medirlas. Citando al UNESCO Institute for Statistics, “Data to transform lives” (<http://uis.unesco.org/>), es decir la data es útil para transformar, cambiar realidades a partir de conocer mejor el comportamiento e incidencia de las actividades. Al respecto de la construcción de esta data, la UNESCO, en el documento Comprender las industrias creativas, es clara en referir que “En la actualidad, no existe un estándar internacional único para la obtención de indicadores estadísticos.” (p. 2), sin embargo también es contundente en referir en el mismo documento que:

Para aprovechar las oportunidades que ofrecen las industrias creativas, los gobiernos necesitan, primero definir e identificar los indicadores culturales que van a ser medidos para luego desarrollar un mapeo que permita conocer el comportamiento y la situación de las industrias culturales dentro las diferentes economías nacionales. (p.7)

¿En qué deriva diferenciar y conocer procesos de producción? Según Naciones Unidas (2010):

Uno de los métodos más creíbles y reconocidos para analizar la estructura y funcionamiento de las industrias creativas es el análisis de las cadenas de valor. Este modelo de cadena de producción creativa es donde las ideas creativas iniciales son combinadas con otras para producir un bien o servicio creativo que luego pasa a través de etapas de valor agregado, hasta que finalmente entra al mercado para ser distribuido por diversos canales y llegue así al consumidor final. Este proceso, concebido así de forma general, puede volverse complejo por la re estructuración, evolución o transformación de la idea creativa en sus diferentes etapas o niveles de producción (http://unctad.org/es/Docs/ditctab20103_sp.pdf)

3.2 La industria creativa nacional: esbozo económico

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en El Salvador (PNUD), dedicó su Cuaderno de Desarrollo Humano No. 9 al estudio de las contribuciones económicas de la cultura al país (2009). El estudio es claro al manifestar que:

Al no haber en el país instrumentos estadísticos pensados para medir el campo de la economía de la cultura, las cifras oficiales resultan insuficientes para dar cuenta de ese ámbito económico que ha demostrado ser, en otras latitudes, muy dinámico en la generación de riquezas, empleo, bienestar, sentido de la vida y, por ende, desarrollo humano. Ocurre, pues, que en muchos casos no hay datos disponibles para cuantificar determinadas actividades o sectores de la economía cultural. (p. 16)

A pesar de estas dificultades, el estudio registra la realización de un primer cálculo de cuánto contribuye la cultura (creativo) a la economía nacional, es decir su perspectiva económica como generadora de empleo y fuente de riqueza. Ya en 2009 se estimaba en un 1.4% el aporte al PIB por parte de la cultura (ver anexos 3 y 4), destacando en este rubro con un mayor aporte el sub sector de radio, televisión, cine y multimedia. En esta desagregación, el patrimonio material tiene una representación económica mínima, y el patrimonio inmaterial y gastronomía alcanza un 27% de ese 1.4% de aporte al PIB. (p. 46 y 52).

En 2015, la Secretaria de Cultura, en el documento Diagnóstico de consumo cultural de los hogares (año 2015), manifiesta que:

Se identificó que 33,875 hogares afirmaron haber consumido uno o varios de los siguientes productos culturales: libros, revistas y museos. Esto representa el 1.97% del total de hogares salvadoreños. Asimismo, se estimó que cada hogar gastó para el año en cuestión USD\$395,781.43, haciendo un promedio mensual de gasto de \$11.68 por cada hogar. Esto significa un 3.24% más en relación a lo consumido para el año 2014. (p.1)

El informe de Rendición de cuentas 2014-2017 de la entonces Secretaria de Cultura, convertida ahora en Ministerio, reporta avances en la generación de la Cuenta Satélite de Cultura¹; se reporta la suscripción de convenio con el Banco Central de Reserva y el Ministerio de Economía para tal propósito, quedando conformada la Comisión de la Cuenta Satélite de Cultura de El Salvador. En 2016 se estableció el clasificador de actividades económicas culturales y el clasificador de productos culturales para dos sectores: libros y publicaciones, y el sector audiovisual (p. 25). Este proyecto en parti-

¹Las cuentas satélites son “son una extensión del sistema de cuentas nacionales, comparten sus conceptos básicos, definiciones y clasificaciones. Permiten ampliar la capacidad analítica de la contabilidad nacional a determinadas áreas de interés socio-económico de una manera flexible y sin sobrecargar o distorsionar el sistema central.” Para más información, consultar el siguiente recurso en línea: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/cuentas-nacionales/cuentas-satelite>. En cultura se destaca el trabajo del CAB –Convenio Andrés Bello-, el cual “es un organismo con personería jurídica internacional, intergubernamental, creado en virtud del Tratado suscrito en Bogotá, el 31 de enero de 1970, sustituido en Madrid en 1990”. (Para más información consultar: <http://convenioandresbello.org/inicio/que-es-el-cab>). Este busca “...generar consensos y cursos de acción en cultura, educación, ciencia y tecnología, con el propósito de que sus beneficios contribuyan a un desarrollo equitativo, sostenible y democrático de los países miembros.” Tomado del sitio (<http://convenioandresbello.org/inicio/que-es-el-cab/>)

cular encuentra eco en la advertencia realizada por el PNUD (2009) al respecto de la dificultad de contabilizar económicamente la actividad cultural. Casi 10 años después de dicha mención se trabaja ya gubernamentalmente en ello en un primer ejercicio, del que no se sabe cuánto tiempo tomará, y cuáles serán después los siguientes sectores a medir a través de esta metodología.

3.3 Lo patrimonial: entre lo económico, cultural y estructural

A pesar de contar con una medición del aporte cultural al PIB en 2009, al 2014 el documento *The economic impact of the creative industries in the Americas*, reporta sobre la disponibilidad de data sobre industrias creativas para el país, que para cultural heritage existe una data moderada, y que en el caso de arts and crafts no se reporta data disponible (p. 62)

¿Dónde debiera originarse esta data? El Ministerio de Economía cuenta con el documento *Clasificación de actividades económicas de El Salvador Rev. 4.0 (CLAEES 4.0)*. En este documento se establecen las cuentas nacionales con base a las cuáles se hacen las mediciones económicas. Dichas cuentas están desagregadas en profundidad desde dos hasta siete dígitos, por ejemplo: el clasificador 14 corresponde a Fabricación de prendas de vestir (dos dígitos), y el clasificador 1410601, dentro del clasificador 14, se refiere a la Elaboración de artesanías de uso personal confeccionadas especialmente de materiales textiles (siete dígitos). Mucha de la métrica tributaria, patronal, económica, entre otras, responde al CLAEES 4.0.

Considerando la clasificación vista inicialmente de las industrias creativas y estudiando además la estructura del CLAEES 4.0, no es antojadizo que los primeros dos sectores a ser abordados a partir de cuenta satélite por el Ministerio de Cultura sean libros y publicaciones, y el sector audiovisual; estas dos áreas se encuentran visiblemente identificadas como clasificador 58 Actividades de edición y clasificador 59 Actividades de producción de películas cinematográficas, videos y programas de televisión, grabación de sonido y edición de música (estando desagregadas hasta en siete dígitos). Importante acotar que si bien están distinguidas claramente y cuentas con actividades desagregadas, al observarse desde la lógica de las cadenas de valor y del ciclo de producción cultural, ambas actividades se abren a otras y se amplía la consideración de su impacto económico; por ejemplo, para el caso de las actividades de edición, estas requieren dentro de su producción la impresión, misma que se encuentra definida en otra parte del CLAEES 4.0 como clasificador 18 Impresión y reproducción de grabaciones, contando con sus propios desagregados hasta siete dígitos.

Si según la UNCTAD lo patrimonial abarca los sitios y expresiones culturales tradicionales, en el CLAEES 4.0 las expresiones culturales no se encuentran claramente agrupadas en actividades sino más bien se encuentran desagregadas hasta en siete dígitos y en multiplicidad de macro actividades, por ejemplo:

- La Fabricación de artesanías de madera, semillas, materiales trenzables es el 1629201 dentro del 16 Producción de madera y fabricación de productos de madera y corcho excepto muebles; fabricación de artículos de paja y de materiales trenzables.
- La Fabricación de artesanías de metal es el 2599204, dentro del 25 Fabricación de productos derivados de metal, excepto maquinaria y equipo.

Caso contrario el de sitios culturales, que podrían identificarse claramente en el clasificador 91 Actividades de bibliotecas, archivos, museos y otras actividades culturales.

Ahora bien, sobre la generación y disponibilidad de la data se realizan las siguientes consideraciones:

- En el caso del Banco Central de Reserva BCR, sus indicadores económicos de cuentas nacionales, para el cálculo del Producto Interno Bruto, el registro es por secciones del CLAEES 4.0, es decir arriba de los dos dígitos, por ejemplo sección A es Agricultura, ganadería, silvicultura y pesca; contando todo el CLAEES con secciones desde la A hasta la U, llegando el clasificador de dos dígitos hasta el 99. No se registra un desagregado más allá de las secciones.
- El Instituto Salvadoreño del Seguro Social ISSS, reporta información hasta cuatro dígitos del CLAEES 4.0; por ejemplo para las actividades creativas, artísticas y de entretenimiento (9000), reporta en 2018 la existencia de 21 empleadores y 139 trabajadores.
- El Ministerio de Hacienda registra en su data tanto las unidades económicas (empresas), como a las personas naturales con registro de contribuyente, a partir de las tributaciones realizadas y según las actividades definidas en el CLAEES 4.0, reportando información hasta cinco dígitos en detalle. Por ejemplo para actividades de educación cultural (85420), registra en 2018 la existencia de 64 instancias con personería jurídica, que ya sea su actividad económica primaria, secundaria o terciaria responde a esta actividad.
- La Dirección General de Estadística y Censos del Ministerio de Economía, proporciona data para el 2018 con base al Registro administrativo de empresas año 2017; esta base son aquellas empresas formales (no personas naturales con registro de contribuyente), que tramitan la solvencia, la cual es presentada en el Centro Nacional de Registros para obtener la Matrícula de Comercio; consignando información hasta siete dígitos del CLAEES 4.0. Por ejemplo, del 9499005 referido a Asociaciones o clubes culturales de arte, música y poesía, etc., reporta una empresa con 10 personas recibiendo remuneración.
- En el caso de la banca nacional, en este caso el Banco de Desarrollo de El Salvador BANDESAL (2018), su Manual de clasificación del crédito por destino económico, no se corresponde en términos generales al CLAEES 4.0. Para el caso, los créditos por servicios de esparcimiento (en los cuáles podría haber desde sitios a expresiones culturales entre otras actividades), asciende desde 2014 a junio de 2018 a \$ 7,599,254.0 en 14 créditos, que van desde la adquisición de maquinaria y equipo, de terrenos e inmuebles, desarrollo de construcciones, capital de trabajo, entre otros.

Sobre las consideraciones anteriores, se visualiza que las instituciones que pueden proveer de la información para contabilizar el sector trabajan bajo alcances de desagregados diferentes del CLAEES 4.0 (desde solo por sección hasta siete dígitos), dificultando con ello la obtención de data específica y detallada, además del cruce de información entre instancias para el análisis de la misma.

3.3.1 Lo patrimonial desde lo cultural

Dada la connotación cultural de lo patrimonial, su principal abordaje gubernamental ha sido desde el Ministerio de Cultura, antes Secretaria de Cultura. Al respecto de ello, se refleja la siguiente data sobre el abordaje de lo patrimonial, desde la institución que vela por el mismo:

- Referido a investigaciones, la Dirección general de patrimonio cultural y natural (2018), reporta la realización de 35 investigaciones entre 2014 a 2018 (seis de la Dirección de arqueología y 29 de la Dirección de museos), estando ya sea en informes preliminares o publicadas.
- De 2014 a 2016, la Dirección general de patrimonio cultural y natural (2018), reporta en entradas a sitios y parques arqueológicos la asistencia de 577,670 personas. En museos, de 2014 a 31 de julio de 2018, la asistencia de 164,086 personas, reportando ingresos para dicho periodo por \$331,461.93.
- La Dirección general de artes (2018), reporta para las salas nacionales de exposiciones el ingreso de 80,433 personas de 2014 a 2018; en el caso de los teatros, de 2014 a 2018 registra el ingreso de 914,163 personas.
- La Dirección general de redes territoriales (2018), reporta como usuarios de bibliotecas públicas, de 2014 a junio de 2018, a 370,030 personas; como usuarios de parques, de 2014 a julio de 2018, el ingreso de 2,514,321 personas.
- Con relación a las salas de exposiciones y teatros, la Dirección General de Artes (2018), reporte que se realizan las siguientes actividades respecto a:
 - Labores de archivística y preservación: referido a correspondencia, y al cuidado conservación y preservación tanto de salas y teatros, como de obras alojadas en ellos.
 - Actividades de educación: los espacios como infraestructura para realizar actividades educativas, desde funciones pedagógicas, hasta charlas, exposiciones, conversatorios y talleres didácticos.
- Con relación a museos y sitios arqueológicos, desde la Unidad de Investigaciones Arqueológicas (2018), se reporta la realización de actividades respecto a:
 - Conservación: conservación, monitoreo, restauración, intervención.
 - Actividades de educación: provisión de información, generación de espacios de discusión e intercambio académico (congresos, conversatorios, conferencias), sensibilización sobre el patrimonio arqueológico y su importancia (jornadas, talleres, capacitaciones y charlas).

Al respecto del patrimonio cultural declarado, el comportamiento es el siguiente:

Tipo de patrimonio	Cantidad de registros
Monumentos nacionales	47
Conjuntos históricos	2
Monumentos arqueológicos	7
Lugares históricos	5
Monumentos históricos nacionales	3
Sitios históricos	7
Bienes culturales	1,583
Centros históricos	1
Bienes culturales muebles	144
Bienes culturales inmateriales	7
Bienes culturales de interés artístico	3
Patrimonio cultural vivo	1
Patrimonio cultural religioso	1
Patrimonio cultural inmaterial	2

Cuadro 1: Patrimonio cultural declarado de El Salvador

Fuente: Resumen propio con base a documento "Patrimonio cultural declarado de El Salvador" (Ministerio de Cultura, 2018)

Por otra parte, el listado de las fichas de registro de sitios arqueológicos de El Salvador, reporta 628 correlativos, habiendo 51 registros de error de numeración, dejando 577 correlativos válidos.

3.3.2 Otros abordajes estructurales

La formación es un área determinante para la dinamización y tratamiento de lo patrimonial; dentro de la cadena de valor el recurso humano especializado hace una gran diferencia en la activación del área ya sea como creadores, productores, investigadores, gestión, entre otros. Considerando eminentemente el carácter de los sitios y expresiones culturales, y que en su mayoría es abordado por disciplinas como la historia antropología y la arqueología, la oferta en educación superior es la fecha la siguiente:

Cuadro 2: Oferta en educación superior, referida a sitios y expresiones culturales

Institución	Carreras
Universidad de El Salvador	Licenciatura en historia
Universidad Tecnológica de El Salvador	Licenciatura en antropología Licenciatura en arqueología
ITCA-FEPADE	Técnico en gestión tecnológica del patrimonio cultural
Universidad Dr. José Matias Delgado	Licenciatura en diseño del producto artesanal

Fuente: Elaboración propia con base al documento "Carreras autorizadas por institución de educación superior, al 07 de enero de 2018", MINED (2018)

Para 2016 la matrícula estudiantil dentro de dichas especialidades, entre nuevo y antiguo ingreso, considerando a su vez equivalencias, fue la siguiente:

Cuadro 3: Oferta en educación superior, referida a sitios y expresiones culturales

Carrera	Estudiantes
Licenciatura en diseño artesanal	54
Técnico en patrimonio	62
Licenciatura en antropología	211
Licenciatura en arqueología	32
Licenciatura en historia	162
Total	521

Fuente: Elaboración propia con base al documento "Resultados de la información estadística de instituciones de educación superior 2018", MINED (2017)

La matrícula estudiantil total para 2016 ascendió a 180,955 estudiantes (MINED, 2017), es decir que los estudiantes vinculados a disciplinas patrimoniales, representan el 0.28% de ese periodo.

Adicionalmente, el Registro Nacional de las Personas Naturales (RNPN), consigna en el Documento Único de Identidad (DUI), la profesión, entendida ésta como la disciplina académica por el grado obtenido o las actividades profesionales a las que se dedica cada individuo; si bien hay profesiones consignadas como tales, el RNPN hace la salvedad que pueden “abrirse” nuevas en el registro dependiendo de las solicitudes y evidencias que presente la población. Para tales efectos, de las profesiones reportadas por el RNPN a julio de 2018, las siguientes profesiones serían las vinculadas a sitios y expresiones culturales:

Cuadro 4: Profesiones vinculadas a sitios y expresiones culturales

Profesión	Mujeres	Hombres	Total
Antropólogos	5	10	15
Arqueólogo	0	1	1
Doctor en historia	0	1	1
Investigador arqueológico	1	1	1
Licenciados (as) en antropología	8	10	18
Licenciados (as) en antropología sociocultural	5	2	7
Licenciados (as) en arqueología	7	4	21
Lic.(a) en diseño artesanal	54	8	62
Lic.(a) en diseño del producto artesanal	13	1	14
Lic.(a) en historia	7	8	15
Paleontólogo(a)	0	1	1
Maestro (a) en antropología social	1	0	1
Artesano (a)	1,057	2,750	3,807
Total	1,158	2,797	3,964
Total general	2,808,867	2,488,043	5,296,910
% población vinculada a sitios y expresiones culturales por profesión	0.041%	0.11%	0.07%

Fuente: Elaboración propia con base a información del Registro Nacional de las Personas Naturales (2018)²

²Datos extraídos al 15 de julio de 2018; se excluyen DUI de difuntos y de salvadoreños residentes en el exterior. La obtención del DUI es a la mayoría de edad en el país, los 18 años cumplidos.

4. Conclusiones y recomendaciones

- Lo patrimonial es una industria creativa que requiere de un levantamiento (mapeo) y valorización de actores a nivel de cadenas de valor (a través de unidades económicas formales), para establecer los recursos disponibles, fortalezas, debilidades y oportunidades; llevando ello a su medición (escenario base) y la determinación de su contribución al desarrollo económico. Esto considerando idóneamente además las actividades de educación, archivística/preservación e investigación; ello lleva un reto inmerso: la valorización de los activos tangibles e intangibles.
- Las debilidades y oportunidades detectadas en un levantamiento de cadenas de valor, se convierten en aspectos cruciales de fortalecimiento que pueden a su vez dinamizar aspectos de la cadena; ello indica que el escenario inicial que llegue a mostrar la cadena no es estático: dependiendo de las intervenciones en ella, pueden llegar a tenerse otros escenarios por lo que es recomendable su actualización cada cierto tiempo.
- El mapeo de actores con base a cadenas de valor, permitirá examinar cuáles actividades se encuentran ya en el CLAEES y cuáles más sería necesario considerar apertura de códigos (áreas y alcances, homologando a métricas internacionales), para reflejar en cuentas nacionales el conjunto de actividades que se realizan en lo patrimonial.
- El factor de la informalidad es crucial en el tema de las mediciones: el sistema está diseñado para registrar unidades económicas o personas naturales con registro de contribuyentes; otro tipo de actividades que se realicen en la informalidad quedan fuera de medición. A su vez es importante el punto de las prestaciones sociales: si bien pueden ser unidades económicas formales, pero si su tipo de contratación de recurso humano es por consultorías o servicios profesionales, estas labores quedan fuera de lo social al no estar adscritos a planilla. El levantamiento de cadena de valor puede ayudar a vislumbrar el recurso humano que opera desde la informalidad y el que no cuenta a la fecha con prestaciones sociales, a fin de poder tomar los cursos de acción correspondientes.
- Las métricas de cada institución se deben a la naturaleza de sus operaciones; sin embargo, el que éstas trabajen con niveles diferentes de profundidad en los dígitos del CLAEES, dificulta la medición del sector. A fin de atender de forma apropiada a este sector, deben procurarse fuentes de información actualizada para tener data primaria con la cuál definir proyectos de atención prioritaria. Sumaría a su vez para una nueva medición de la contribución económica de este sector.
- La data referida a usuarios y/o visitas de sitios, salas, museos, parques y/o bibliotecas es baja, considerando que la misma abarca periodos y que a su vez es mínima comparada con la población económicamente activa (PEA): El PEA para 2017 fue de 2,960,788 personas; la sumatoria de población que visitó salas de exposiciones y teatros de 2014 a 2018 asciende a 994,596 personas (en cuatro años), es decir el 33% de la PEA del 2017. La demanda de los elementos patrimoniales considerados en este

trabajo, vista desde la dimensión poblacional nacional, es baja.

- El componente de educación superior nos dice: de un universo de 42 instituciones de educación superior, solamente cuatro ofertan disciplinas vinculadas a lo patrimonial (9.5%) el abismo porcentual es mayor cuando se estudian las cantidades de estudiantes y las profesiones registradas.

FUENTES CONSULTADAS

Banco Central de Reserva, BCR (2018). Solicitud de acceso a la información. Oficina de información y respuesta, San Salvador, El Salvador.

Banco de Desarrollo de El Salvador, BANDESAL (2018). Solicitud de acceso a la información. Oficina de información y respuesta, San Salvador, El Salvador.

British Council. Unidad de Economía Creativa (2010). La economía creativa. Una guía introductoria. Londres, Inglaterra.

Confederación Internacional de Sociedades de Autores y Compositores, CISAC (2015). Tiempos de cultural. El primer mapa de las industrias culturales y creativas. Recuperado de: http://www.worldcreative.org/wp-content/uploads/2016/03/EY_CulturalTimes2015_ES_Download.pdf

Convenio Andrés Bello. ¿Quiénes somos? Recuperado de: <http://convenioandresbello.org/inicio/que-es-el-cab/>

Departamento administrativo nacional de estadística (DANE) República de Colombia. Cuentas satélite. Recuperado de: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/cuentas-nacionales/cuentas-satelite>

Instituto Salvadoreño del Seguro Social, ISSS (2018). Solicitud de acceso a la información. Oficina de información y respuesta, San Salvador, El Salvador.

Ministerio de Cultura (2018). Patrimonio cultural declarado de El Salvador. Diagnóstico de consumo cultural de los hogares (año 2015). Investigaciones y actividades de conservación y educación realizadas por la Dirección general de patrimonio cultural y natural de 2014 a 2018. Ingresos, servicios, tarifas, atractivos de los espacios gestionados por Dirección general de patrimonio cultural y natural, Dirección general de artes y Dirección general de redes territoriales. Solicitud de acceso a la información. Oficina de información y respuesta, San Salvador, El Salvador.

Ministerio de Economía, Gobierno de El Salvador (2011). Clasificación de actividades económicas de El Salvador (CLAEES) base CIIU 4.0. Recuperado de: <http://aplicaciones.digestyc.gob.sv/Clasificadores/Sistema/Documentos/DocumentoCLAEES.pdf>

Ministerio de Economía (2018). Solicitud de acceso a la información. Oficina de información y respuesta, San Salvador, El Salvador.

Ministerio de Educación (2018). Carreras autorizadas por institución de educación superior, al 07 de enero de 2018. Recuperado de: <https://www.mined.gob.sv/index.php/descargas/send/697-listados-instituciones-de-educacin-superior-autorizadas-y-carre-ras/4809-listado-de-carreras-autorizadas>

Ministerio de Educación (2017). Resultados de información estadística de instituciones de educación superior 2016. Recuperado de: <http://www.mined.gob.sv/index.php/2015-05-12-15-29-13/category/713-informacion-estadistica-de-educacion-superior>

Ministerio de Hacienda (2018). Solicitud de acceso a la información. Oficina de información y respuesta, San Salvador, El Salvador.

Naciones Unidas (2010). Economía creativa: una opción factible de desarrollo. Informe especial. Recuperado de: http://unctad.org/es/Docs/ditctab20103_sp.pdf

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura, UNESCO (sin fecha). Industrias creativas. Recuperado de: <http://www.unesco.org/new/es/santiago/culture/creative-industries/>

Banco Interamericano de Desarrollo (BID); Oxford Economics; British Council; Organización de los Estados Americanos (2014). The economic impact of the creative industries in the Americas. Recuperado de: <https://publications.iadb.org/handle/11319/7747>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2009). Cuadernos sobre Desarrollo Humano 9. Desarrollo humano y dinámicas económicas locales: Contribución de la economía a la cultura. Recuperado de: http://www.sv.undp.org/content/el_salvador/es/home/library/hiv_aids/cuadernos-sobre-desarrollo-humano-9--desarrollo-humano-y-dinamic.html

Registro Nacional de las Personas Naturales, RNPN (2018). Listado y cantidades de profesiones registradas según DUI, por sexo y departamento. Solicitud de acceso a la información. Oficina de información y respuesta, San Salvador, El Salvador.

Secretaría de cultura de la presidencia. (mayo de 2017). Rendición de cuentas 2014 - 2017. Recuperado de sitio web del Ministerio de cultura: <http://www.cultura.gob.sv/rendicion-de-cuentas-2014-2017/>

Sistema de información cultural. Secretaría de cultura de la presidencia. Diálogo Nacional por la Cultura. Recuperado de: <http://www.sicelsalvador.gob.sv:4847/agenda/agenda/documentos/ppc/dialogo-nacional-para-la-cultura.pdf>

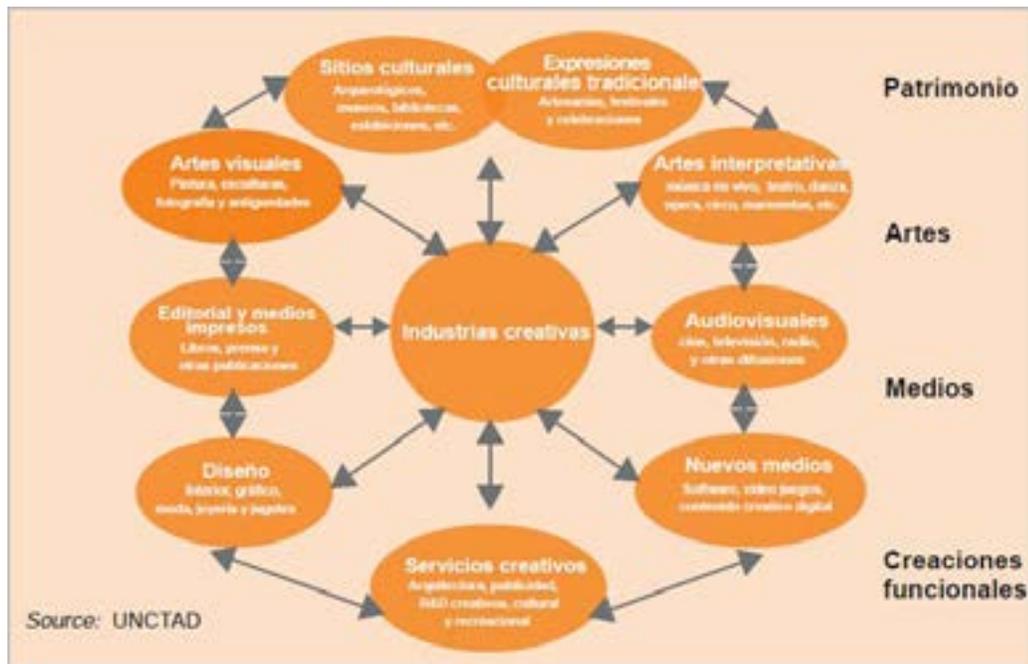
UNESCO (sin fecha). Comprender las Industrias Creativas. Las estadísticas como apoyo a las políticas públicas. Recuperado de: http://portal.unesco.org/culture/es/files/30850/11467401723cultural_stat_es.pdf/cultural_stat_es.pdf

UNESCO. Institute for Statistics. Recuperado de: <http://uis.unesco.org/>

United Nations Statistics Division (sin fecha). Clasificaciones disponibles por actividad económica. Recuperado de: <http://unstats.un.org/unsd/cr/registry/regct.asp?Lg=3>

ANEXOS

Anexo 1: Clasificación de las industrias creativas



Fuente: Economía creativa: informe especial de las Naciones Unidas (2010)

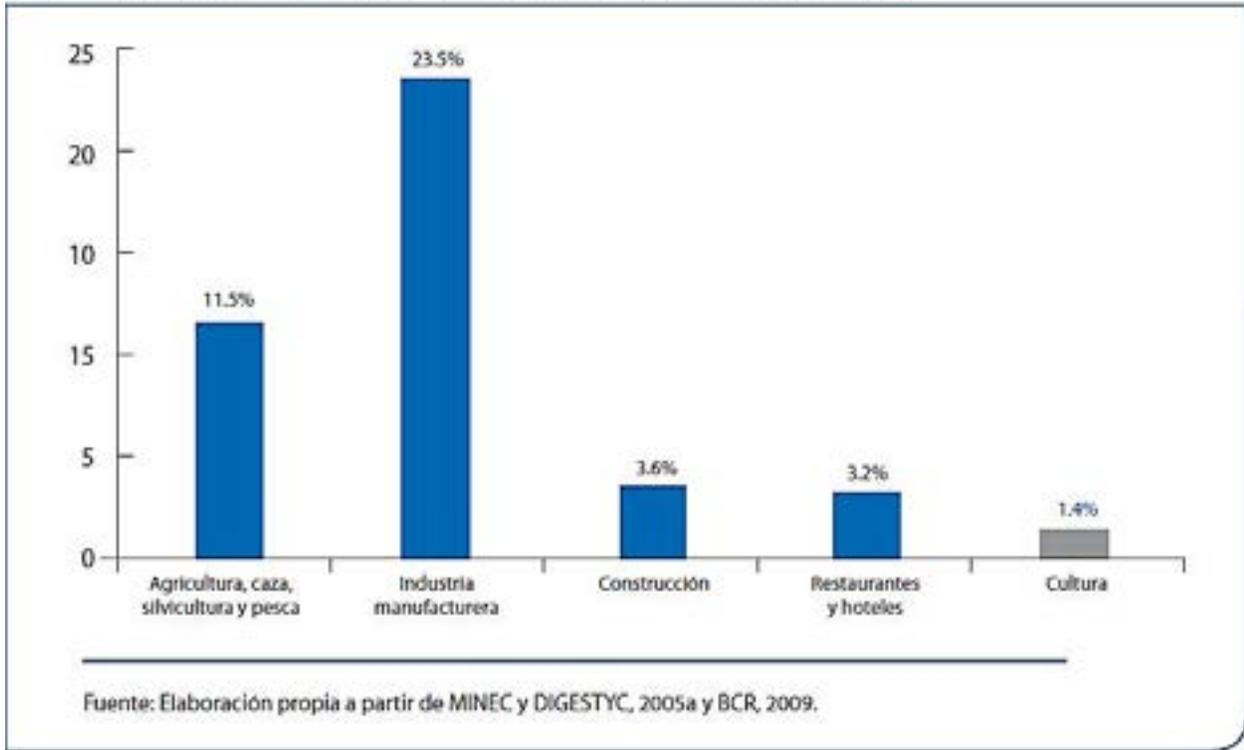
Anexo 2: Ciclo de producción cultural



Fuente: Cuadernos sobre desarrollo humano No. 9, PNUD El Salvador (2009)

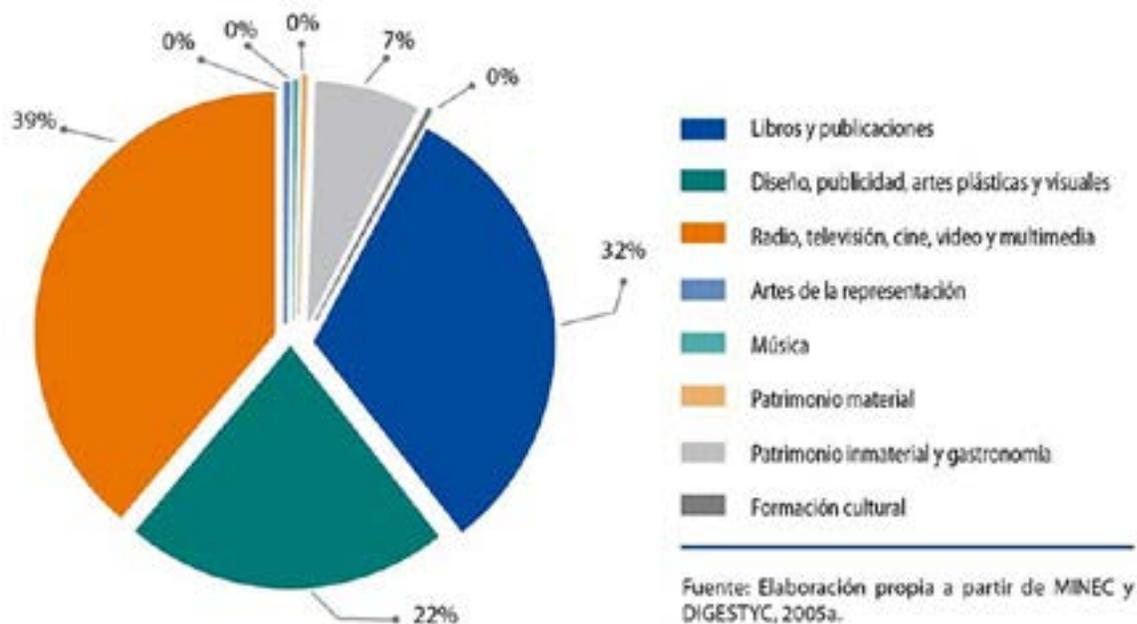
Anexo 2: Ciclo de producción cultural

Gráfica 1. Contribución al valor agregado (PIB) de algunos sectores económicos (2004)



Fuente: Cuaderno sobre desarrollo humano No. 9 / PNUD El Salvador (2009)

Anexo 4: aporte económico del sector cultural en El Salvador por ramas de actividad económica (estimación)



Fuente: Cuaderno sobre desarrollo humano No. 9 / PNUD El Salvador (2009)

Identificación los aspectos socioeconómicos del nivel de vida de los estudiantes de electrotecnia de INSAFORP, y como la capacitación puede influir en el desarrollo laboral.

Sara Yaneth Ramírez Cordero
sara.ramirez2318@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo, se describen e interpretan las problemáticas socioeconómicas de los estudiantes de: Electrotecnia de INSAFORP, San Bartolo en Ilopango; Y como esta, se ve reflejada en el área trabajadora del territorio de la industria textil, común mente llamadas maquilas.

Esta investigación recaba las diferentes motivaciones de los jóvenes, frente a las limitaciones de empleo presentes en el municipio o los problemas sociales en el mismo, para su ingreso o participación en las capacitaciones profesionales impartidas por INSAFORP.

La antropología económica está dedicada al estudio de las sociedades industriales modernas, retomando sus teorías, específicamente desde un enfoque sustantivista establece que el estudio de la antropología económica tiene por objeto: el análisis teórico comparado de los diferentes sistemas económicos reales y posibles.

Para interpretar las razones por las cuales los jóvenes buscan una capacitación que facilite, el posible ingreso al área laboral industrial, se realizó cuestionarios a los estudiantes participantes de las capacitaciones. Fue fundamental, además, el trabajo de revisión de libros sobre la historia de la industria textil en El Salvador, así como la historia de INSAFORP y profundizar sobre Antropología económica, también el trabajo de campo y observación que fue efectuado en las instalaciones de INSAFORP.

Palabras Claves: Antropología Económica, INSAFORP, Industria textil en Ilopango, Desarrollo laboral.

Keywords: Economic Anthopology, INSAFORP, Textile industry in Ilopango, Labor development.

Resume: In the present work, the socioeconomic problems of the students are described and interpreted: Electrotechnics of INSAFORP, San Bartolo in Ilopango; And like this one, it is reflected in the working area of the territory of the textile industry, commonly called maquilas. This research gathers the different motivations of young people, in view of the employment limitations present in the municipality or the social problems in it, for their entry or participation in the professional training provided by INSAFORP. Economic anthropology is dedicated to the study of modern industrial societies, taking up their theories, specifically from a substantivist approach states that the study of economic anthropology aims to: the comparative theoretical analysis of different real and possible economic systems. To interpret the reasons why the young people look for a training that facilitates, the possible entrance to the industrial labor area, questionnaires were made to the students participating in the trainings. The work of reviewing books on the history of the textile industry in El Salvador, as well as the history of INSAFORP and deepening on economic anthropology, as well as the fieldwork and observation that was carried out at the INSAFORP facilities was also fundamental.

Teoría Aplicada. Significado de la Antropología social.

Esta ciencia tiene como objetivo el análisis comparativo para razonar las formas de comportamiento humano en la sociedad, aunque la antropología de hoy en día afronta una problemática que surge hace tiempo atrás cuando ya no se estudia a las sociedades como tales en su contexto vivo, como se denomina campo, es aquí donde se puede observar el comportamiento humano como es, esta separación de material de campo que describe al ser humano en su forma de vida es el significado del antropólogo social. Aun que se buscan diversas formas de describir los problemas específicos de las relaciones sociales, se ha creado la creación de especificarse en un campo de estudio como lo sería un estudio relacionado a las relaciones interraciales o desarrollo de las diversas sociedades, que es un campo grande y abundante para las ciencias sociales, y llegar así a comparar el proceso del ser humano por la sociedad.

Raymond Firth explica que las sociedades es aquellas unidades sociales que presentan un cierto número de características comunes que las diferencian de las demás. (Firth). El estudio de las sociedades brinda unidades sociales que representaran las características que poseen las diferentes comunidades creando el análisis empírico del comportamiento, como principal contribución del aporte del hombre en la sociedad.

Antropología y Economía.

El proceso histórico que ha producido la antropología económica que se conoce en la actualidad ha surgido de una antropología incipiente de mitad del siglo XIX, durante el evolucionismo que surge en relación de este mismo siglo, encontrando a los dos grandes pioneros de la antropología económica Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss, como los dos padres fundadores de las teorías de los Formalistas y Sustantivitas y cómo surge la antropología económica temprana cuya estructura nace tarde a la segunda mitad del siglo XIX, la información acerca de las tribus salvajes donde cuya información difunde que vivían bajo los dominios de la costumbre y del impulso, donde las líneas de desarrollo eran para sí misma sin preocuparse por el futuro cercano ni mucho menos el lejano, pero es aquí donde se encuentran líneas de una futura antropología económica la nueva ciencia denominada: La premisa de la evolución humana. (Palenzuela, 2002). Enfoque Sustantivista.

Karl Polanyi en 1944 escribe "The Great Transformatio" donde nos explica que la existencia de una economía de mercado, la ciudad era una organización de burgueses, donde únicamente ellos tenían derechos de ciudadanía y el sistema reposaba en la distinción entre burgueses y no burgueses. Los campesinos ni los comerciantes de otras ciudades eran burgueses, los burgueses se encontraban por tanto en una posición muy diferente, según se tratase del comercio local o del comercio a larga distancia. La industria exportadora dominante en la época "el comercio de tejidos" estaba de hecho organizada sobre la base capitalista del trabajo asalariado. El concepto de "económico" referido a actividades humanas es una mezcla de los significados real y significado formal. (Polanyi, 1944).

Termino Socioeconómico.

Empezando con el termino Sociedad tomado del Diccionario Enciclopédico Continental nos expresa que

"...Sociedad f. reunión de personas, familia, pueblos o naciones. DER. Contrato por el cual dos o más personas ponen en común bienes o servicios para el ejercicio de una actividad económica, con el fin de obtener una ganan-

cia” “Economía f. Administración recta y prudente de los bienes. Riqueza pública, conjunto de ejercicio y de intereses económicos”. (Zamora Editores, 2001).

Bajo estos términos abordaremos las características físicas que estos dos términos contienen y como esta afecta y ayuda al desarrollo social de los estudiantes y como estos se desarrollan con ella, aunque la decisión es distinta en cada país y como el gobierno influye en que el desarrollo económico crezca en la población estudiantil, a los miembros de la sociedad dentro de una estructura social jerárquica solo se centra en la presencia de una persona dentro de un grupo social, basado en los factores que incluyen el ingreso y la educación como lo fundamental para el desarrollo de un nivel de vida.

“...Nivel de vida económico: Conjunto de condiciones económicas, sociales y culturales en las que vive el individuo medio de un país; se evalúa y se compara con otros mediante una serie de índices estadístico o indicadores” (Zamora Editores, 2001).

Como está ligado el aprendizaje de una profesión para el desarrollo social y económico de los jóvenes de Ilopango y de los que viajan de otros departamentos a la capital en busca de una mejor educación, y aprendizaje de un oficio para poder trabajar en busca de un desarrollo más sostenible para ellos y sus familias, aun que el gobierno del salvador implementa programas de educación en el país los datos no son los esperados a la hora de analizar la economía en la sociedad.

Creación de programas para el desarrollo Socioeconómico del El Salvador.

En las últimas décadas se ha marcado en todo el mundo una tendencia a la expansión de la demanda de acceso a la educación pública. En El Salvador, esta situación se ha visto aumentada debido a la implementación de políticas sociales como Red Solidaria, Comunidades Solidarias, Programas de Alimentos, Uniformes, Útiles Escolares y Vaso de Leche, entre otras las cuales se convierten en incentivos para las familias puedan enviar a sus hijos a la escuela pública. (UNICEF & MINED, 2013).

Con la implementación de estos programas el gobierno pretende llegar a las comunidades más pobres para que el desarrollo en la calidad de vida de los estudiantes futuros profesionales mejore implementado una calidad en las escuelas y en la educación de mano con la tecnología.

“CONNECTATE es uno de los ejes estratégicos del programa OPORTUNIDADES, impulsado por el Gobierno de El Salvador” (Meza, 2004).

La industria maquiladora de textiles.

Cuando nos referimos a la industria maquiladora debemos entender que se refiere a la industria textil en El Salvador, motivo por el cual es que el término maquila o industria maquiladora es un concepto universal que significa tanto como maquila de textiles, como de alimentos. Este enorme concepto ha cambiado durante los últimos años, hoy en día se pueden encontrar nombres genéricos como industria ensambladora, término que se utiliza en México, pero al final estos términos nos llevan a la misma relación.

“En general, el término maquiladora define a una empresa que ensambla, ma-

nufactura, procesa o repara materiales temporalmente importados por el país receptor (México) para su eventual reexportación.2 De esta definición se desprende que existen antecedentes de la industria maquiladora, anteriores a su instalación en México con ese nombre a mediados de los sesenta, en otras partes del mundo, sobre todo en el Lejano Oriente (Corea y Taiwan)". (Icaza, 1993).

Lo que nos explica el autor es que las ensambladoras comparte características muy similares con las maquilas salvadoreñas en la cual estas crean textiles para después ser reexportadas para otros países, como también internamente, aprovechando la mano de obra barata que los extranjeros encuentran en países de América Latina en comparación con los salarios de Estados Unidos, siendo este el primero que implementó una planta de maquilas de industria textil, teniendo una evolución diferente, en comparación de las que se crearon por parte de Corea, Taiwán, Hong Kong y Singapur (Maquilas del Sudeste Asiático), son las predominantes en la importación de mano de obra en América Latina.

Antecedentes de las Maquilas

El concepto de Industria Maquiladora se centra en el concepto de malla de relaciones complejas con el apoyo de bienes y servicios de los países más industrializados, su trayectoria está vinculada con la tendencia de la división internacional del trabajo las cuales demuestran los cambios en las organizaciones de las empresas impulsados por el crecimiento del comercio mundial y la intensificación de competencias contra los demás países.

"El término maquila sirve para designar producción por cuenta ajena se introdujo al léxico económico por su sentido etimológico: Proviene del árabe makila (medida de capacidad)" (CEPAL, 1998).

También nos explica que maquila es todo aquel servicio prestado por personas naturales o jurídicas domiciliadas en el país, a un contratante domiciliario en el extranjero, el cual le suministrará en términos y condiciones convenidas materias primas, componentes o elementos que aquella procesará o transformará por cuenta del contratante el que a su vez lo utilizará o comercializará según lo convenido. (Ley de Zonas Francas Industriales y de comercializaciones).

Es tan grande su evolución que en el Salvador las zonas francas que posee son de una buena extensión territorial brindando empleo a mucha población que pueda el manejo de lo solicitado con la finalidad de estas grandes industrias es cómo surge también la creación de capacitaciones donde brindan la enseñanza o mantenimiento de las maquinas que están en las maquilas, y la ley que brinda es que en los países menos desarrollados el paso libre para la colocación de su empresa para que así pueda desarrollar su maquila por mano de obra barata.

"En El Salvador las empresas dedicadas a la industria maquiladora pueden elegir entre varios esquemas, y a 27 años de su creación su actividad ha reconocido diversas trayectorias; unas de estancamiento, otras de lento crecimiento y a partir de los noventa de expansión acelerada". (Eduardo, 1997).

INSAFORP en El Salvador.

El instituto Salvadoreño de Formación Profesional, como una institución de derecho público, con autonomía económica y administrativa y con personalidad jurídica, bajo cuya responsabilidad estará la dirección y coordinación del Sistema de Formación Profesional, para la capacitación y calificación de los recursos humanos (INSAFORP, 2017). Con la finalidad de brindar cursos de formación profesional a la población de 15 a 60 años con un nivel académico de noveno grado como nivel académico mínimo INSAFORP abre sus puertas para todo aquel interesado en aprender un oficio o implementar más sus conocimientos para poder obtener un mejor desarrollo económico, mejor calidad de vida.

El instituto Salvadoreño de Formación Profesional, “INSAFORP” se creó en cumplimiento a la Ley de Formación Profesional emitida mediante el Decreto N° 554 del 2 de junio de 1993, publicado en el Diario Oficial No. 143, Tomo No. 320, del 29 de julio de 1993. (INSAFORP, 2017).

“... El INSAFORP tiene como objeto satisfacer las necesidades de recursos humanos calificados que requiere el desarrollo económico y social del país y propiciar el mejoramiento de las condiciones de vida del trabajador y su grupo familiar. Para cumplir con los objetivos indicados, el INSAFORP puede utilizar todos los modos, métodos y mecanismos que sean aplicables a la formación profesional. El sistema de Formación Profesional, dirigido por el INSAFORP, consiste en la unidad funcional del conjunto de elementos humanos y materiales, públicos y privados, establecidos en el país, para la capacitación profesional, entendiéndose esta última como toda acción o proporcione o incremente los conocimientos, aptitudes y habilidades prácticas ocupacionales necesarias para el desempeño de labores productivas, en función del desarrollo socio – económico del país y de la dignificación de la persona”.

La aplicación de estas capacitaciones o cursos profesionales están dirigidos en niveles iniciales que al paso del aprendizaje con el tiempo se van complementando en los sectores agropecuario, industriales, comerciales, agroindustriales y actividades productivas según los planes y programas aprobados.

INSAFORP en San Bartolo, Ilopango.

En esta cede de INSAFORP ubicada en Ilopango, se pueden encontrar diferentes programas de formación profesional orientados para contribuir a la productividad o la inserción de empleo a la población desempleada y subempleada, ya sea para jóvenes, mujeres, población vulnerable o microempresas.

El trabajo en Ilopango

Ilopango por su cercanía a la capital de San Salvador es un municipio donde se presentan la concentración de personas provenientes de municipios aledaños o incluso de municipios más retirados de la capital como lo es por ejemplo personas originarias de Sensuntepeque, San Vicente y Cojutepeque que en su gran mayoría viajan hasta San Salvador, Soyapango o Ilopango para trabajar y una pequeña parte a estudiar.

“Desarrollo Industrial: El municipio de Ilopango cuenta con amplio desarrollo industrial, una de las características principales del municipio es que cuentan con una infraestructura de servicios que contribuye a dinamizar los procesos

comerciales y productivos, por eso se ha destacado en lo siguiente: Ilopango cuenta con un complejo industrial muy grande en donde funciona una serie de fábricas maquileras denominada Zona Franca San Bartolo, y Zona Franca Santa Lucia, también funciona otra serie de empresas y fábricas que se dedican a diferentes actividades comerciales”. (Alcaldía de Ilopango , 2008).

Método implementado: Esta investigación tiene un enfoque cualicuantitativo con una profundidad exploratoria, descriptiva usando entrevistas y encuestas. Sobre el estudio del nivel de vida de los estudiantes que rondan las edades de 18 a 60 años con una escolaridad mínima de sexto grado de educación media, y se encuentran buscando las alternativas, como las capacitaciones profesionales para obtener una entrada a la industria laboral, tales como lo son las maquilas de producción textil presentes en el municipio de Ilopango o bien con la búsqueda de emprendedurismo personal. De igual forma se realizó una investigación bibliográfica de documentos históricos como resientes, observaciones no estructurada del desarrollo dentro de las instalaciones para finalizar con una descripción de los datos obtenidos.

Resultados.

• Situación Profesional

¿Qué esperas lograr de las capacitaciones profesionales?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Mejor capacidad técnica	4	25.0	25.0	25.0
	Ofertas de trabajo	2	12.5	12.5	37.5
	Conocimiento para negocio propio	3	18.8	18.8	56.3
	Todas las anteriores	7	43.8	43.8	100.0
	Total	16	100.0	100.0	

• Situación Laboral

¿Te gustaría trabajar en una maquila de ropa?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Si, es una buena oportunidad	12	75.0	75.0	75.0
	No sé dónde más aplicar	3	18.8	18.8	93.8
	No, me gustaría trabajar en maquilas	1	6.3	6.3	100.0
	Total	16	100.0	100.0	

Qué significado tiene la maquila

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Una buena fuente de empleo	9	56.3	56.3	56.3
	Única empresa en que me contratarían	5	31.3	31.3	87.5
	otro/ especifique	2	12.5	12.5	100.0
	Total	16	100.0	100.0	

• Situación Personal

Que oportunidades te gustaría obtener

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Mejor fuente de empleo	13	81.3	81.3	81.3
	Oportunidades de educación	1	6.3	6.3	87.5
	Mejor salario en la empresas	1	6.3	6.3	93.8
	Otro	1	6.3	6.3	100.0
	Total	16	100.0	100.0	

• Situación Familiar

Recibes apoyo de tu familia

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	si	12	75.0	75.0	75.0
	no	4	25.0	25.0	100.0
	Total	16	100.0	100.0	

Conclusiones.

Los 16 participantes de las capacitaciones profesionales en INSAFORP, buscan un mejor desarrollo laboral sin importar en que ambiente se desarrolló como por ejemplo el trabajo en una empresa privada o pública, como muchos salvadoreños solo buscan la superación personal junto con la familiar. En un total del 100% denotaron que la participación en las capacitaciones es de origen personal que realizan una inversión de dos dólares diarios como mínimo es una inversión que vale la pena con tal de aprender la profesión, motivación que poseen ya que el estudio revela que los 16 participantes solo uno de ellos posee un trabajo formal y fijo, los 15 restantes están en busca de ese trabajo formal que obtenga todas las prestaciones que el estado o la empresa privada tienen que brindar para su mayor seguridad y comodidad.

En la situación Profesional solo un 43.8% buscan un conocimiento total de los trabajos asalariados como de emprendedurismo, el porcentaje restante opta tanto por empresa privada o publica y/o mejor capacidad técnica para posibles ofertas de trabajo, como se demuestra en la pregunta de seguir capacitándose profesionalmente un 93.8 % pretende seguir capacitándose para poder tener mejores puestos de trabajo, de igual forma seguir creciendo en su area laboral, solo el 6.3% correspondiente a una persona quiere trabajar y ya no participar en dichas capacitaciones. En como les gustaría trabajar el 43.8% le gustaría trabajar en una empresa publica y un 56.6% en negocio propio.

En situación laboral cuando se les pregunta sobre si les gustaría trabajar en una maquila de ropa se puede notar que pese a todas las dificultades como logros alcanzados por los participantes un 75% esta dispuesto a trabajar en una maquila de producción textil sin importar las horas laborales o pago que se brindan por el trabajo, un 18.8% se encuentra en una brecha de inseguridad o inseguridad observando las maquilas como la única opción como fuente de trabajo, para las personas que no poseen tanto una capacitación profesional, ni mucho menos un estudio universitario y solo un participante correspondiente al 6.3% opta en no trabajar en una maquila de producción textil, si no que esta en busca del emprendedurismo personal. En cuanto al significado de las maquilas el porcentaje del 56.3% posee la visión que la maquilas es una buena fuente de trabajo, el 31.1% que es la única empresa en que los pueden contratar y el 12.3 optando por la opción de superación personal o negocio propio.

En Situación Familiar el 75% recibe apoyo de la familia nuclear y el 25 % no posee ayuda, el 100% de los participantes esperan que cuando ellos conformen una familia con hijos propios, estos tengan mejores posibilidades de superación que asistan a una escuela, el 25% que resulto con hijos detalla que estos aún están de corta edad, pero que no observan un sistema de apoyo del parte del gobierno para el crecimiento y desarrollo de sus hijos, si la empresa INSAFORP no existiera de forma gratuita impartiendo cursos para la preparación de un oficio laboral, los jóvenes se sintieran si desarrollo laboral, buscaran la opción mas cercana a ellos como lo denominan personal mente los participantes una venta ambulante o la maquila directamente.

Situación Personal la población encuestada denomina bajo la interrogante, ¿Qué oportunidades te gustaría obtener? Un 81.3% opto por la opción de unas mejores fuentes de empleo, el 6.3% oportunidades de educación, un 6.3% mejor salario en la empresa y un 6.3% negocio propio, capacitarse en area laboral es la principal motivación de desarrollo laboral existen en el Ilopango.

Bibliografía

- Alcaldía de Ilopango . (2008). Plan de Relaciones Públicas Alcaldía de Ilopango . Ilopango .
- CEPAL. (1998). Centroamérica, México y República Dominicana, maquila y transformación productiva .
- Eduardo, G. (1997). La industria maquiladora en Centroamérica.
- Firth, R. (s.f.). Significado de la antropología social.
- Icaza, P. (1993). La industria maquiladora de exportación . México D.F.
- INSAFORP. (1 de Septiembre de 2017). INSAFORP ONLINE . Recuperado el 16 de Septiembre de 2017, de INSAFORP ONLINE : <https://www.insaforp.org.sv/index.php/quienes-somos/generalidades>
- Ley de Zonas Francas Industriales y de comercializaciones . (s.f.). En Ley de Zonas Francas Industriales y de comercializaciones (pág. 3).
- Meza, D. (2004). CONECTATE 2004 - 2009. San Salvador : MINED.
- PNUD) Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo . (2014). La pobreza en El Salvador, Desde la mirada de sus protagonistas . San Salvador : PNUD.
- Palenzuela, P. (2002). Los orígenes de la Antropología Económica: ¿tienen economía los primitivos?, en Antropología Económica: Teorías y debates. Memoria 1998-1999. Convenia CID-Suiza.
- Polanyi, K. (1944). The Great Transformation.
- Porrás, J. (2008). Un enfoque de la educación para todos basado en los derechos humanos . Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.
- Ramírez, P. (22 de Octubre de 2017). Instructivo del curso de profesional . (R. Sara, Entrevistador)
- UNICEF & MINED. (2013). El financiamiento de la educación en El Salvador . Santa Tecla: ImpreMark S.A de C.V.
- UNICEF. (2015). Informe anual UNICEF El Salvador 2014. Antiguo Cuscatlán : Imprensa S.A de C.V.
- Zamora Editores. (2001). Diccionario Enciclopédico Continental. Santafé de Bogotá : CONTINENTAL DE EDICIONES.

Las razones de los que anularon su voto en las presidenciales de 2014

David Ernesto Pérez Domínguez
daviperez09@gmail.com

Resumen: en este trabajo se describen e interpretan las razones que motivaron a un grupo de electores a anular su voto y a divulgarlo a través de las redes sociales en la celebración de la primera y segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 2014 en El Salvador. Se retoman las propuestas teóricas de la antropología política, específicamente el enfoque procesual, que establece que el estudio de la política debe centrarse en los cambios, en los procesos que los individuos impulsan en la lucha por el poder, en el interés por los territorios y en las identidades que se arraigan en ellos, así como en las representaciones que emergen hacia lo público. Para establecer las razones se realizaron cuestionarios a estudiantes y profesionales que viven o trabajan en San Salvador, Mejicanos, y Ayutuxtepeque, los tres municipios con los más altos índices de desarrollo humano de San Salvador y en los que se concentra una buena parte de la clase media. Se realizaron, asimismo, entrevistas en profundidad con expertos en ciencias políticas, historia, y economía, quienes brindaron insumos teóricos para la interpretación. Fue fundamental, además, el trabajo de revisión de libros sobre historia salvadoreña de los últimos 50 años y memorias de personajes clave de esa historia. Dos adelantos de los hallazgos: está solidificándose en la clase media salvadoreña una intensa identidad política basada en el rechazo a Alianza Republicana Nacionalista (ARENA) y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y, contrario al estereotipo que dice que los menores de 33 años están de la participación política, en la clase media hay interés en participar en la formación de organizaciones políticas.

Palabras clave: antropología política, voto nulo, identidad, elecciones 2014, partidos políticos.

Keywords: political anthropology, null vote, identity, 2014 elections, political parties.
Resume: This paper describes and interprets the reasons that motivated a group of voters to cancel their vote and disseminate it through social networks in the celebration of the first and second round of the 2014 presidential elections in El Salvador. The theoretical proposals of political anthropology are retaken, specifically the processual approach, which establishes that the study of politics should focus on changes, on the processes that individuals drive in the struggle for power, in interest in territories and in the identities that take root in them, as well as in the representations that emerge towards the public. To establish the reasons, questionnaires were made to students and professionals who live or work in San Salvador, Mejicanos, and Ayutuxtepeque, the three municipalities with the highest levels of human development in San Salvador and where a good part of the class is concentrated half. In-depth interviews were also conducted with experts in political science, history, and economics, who provided theoretical inputs for interpretation. The work of reviewing books on Salvadoran history of the last 50 years

and memories of key figures in that history was also fundamental. The advancement of two findings: an intense political identity based on the rejection of ARENA and the FMLN is solidifying in the Salvadoran middle class and, contrary to the stereotype that says that those under 33 are of political participation, in the middle class there is interest in participating in the formation of political organizations.

Teoría aplicada: Teoría procesual: Lewellen (2000) explica que el enfoque procesual en la antropología política nació en contraposición al enfoque estructural funcionalista de Malinowski. Tres antropólogos fueron los pioneros de esta corriente: Marc Swartz, Víctor Turner y Arthur Tuden. Ellos conceptualizaron el estudio de la política así: “Es el estudio de los procesos que intervienen en la determinación y realización de objetivos”. La raíz de este concepto es el proceso. Pero no cualquier proceso si no únicamente los procesos que afecta a todo el grupo. Por eso excluye las visiones generalizadas de la política o del poder que llegan a incluir cualquier relación, incluso las familiares. Pero a la vez tiene la suficiente flexibilidad para incluir en el análisis los impactos en el barrio como en la nación entera. El concepto objetivos interesa en la medida que los ha asumido el grupo. Por ejemplo: construir una carretera, destruir un puente. Por tanto para ellos la antropología política debe ocuparse de la lucha por el poder y la forma en que los poderosos concretan los objetivos colectivos. En el enfoque procesual tres elementos centran el estudio: procesos: en la medida que las sociedades fueron más estudiadas el acento pasó del equilibrio de fuerzas al cambio; lucha por el poder: cómo los individuos crean procesos para quedarse con el poder; cambios adaptativos: se analizan los cambios que las culturas tradicionales tienen cuando se incorporan dentro de un Estado industrial moderno. En síntesis: la antropología política analiza la lucha de los individuos y grupos por el poder. Puede asumirse que lo político no está exclusivamente circunscrito a las instituciones políticas, religiosas o estatales sino que puede estar en cualquier parte: en la organización vecinal, universitaria, académica, privada o cualquier otra. ¿Dónde se usa el poder? Por ejemplo: cuando un chamán maorí cura una enfermedad usando sus poderes invisibles, cuando Estados Unidos bombardea Corea del Norte, cuando un indio prepara la boda de una mujer, cuando un hechicero practica la brujería para que los miembros de la tribu sigan subyugados a su poder. Roberto Varela, en *Cultura y Poder: una visión antropológica para el análisis de la cultura*, señala:

“La participación política sólo es entendible y adquiere un significado para el analista sí y solo si se relaciona con las estructuras de poder de una determinada sociedad” (Gaona, 2000). Uno de los propósitos, por tanto, es encontrar los “elementos simbólicos”.

que subyacen en el ejercicio del poder en y entre grupos sociales y su relación con las estructuras institucionales. Tomando en cuenta lo anterior es necesario establecer que esas relaciones se desprenden del ejercicio del poder y orbitan alrededor de él para entrar en la frontera de lo conocido, es decir, dotarse de objetivación, objetivación que Robert Norton la define como:

“Proceso mediante el cual un grupo social construye un discurso que insiste sobre ciertos aspectos de su identidad, vida cotidiana, entorno social, convicciones y creencias, el cual le permite reelaborar símbolos, espacios, discursos, y autoafirmaciones que a su vez sirven como base para fijar su posición frente

al poder y la política” (ibídem).

Método implementado: este trabajo es estratificado y por conglomerados, por tanto, el diseño muestral es probabilístico porque los resultados obtenidos se generalizan a toda la población. Es estratificado porque se centra en la zona urbana, en ciudadanos con estudios superiores y de clase media. Y es por conglomerados porque también se centra en sitios en los que se encuentran ciudadanos con formación académica o con formación distinta al grueso de los ciudadanos. La encuesta se enmarca dentro de una población o universo de 1,367, 842 votantes que estuvieron habilitados para votar en las elecciones presidenciales del año 2014 en el departamento de San Salvador, departamento con el mayor número de votos nulos en las elecciones. Como criterio de selección de la muestra se ha elegido a los votantes que anulaban su voto dentro de los municipios con los más altos índices de desarrollo humano, de acuerdo con la medición del año 2009 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), los cuales son: San Salvador, Mejicanos y Ayutuxtepeque. Basándose en ese criterio puede inferirse que la población de estudio es la suma de los votos anulados en los tres municipios durante las elecciones presidenciales 2014 celebradas en febrero y marzo. Los votos anulados son: San Salvador, 1,782; Mejicanos, 706; Ayutuxtepeque, 108. Sumados es un total de 2,596. La muestra, con un margen de error del 8 por ciento, es de 145. Aplicando la distribución proporcional al tamaño de la muestra se tiene la siguiente distribución: San Salvador, 49; Mejicanos, 48; Ayutuxtepeque, 48. El segundo nivel es la definición de los conglomerados. Basados en la definición de los indicadores de desarrollo humano se tiene que cada uno de los municipios concentra a los ciudadanos con los mayores niveles de escolaridad, alfabetismo, escolaridad media, y hogares con acceso a internet. Pero es válido preguntarse: ¿Por qué la clase media? En América Latina y El Salvador la clase media participó activamente en los cambios ocurridos en los años 80 y 90. En México, además, los movimientos anulacionistas fueron integrados por la clase media. Para obtener la información se pasó un cuestionario con 16 preguntas a estudiantes y profesionales de las universidades Tecnológica y Nacional así como a ciudadanos que estuvieron vinculados con partidos políticos en los años 90 y principios del 2000 y en la extinta guerrilla del FMLN en los años 80. Se revisaron y analizaron docenas de libros sobre la dictadura militar, el funcionamiento burocrático de la dictadura, estudios sobre partidos políticos, periódicos de los años 80 y 90, memorias de políticos relevantes (algunos ya fallecidos), estudios jurídicos, memorias de labores del Consejo Central de Elecciones y del Tribunal Supremo Electoral (TSE), entre otros. Se realizaron, además, entrevistas en profundidad con dos investigadores vinculados profesionalmente a la Universidad Centroamericana (UCA).

Resultados: tomando en cuenta que se pretende establecer los cambios dentro de los procesos se inicia con los resultados de las elecciones de marzo de 1989 en las que triunfó Alfredo Cristiani, de ARENA. Su rival más fuerte fue Fidel Chávez Mena, del entonces oficialista Partido Demócrata Cristiano (PDC). Según el Consejo Central de Elecciones los resultados fueron:

ARENA	PDC	NULOS	ABSTENCIONES	IMPUGNADOS
505,370	338,369	51,182	7,409	5,484

En su administración Cristiani inició la desmilitarización de la seguridad pública, depuración de la Fuerza Armada y el Órgano Judicial, nació el nuevo Tribunal Electoral y el Ministerio Público –PDDH, PGR, FGR-, implementó la desprotección y la apertura comercial, políticas de desregulación y privatización de activos del Estado; la privatización de la banca, por ejemplo, facilitó el nacimiento de un nuevo grupo hegemónico empresarial que hasta principios del siglo en curso controlaba más de 500 empresas mediante alianzas comerciales y familiares (Miranda, 2014).

En las elecciones de 1994 los contendientes con más fuerzas fueron Armando Calderón Sol, de ARENA y Rubén Zamora, del FMLN. El contexto era completamente nuevo:

la guerrilla se había incorporado al sistema político, llegaron observadores internacionales, los Acuerdos de Paz estaban siendo implementados y, por vez primera en más de 35 años, participaban libremente ideologías de todos los colores y a la vez los electores debían elegir presidente, vicepresidente, diputados, alcaldes, y diputados para el Parlamento Centroamericano (PARLACEN). Por eso también fueron conocidas como “las elecciones del siglo” (González y Harto de Vera, 73).

El PDC, otrora conocido como la “aplanadora verde”, se convirtió en esas elecciones en una fuerza política marginal. Había entrado en una profunda crisis interna (escándalos de corrupción, fracasos en su gobierno) que provocó la salida de algunos de sus más importantes militantes que formaron a su vez otras organizaciones políticas (Peñate, 1993). Los resultados fueron:

ARENA	FMLN	PDC	NULOS	ABSTENCIONES	IMPUGNADOS
818,055	378,861	-----	40,042	5,459	3,467

Calderón Sol ganó, ARENA retuvo el poder un periodo más, pero uno de los datos que más destacaron en aquellos días fue la elevada tasa de ausentismo: un poco más de dos millones. González y Harto de Vera señalaron como probables causas: burocracia, larga distancia para acudir a las urnas, cansancio de los partidos. El nuevo presidente siguió las privatizaciones de su antecesor, reestructuró instituciones, aumentó el Impuesto al Valor Agregado (IVA).

En 1998 la presidencia la disputaron, como principales contendientes, Francisco Flores, de ARENA, y Facundo Guardado, del FMLN.

ARENA	FMLN	NULOS	ABSTENCIONES	IMPUGNADOS
614,268	365,689	34,294	3,594	3,079

Flores, el vencedor, una vez en el gobierno implementó la Ley de Integración Monetaria o Dolarización, la Mano Dura que radicalizó la guerra que entre ellas sostienen la Mara Salvatrucha (MS-13) y el Barrio 18, cargó con el IVA los productos agropecuarios y las medicinas, finalizó las negociaciones del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana, mandó tropas de soldados para apoyar la invasión de Irak, entre otros.

En 2004 Elías Antonio Saca, de ARENA, ganó la contienda amparado en la estrategia del miedo, como lo dijo su adversario político Schafick Hándal, del FMLN. El domingo 21 de marzo de 2004 El Diario de Hoy publicó un artículo basado en esas declaraciones: “Esta votación la ha conseguido ARENA y el propio señor Saca con el método del miedo y el chantaje. El voto del miedo es un voto sin libertad, esto es un atentado a la libertad del país”.

ARENA	FMLN	NULOS	ABSTENCIONES	IMPUGNADOS
1,314,436	812,519	32,666	3,588	4,254

En su administración Saca implementó la Red Solidaria, los programas Descubriendo Potenciales Productivos y El Salvador Eficiente para facilitar las inversiones y la desburocratización del Estado, creación de Fondo Solidario para la Salud (FOSALUD), entre otros que al final “no tuvieron impacto significativo” en el mejoramiento de las condiciones de vida de la población (Arias, Rivera, Roque, Tovar, 2011: 84).

En las elecciones de 2009 las disputaron Mauricio Funes Cartagena, del FMLN, y Rodrigo Ávila, de ARENA.

ARENA	FMLN	NULOS	ABSTENCIONES	IMPUGNADOS
1,284,588	1,354,000	16,741	1,544	2,535

Desde las presidenciales de 1984 hasta 2004 el número de votos anulados siempre fue superior a 30 mil. En las elecciones de 2009, sin embargo, disminuyó.

Funes continuó algunas iniciativas sociales de su antecesor y creó nuevas, auspició la tregua entre el Barrio 18 y la Mara Salvatrucha que disminuyó la tasa de asesinatos, popularizó la lucha contra la corrupción y delató al expresidente Francisco Flores por el desvío de \$15,000, 000 de la cooperación de Taiwán.

En el año 2014 la primera vuelta de las presidenciales fue celebrada el domingo 2 de febrero y en ella participaron Salvador Sánchez Cerén, por el FMLN; Norman Quijano, de ARENA; el expresidente Saca, por la coalición UNIDAD. Los resultados fueron:

ARENA	FMLN	UNIDAD	NULOS	ABSTENCIONES	IMPUGNADOS
1,047,592	1,315,768	307,603	34,310	14,294	3,534

La participación de Saca, que unos cinco años antes había sido expulsado de ARENA, drenó los votos de ARENA. En la segunda vuelta el expresidente endosó su capital político al candidato del FMLN.

El domingo 9 de marzo el Tribunal Electoral celebró la segunda vuelta. Los resultados fueron:

ARENA	FMLN	NULOS	ABSTENCIONES	IMPUGNADOS
1,489,451	1,495,815	19,579	8,915	3,198

Desde las presidenciales de 1984 hasta las de 2004 el número de votos nulos había sido siempre superior a 30,000. En el 2009 disminuyó a menos de 17,000. En la primera vuelta de las elecciones de 2014, cuando los principales contendientes eran militantes de catadura partidista y viejos conocidos de las bases de los partidos, el número de votos nulo regresó a su parámetro normal desde 1989. Antes de la primera vuelta muchas figuras públicas (principalmente del mundo académico y de medios de comunicación) llamaron a votar nulo. Por ejemplo el artículo publicado el 29 de enero de 2014 por el periodista Elmer Menjívar, en El Faro.net, titulado “el discreto encanto de anular el voto”:

“Estoy convencido que es un mensaje que deberían recibir nuestros políticos que en los últimos meses han demostrado no solo incapacidad de formular propuestas, sino también insensibilidad ante sus votantes”.

El artículo titulado “circulan en redes sociales imágenes de votos nulos” publicado el 2 de febrero de 2014 en Elsalvador.com muestra fotografías de las papeletas con los siguientes mensajes:

“El Salvador merece algo mejor, alguien que trabaje para la gente, que entiendan son trabajadores públicos no reyecitos”, “yo elijo ser feliz, no el menos peor, que viva el amor”, “viva Gokú!”, “PUPUSA, RAPITO”, “todos están podridos y no le daré mi voto a nadie”, “corruptos y mentirosos todos!!”.

¿Por qué los electores estaban cansados de ARENA y el FMLN? Los dos partidos fueron señalados de actos de corrupción en sus administraciones gubernamentales pero

también sus miembros en la Asamblea Legislativa continuamente quedaron en la mira de los ciudadanos por abusar de los fondos del Estado. En los años 80 y 90 ARENA moldeó la imagen del PDC como un partido corrupto. En su gobierno Funes moldeó la imagen de ARENA como un partido corrupto. El FMLN no logró concretar distanciarse lo suficiente de esa imagen de oportunismo y corrupción que denunció en sus adversarios políticos. Como en los años 80 y 90 el PDC agotó su identidad como opción política real para los ciudadanos, entre 2009 y 2014 ARENA y el FMLN también se agotaron como opciones políticas viables para la mayoría de los ciudadanos.

Las encuestas: El cuestionario de 16 preguntas (por cuestiones de espacio algunos gráficos serán incluidos en anexos y solo se mencionarán las preguntas más relevantes) pretendió establecer características de los electores que anulaban su voto en las presidenciales de 2014. Por eso como condición previa era necesario afirmar haberlo hecho. Además se tuvo el cuidado de encuestar a ciudadanos mayores de 23 años de edad. Primera pregunta: nivel académico. En el Informe de Seguimiento de la Educación en el Mundo 2016, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) se señala que los ciudadanos con mayores niveles de educación formal suelen estar más interesados en la participación política. Existe, sin embargo, una salvedad: el contexto. Cuando se trata de contextos en los que, por ejemplo, los partidos de oposición son perseguidos o los jueces electorales son incapaces de garantizar imparcialidad, entonces los electores se retiran de los espacios de participación o acuden ora protestando ora anulando el voto. El politólogo Álvaro Artiga, consultado para este trabajo, dijo que la anulación del voto, cuando es deliberado y consciente, “Supone un nivel de formación, tener ideas sobre la política”.

Advirtió, sin embargo, que también puede suceder que, aunque sea deliberado, no sea la expresión de un elector formado intelectual y académicamente, más bien puede tratarse de alguien que anula porque cree que “todos los políticos son iguales”.

Julia Evelyn Martínez, economista catedrática de la UCA consultada para este trabajo, categorizó a los electores que votan nulo en tres categorías: los que tienen madurez política, alta formación ideológica y que no necesariamente tienen formación académica; los que están descontentos de los partidos, de la forma de gobernar y quieren mandar una advertencia a los gobernantes; y los que aceptan participar en una estrategia electoral, es decir, anulan porque alguien más se los ha ordenado.

Pregunta dos: ubicación ideológica. El 56.5 por ciento de los encuestados se ubica en el centro; 16.1, a la izquierda; 5.4, a la derecha. Esta forma de medir la ubicación ideológica, que no expone en su matriz contenidos programáticos, es consecuencia de cómo se ordenó la asamblea constituyente en Francia en 1789: a la izquierda los funcionarios que se identificaban con la igualdad jurídica, progreso, solidaridad, insubordinación; a la derecha los que se identificaban con el conservadurismo, orden, seguridad, tradiciones, autoridad, nacionalismo, libertad individual. Al asumirlo como una forma espacial de medir la asociación dando a 1 a la izquierda y 10 a la derecha y el centro sin contenido sustantivo, entonces puede decirse que los encuestados se distanciaron de las identidades tradicionalmente asociadas con los partidos en el país, es decir, se distanciaron no de los valores que representa la izquierda sino de asociar a la izquierda con el FMLN; se distanciaron no de los valores que representa la derecha sino de asociar a la derecha con ARENA.

En el periodo 1995-2002 la autoubicación ideológica estaba claramente invertida. En una escala de 100, 30 electores se ubicaron en la posición 100, es decir, en la extrema derecha; ocho se ubicaron en la extrema izquierda; en el centro se ubicaron 27 (Colomer y Escatell, 2005: 15). Para el año 2008 algo había cambiado: en una escala de 100, 18.5 se ubicaron en la extrema derecha; 21.7, en la extrema izquierda; 32.4, en el centro (Zechmeister y Corral, 2010: 1). Para el año 2016, dos años después de las elecciones presidenciales, 11.3 se ubicaron a la extrema izquierda; 13.9, a la extrema derecha; 27.5, al centro (Córdova, Rodríguez, Zechmeister, 2016: 128)

Al comparar las mediciones puede notarse que las autoubicaciones en las extremas izquierda y derecha han disminuido notablemente, aunque eso no significa que el centro se ha disparado. En el caso de los encuestados debe tomarse en cuenta que residen o pasan la mayor parte del día en centros universitarios, o sea que pertenecen a una pequeña porción de la población que tiene acceso a educación superior, tienen acceso a información de varias fuentes, entre otras características que definen a grupos de electores más críticos con el poder y, por tanto, más exigentes. La identidad de los electores estudiados en este trabajo va, principalmente, de la derecha y, en menor grado, de la izquierda a concentrarse en el centro, centro que representa distanciamiento de los partidos tradicionales. Este centro se identifica como antítesis de ARENA y el FMLN. Este centro funda su identidad en oposición a esos partidos políticos.

Pregunta tres: los principales problemas del país. El 53.8 por ciento dijo que la violencia; 18.8, corrupción; 5.4, desigualdad. En el espacio entre las elecciones de 2009 y la celebración de las elecciones de 2014 El Salvador estaba entre los países más violentos de todo el mundo. De hecho entre enero de 2009 y diciembre de 2013 fueron asesinadas 17 mil 850 personas. Es necesario, sin embargo, establecer que dentro de este periodo existieron dos momentos: el primero que va de 2009 a principios de 2012 con un promedio de asesinatos de 14 diarios, y de marzo de 2012 a mediados de 2013 con la vigencia de la tregua entre el Barrio 18 y la Mara Salvatrucha incluyendo pandillas satélite reduciendo ese promedio a 5.5 diarios. Al fracasar la tregua lo asesinatos crecieron progresivamente. El segundo lugar lo ocupa la corrupción: durante el quinquenio de Mauricio Funes fueron presentados a la Fiscalía General de la República (FGR) más de 150 casos de presunta corrupción cometidos en los 20 años precedentes a 2009. La exposición pública y mediática de algunos casos (como la privatización de la geotermia, el desvío de \$10 millones de la cooperación de Taiwán, entre otros) provocaron que el actualmente principal partido de oposición haya visto lastrada su imagen y, además, que los ciudadanos lo perciba como una organización política con corruptos en sus filas. Pregunta cuatro: los cambios esperados. El 56.5 por ciento respondió que el FMLN no impulsó los cambios necesarios para mejorar al país; 18.8 dijo que hizo algunos cambios pero pocos. Mauricio Funes y el FMLN ganaron las elecciones de 2009 con la necesidad de cambios urgentes en la economía, las políticas públicas y en los problemas que atañen a la mayoría de ciudadanos. Los resultados del gobierno de Funes fueron determinantes para los que anularon el voto.

Pregunta cinco: impacto de la anulación. El 34.9 por ciento respondió que la anulación del voto impactó a los partidos políticos. El 43 por ciento dijo que había impactado poco o nada. Es decir: para casi la mitad de los 145 encuestados a los partidos políticos les interesa poco lo que los electores piensen de ellos. Los electores que anularon su voto en las elecciones de 2014 mantienen una relación desafecta con los partidos que gobernaron el país en los últimos 28 años. Según Álvaro Artiga el voto nulo no provocó

nada políticamente hablando, ningún efecto y, por eso, no obligó a los partidos políticos ni siquiera a reflexionar.

“La única manera en la que puede tener un efecto político es cuando son más votos nulos que los votos válidos”, expresó. “Es más una cuestión simbólica pero no tiene efecto político”, reiteró. Parece, a su entender, que el abstencionismo sí está teniendo cada vez más impacto en los partidos políticos porque el número de ausentes aumenta con cada elección.

Pregunta seis: qué representa el voto nulo. El 37.6 por ciento dijo que es rechazo a los partidos; rechazo al sistema el 32.3; 8.1, protesta. Julia Evelyn Martínez define el voto nulo en tres categorías: voto nulo como protesta contra el sistema político, voto nulo como castigo contra los partidos y voto nulo como estrategia electoral. Cuando es una protesta contra el sistema electoral implica, de acuerdo con la economista, un alto nivel de madurez política que ha llevado a la conclusión que las elecciones en las democracias liberales únicamente reproducen y legitiman las relaciones de dominación. Cuando es una protesta contra los partidos políticos representa un llamado de atención al partido oficial de turno advirtiéndole que no cumplió con sus promesas, que actuó en sentido contrario a la confianza que el elector le había dado.

“Se anula el voto porque no se le dará al partido opositor, en este caso pueden ser bases de votantes del FMLN que querían castigarlo, pero como son bases del FMLN no es que de pronto van a votar por ARENA”.

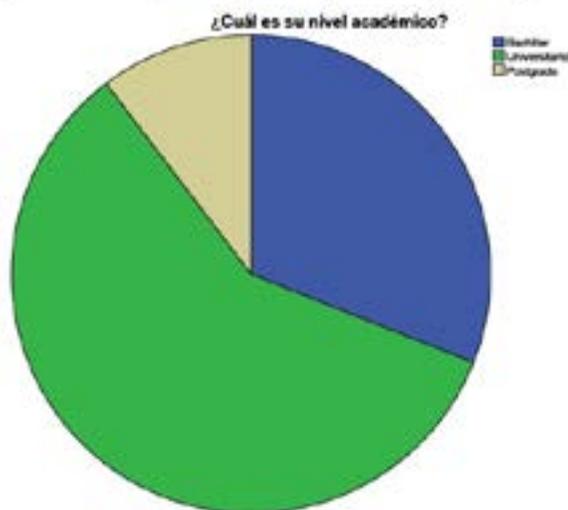
Pregunta siete: interés en participación política. El 29.6 por ciento respondió que tiene mucho interés en participar en la formación de una organización política; 21.5, ningún interés; 26.9, poco.

Conclusiones: Los electores que anularon su voto en las elecciones presidenciales de 2014 viven o pasan la mayor parte del tiempo en los tres municipios con más altos índices de desarrollo humano de San Salvador (San Salvador, Mejicanos, Ayutuxtepeque), son universitarios, se alejan de las extremas izquierda y derecha y tienden al centro político, consideran a la violencia como el principal problema no resuelto por los partidos políticos que gobernaron en los últimos 28 años, creen que el voto nulo expresa el rechazo a esos partidos políticos-partidos que se niegan a reflexionar los mensajes que los electores les mandan, y, finalmente, tienen interés en participar en la formación de una nueva organización política. Debe tomarse en cuenta que ARENA fue fundada en los años 80, en medio de la Guerra Civil, y su discurso aglutinador fue el anticomunismo. De hecho ese signo está encarnado completamente en su identidad. Basta escuchar su marcha con la que enardece a sus militantes en cada arranque de campaña electoral. Gloria Salguero Gross, fallecida dirigente arenera, lo dijo en una entrevista televisiva el 19 de marzo de 2014: *“Nacimos anticomunistas y moriremos anticomunistas”*. El FMLN inició como guerrilla antioligárquica y anticapitalista anhelante de construir un país socialista. Con los Acuerdos de Paz su identidad de guerrilla se transvasó –con matices- a su identidad de partido político. ARENA y el FMLN se vieron como los enemigos a vencer. Como en un cuadrilátero uno existe en la medida en que el otro es el enemigo a vencer. Sus identidades se fundan en la animadversión al otro. Uno es el extremo del otro. De los resultados de las encuestas puede interpretarse que los votantes que anularon su voto tienden al centro y, en esa medida, se distancian de las identidades fundadoras de los partidos mencionados. Además, esos electores están fundiendo su propia identidad en la oposición a esos partidos. La idea aglutinadora en

ellos es convertirse en la oposición de ARENA y el FMLN. Tomando el marco de la antropología procesual puede seguir una trayectoria: en los años 60 en el país la identidad de los electores se fundaba en el culto al militarismo-militarismo que pronto devino en una dictadura; en los años 80 hasta finales de los 90 floreció, por un lado, el anticomunismo y, por el otro, el anticapitalismo, pero ahora todo apunta a que ambas identidades ya se agotaron; en la actualidad se desarrolla esta nueva identidad política que se aleja de los discursos de épocas pasadas y parece que se fortalece en difundir el discurso de ubicarse en las antípodas de ARENA y el FMLN. Contrario al estereotipo que hace creer que los ciudadanos menores de 30 años están alienados de la vida pública, este trabajo demuestra lo contrario: están politizados y tienen ansias de participación política motivados por impulsar los cambios que los gobernantes de los últimos 28 años fueron incapaces de producir. Esta motivación, sin embargo, no parece tener un trasfondo completamente racional, es decir, parece tratarse más de un impulso de rechazo a los partidos ARENA-FMLN que de ideas complejas y una comprensión profunda de la naturaleza de los problemas del país más pequeño de Centroamérica. Estos electores, además, crecieron en dos contextos históricos: en el de la primer alternancia en el poder desde la firma de los Acuerdos de Paz de 1992 y el intenso impulso que la Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia (del periodo 2009-2018) dio a los derechos civiles y políticos.

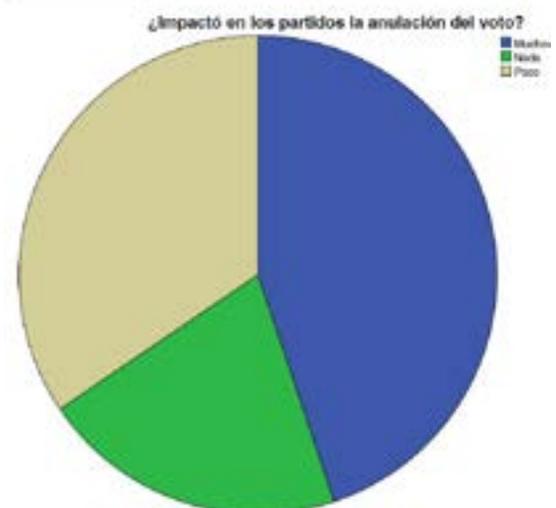
¿Cuál es su nivel académico?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Validos	Bachiller	45	24,2	31,0	31,0
	Universitario	65	45,7	58,6	89,7
	Posgrado	15	8,1	10,3	100,0
	Total	140	70,0	100,0	
Perdidos	Sistema	41	22,0		
Total		186	100,0		



¿Impactó en los partidos la anulación del voto?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Validos	Mucho	65	34,0	64,8	64,8
	Mucho	30	16,1	29,7	84,5
	Poco	50	26,9	34,3	100,0
	Total	145	70,0	100,0	
Perdidos	Sistema	41	22,0		
Total		186	100,0		



Referencias

- Arias L., Rivera E., Roque R., Tovar J. (2011) Análisis del impacto de las políticas públicas focalizadas aplicadas para el combate a la pobreza extrema y severa en el periodo 2004-2009. Universidad Centroamericana (UCA), Antiguo Cuscatlán, El Salvador. Tesis inédita.
- Bermúdez E., García M. (2005) La globalización, su implementación, sus objetivos y estrategias en El Salvador (1989-2004). Universidad de El Salvador, El Salvador. Tesis inédita.
- Bonilla A. (22 de marzo de 2004) Hándal aceptó la derrota, pero no felicitó a Saca. El Diario de Hoy. Recuperado de <http://archivo.elsalvador.com/especiales/2003/elecciones2004/nota229.html>
- Colomer J., Escatel L. (abril-junio 2005) La dimensión izquierda-derecha en América Latina. Desarrollo económico-revista de ciencias jurídicas. Volumen 44 (número 177). Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/272558509_La_dimension_izquierda-derecha_en_America_Latina/download
- Córdova R., Rodríguez M., Zechmeister E. (2016) Cultura política de la democracia en El Salvador y en las Américas. Un estudio comparado sobre gobernabilidad y democracia. Recuperado de https://www.vanderbilt.edu/lapop/es/AB2016-17_El_Salvador_Country_Report_V9_W_07.18.18.pdf
- Gaona H. (2000) Antropología política: enfoques contemporáneos. Plaza y Valdés. Ciudad de México, México.
- González S., Harto de Vera F. (S.F.) Transición y elecciones en El Salvador. Recuperado de https://www.google.com/sv/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwuj37nQq77WAhUEYiYKHV-VdCxEQFggIMAA&url=https%3A%2F%2Fgredos.usal.es%2Fjspui%2Fbitstream%2F10366%2F72196%2F1%2FTransicion_y_elecciones_en_el_Salvador.pdf&usq=AFQjCNGdN4yKGIDDE6H-DgZnD6Gh7MRBpw
- Lewellen T. (2000) Introducción a la antropología política. Ediciones Bellaterra. Barcelona, España.
- Martínez Peñate O. (1993) Partidos políticos se preparan para elecciones 1994. Recuperado de http://www.academia.edu/4367283/Elecciones_1994_en_El_Salvador
- Miranda D. (2014) Hacia un sistema de protección social universal en El Salvador. Naciones Unidas, Santiago de Chile, Chile. Recuperado de http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/36860/S1420201_es.pdf;jsessionid=52B67BA236911F09546C9AEDF6C9D2AC?sequence=1
- Menjívar É. (2014) El discreto encanto de anular el voto. Recuperado de <http://losblogs.elfaro.net/unhombredebien/2014/01/el-discreto-desencanto-de-anular-el-voto.html>
- Resultados elecciones (estadísticas de elecciones 1994-2004). Junta de Vigilancia Electoral, Tribunal Supremo Electoral (TSE), San Salvador.
- UNESCO (2016) La educación al servicio de los pueblos y del planeta. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002485/248526S.pdf>
- Zechmeister E., Corral M. (2010) El variado significado de “izquierda” y “derecha” en América Latina. Perspectivas desde el barómetro de las Américas. Número 38. Recuperado de <https://www.vanderbilt.edu/lapop/insights/I0838es.pdf>

Análisis semiótico de la antigua identidad visual de la iglesia Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel y su descodificación simbólica.

¹Nathaly Campos Cuadra
Escuela de Antropología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Tecnológica de El Salvador
nathaly.mcc@gmail.com

Resumen: La investigación pretendió interpretar cómo la feligresía comprende los símbolos de la iglesia Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel², y cómo estos son interpretados y utilizados en la vida cotidiana. La investigación trató de comparar la interpretación simbólica de los feligreses frente al discurso oficial acerca de los signos que comprenden la identidad visual de la iglesia.

Se estudió la feligresía de la iglesia T.B.B.A.I., ubicada en la colonia Escalón del municipio de San Salvador, El Salvador. La antigua identidad visual de la iglesia está constituida por una estrella de seis puntas, una cruz, una corona y armonizados dentro de un círculo; cada signo tiene un significado consensado al interior de los miembros de la iglesia.

Como resultado de la investigación se identificó que a pesar de todos los feligreses no han adoptado el significado de dichos signos de acuerdo al discurso oficial, si no que ellos le han otorgado su propio significado. La antigua identidad visual de la iglesia se ha posicionado a nivel nacional e internacional; por lo que se está efectuando un cambio de imágenes en países musulmanes por la influencia judía en los signos utilizados en la antigua identidad visual.

Palabras claves: identidad visual, estrella de David, cruz, corona, símbolo.

Hacia una interpretación de los fenómenos semióticos

El estudio de los hechos socioculturales a través de la semiótica permite el acercamiento y la interpretación más profunda, los símbolos pueden tener diversidades de orígenes, existen los símbolos naturales a lo que Mary Douglas (1978) plantea que:

“son capaces de expresar la relación que existe entre el individuo y la sociedad a ese nivel sistemático general. Los dos cuerpos son el yo y la sociedad.” La relación existe entre ellos permite deducir algunos significados, así mismo lo que Ralph M. Lewis (1944)

expone es que los símbolos humanos son aceptados por la humanidad, *“porque están relacionados a con las experiencias comunes de los seres humanos.”* Por lo tanto la antropología simbólica busca estudiar la relación del símbolo con individuos de una sociedad.

¹Estudiante de cuarto año de la Licenciatura en Antropología de la Universidad Tecnológica de El Salvador

²T.B.B.A.I. obedece a la abreviación de Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel

Las significaciones puede tener mucho valor para una sociedad y para otra solo ser signo que porta información, por lo tanto existen dos tipos de valoración:

- I. La objetiva que hace referencia al valor que se otorga socialmente.
- II. La subjetiva es el valor que le designa el individuo

La semiótica es el método que “permite comprender las prácticas culturales que implican significaciones de diversos órdenes.” (Aragón, 2016) Según Saussure (1945) el signo se compone de un significante que es la forma material que toma el signo (percibido o palpable) y por un significado y este es el concepto que este representa, de acuerdo a lo anterior Aragón (2016) expone que: “el signo representa para las personas el resultado de una construcción mental derivada de expresiones vividas, valores sociales e individuales asignados.”

Los signos puede ser concreto o abstracto, por lo que el abstracto según Aragón (ibídem.) “es un signo que aun presente no se relaciona con un objeto real; su origen se planificó y se estandarizó para su uso”. Mientras que el concreto “surge de lo concreto, es decir, se crea y genera de un objeto real al cual se le ha asignado un valor por lo su representación gráfica está relacionada con el objeto físico.”

Cuando un signo puede tener solo sentido y no valor entonces este signo solo será portador de información, puesto que el individuo puede saber que el signo significa algo, pero ni no hay sentimientos relacionados entorno al signo, este carece de valor, entonces para que un signo adquiera un valor “debe necesariamente existir el sentido y la emoción, resultado de la dinámica social en la que las experiencias individuales juegan un papel importante.” (Aragón, ibídem)

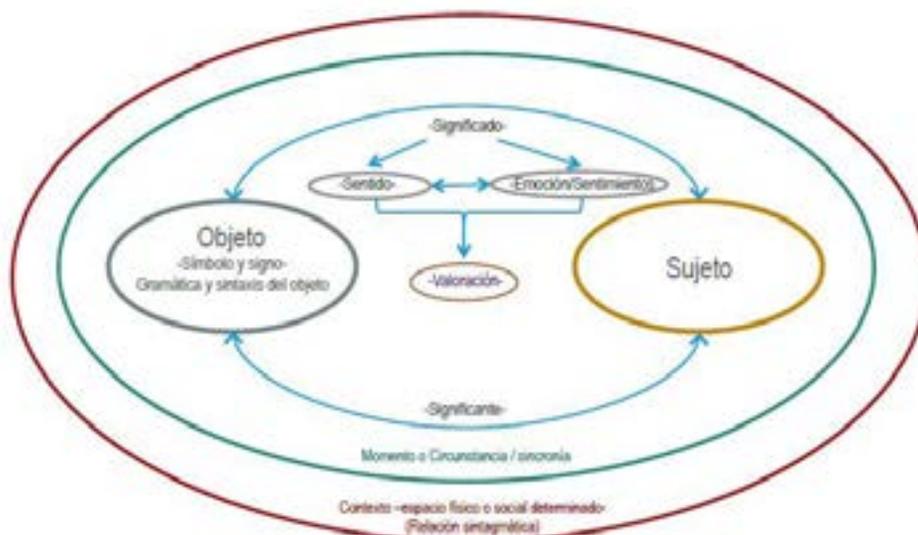


Figura 1: Confrontación de la valoración de los objetos en lo individual
Fuente: Aragón, 2016

La cultura como fenómeno semiótico

La cultura según Geertz (1973) “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en forma simbólicas por medios con los cuales los hombres se comunican.” Para entender la interpretación de las culturas es necesario que todo símbolo deba ser analizado en el contexto que operan y adquieren significado, para comprender mejor el símbolo en la cultura sirve para explorar un mundo desconocido, sin embargo la característica principal es de evocar significados mucho más profundo que las palabras mismas y como fuerza unificadora, por otra parte Chihu y López (2001) afirman que: “los símbolos están asociados a intereses humanos que les otorgan significados al usarlos.”

Con respecto a la semiótica cultural Lotman (1996) plantea que: “examina la interacción de sistemas semióticos diversamente estructurados, la no uniformidad interna del espacio semiótico, la necesidad del poliglotismo cultural y semiótico”. Sin embargo los símbolos pueden variar en las culturas, de manera puntual la conducta humana establecido a causa intrínsecas, todo aquello que es esencial en la vida del ser humano, puesto que lo extrínseco es vital, a esto Nivón y Rosas (1991) afirman que: “los sistemas de símbolos constituyen esas fuentes extrínsecas que suministran un programa para instituir los procesos sociales y psicológicos que moldean la conducta pública.”

Semiótica del signo visual

Todo lo que nos rodea en mundo, las imágenes, nosotros mismo tiene un significado, a lo que Moles y Costa (como cito Balbuena, 2014) plantea que: “todo aquello que está nuestro alcance, significa. Porque el significado es una interpretación personal y subjetiva que nace de la relación entre el individuo y las cosas de su entorno”. Todo estímulo externo es portador potencial de signos y símbolos; Jacob Bañuelos (2006) expone que no todo signo es visual y propone que el signo visual puede ser denominado de la siguiente manera:

- Icono: el que está fundado en la similitud entre el representante y lo representado.
- Índice: el que resulta de la contigüidad física entre el representante y lo representado.
- Símbolo: aquel signo cuya existencia se basa en una convención social.

La evolución del concepto de marca

En Essential Of Branding, Weallens (como cito Castellanos, 2016) plantea que la marca es la suma intangible de los atributos de un producto: su nombre, su empaque, su precio, su historia, su reputación, así la forma como se anuncia, por otra parte el autor plantea como Marty Neumeier define que una marca es el presentimiento de una persona acerca de un producto, servicio o empresa.

Por lo anterior expuesto la marca no la define la empresa o el mercado, sino que las personas crean su propia versión de ella, sin embargo es importante recalcar que el propósito de la marca es de ser memorable y diferenciarse a través de la peculiaridad de su signo por medio de sus unidades semánticas, Castellanos (2016) plantea que las marcas son como las personas ya que cuentan con apariencia o entidad visual, así mismo un nombre y una voz que constituye la entidad verbal, a partir de esas cualidades los consumidores se identifican con ellas, de igual manera Rita Clifton (como cito Castellano, 2016.) plantea que “una marca que no significa nada para alguien, está muerta”. Actualmente en el mundo las marcas son inevitables y casi imposible no identificarse con una de ellas.

La marca visual

Para la creación de una marca debe ser estratégico y para que la marca tenga el impacto deseado por la entidad va depender de la estrategia planeada y elementos básicos que para una buena identidad visual, Castellanos (2016) afirma que: “son los que determinan el look and feel de la marca, en otras palabras son el rostro de esta y por consiguiente deben tener valores intrínsecos: armonía forma, equilibrio dinamismo, originalidad icónica o cromática, impacto visual.” Por lo tanto el signo gráfico dentro de la marca visual debe ser suficiente para la identificación inmediata de la entidad, este debe de ser fácil de memorizar y capaz de ser diferenciado rápidamente.

La personalidad de una marca al igual que la entidad visual está compuesta por elementos que permite transmitir su mensaje de una manera personal, como el nombramiento, puesto que a partir de ello caracterizara a la marca y le dará personalidad, este proceso de nombramiento requiere de creatividad y estrategia, es por eso que las marcas han sido exitosas por las la gente las quiere.

Historia de la iglesia Tabernáculo Bíblico Bautista “Amigos de Israel”

El 5 de febrero del año 1977 el Dr. Edgard López Bertrand tomó la decisión de fundar una iglesia (Gáneas, 2008). En el año de 1979 se consolidó el Tabernáculo como iglesia, pero no con el nombre que se conoce actualmente, dicha iglesia se llama el templo de David. En 1980 se llamó Templo de Gamaliel con una capacidad para 700 personas, En pleno fragor del guerra en marzo de 1981 se fundó el colegio de teología, fueron entonces 12 jóvenes quienes se inscribieron y dichas clases de impartían en el templo.

El 15 de Junio del año 1986 fue el día de la inauguración de la iglesia en la colonia Escalón y donde actualmente la iglesia se encuentra, Gáneas (2008) afirma que más de 6 mil personas asistieron ese día a la inauguración del Tabernáculo. En el Diario Oficial publicado el 18 de septiembre de 2003, se funda la misión bautista, como lo establece en su artículo:

Art.1. Fúndase en la ciudad de San Salvador, la “Misión Bautista Internacional de El Salvador” o “Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel”, como una Corporación Religiosa, apolítica y no lucrativa, la que en los presentes estatutos se llamaría “Corporación”, y que podrá utilizar ambas denominaciones o una sola de ella para identificarse. (Diario Oficial, 2003)

La antigua imagen visual de la Iglesia Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel

En el Diario Oficial publicado el 5 de mayo de 2005 se registró el emblema de la Iglesia en el que consiste en: un diseño de una estrella, dentro de ella una corona y una cruz: todo esto encerrado en un círculo, que servirá para identificar a la Misión Bautista Internacional de El Salvador. La presencia de la agrupación de los símbolos de la antigua marca de la Iglesia evangélica posee una influencia de la cultura judía, por lo que Gáneas (2008) expone que: “*el pastor fundador tiene un enorme amor hacia el pueblo de Israel*”.



Figura 2: Antigua imagen visual de la Iglesia Tabernáculo Bíblico Bautista Amigos de Israel

Método

La metodología que se ha utilizado en este estudio es el método cualitativo, desde un enfoque etnográfico, así mismo tipo de estudio realizado en la investigación fue de carácter descriptivo, su objetivo es analizar los signos que constituye la antigua identidad visual de la iglesia T.B.B.I.A a partir de la concepción de sus feligreses.

Las técnicas que se implementaron fueron: la observación sistematizada y estructurada con el fin de establecer categorías que permitieran un cúmulo de información sobre el fenómeno de estudio. La observación que se realizó fue participante y encubierta con el objetivo que los individuos no modificaran su comportamiento, de igual modo se realizó no participante porque lo que se observó fue la influencia de la identidad visual de la Iglesia en la infraestructura de la misma lo cual no intervendría en ninguna actividad de los feligreses de forma directa.

Se utilizó además la técnica de la entrevista semiestructurada dando libertad al entrevistado en enriquecer con información relacionado al fenómeno estudiado, se seleccionó los perfiles de los entrevistados debiendo tener algún cargo administrativo o religioso dentro de la iglesia, de igual modo a feligreses. Por otra parte se entrevistó a un licenciado en diseño gráfico especializado en desarrollo de branding.

El primer paso a realizar fue una investigación documental, donde se hizo una recopilación de documentos relacionados con fenómeno estudiado, el segundo paso se estableció el contacto con diversos informantes, que pertenecen a la estructura organizacional de la iglesia, como también a feligreses sin ningún cargo administrativo pero relacionado a un ministerio dentro de la iglesia, así también a especialista en el desarrollo de identidad de marca visual y verbal.

La última etapa del proceso consistió en la sistematización y socialización de los resultado, a partir de la información recolectada en las entrevistas y en las observaciones se analizó y se comparó la concepción del significante que tiene los feligreses sobre la antigua identidad visual de la iglesia T.B.B.I.A.

Resultados

Maguen Davido o Estrella de David como el símbolo de la promesa

El Maguen Davido o mejor conocido como Estrella de David es un símbolo judío que está conformado por dos triángulos entrelazado que forman una estrella de seis puntas. La estrella de David se encuentra en la bandera del Estado Israelí, fue en el año 1948 a lo que Gómez (s.f.) afirma que “cuando los judíos de Eretz habían salido a las calles para celebrar la resolución de partición de las Naciones Unidas, y se utilizó como símbolo unificador.”

El significado que se le atribuye a la estrella de David es que las doce puntas representan las doce tribus de Israel, Gómez (s.f.) establece que “el nombre estándar para la formación geométrica es un hexagrama o estrella de seis puntas, formada por dos triángulos equiláteros entrelazados.” Así mismo la estrella representa en la cultura hebraica el tabernáculo.



Figura 3: El Manguen Davido o Estrella de David

El pastor de jóvenes, maestro y coordinador de colegio Luz de Israel del T.B.B.A.I Giovanni Casamalhuapa (2007) plantea que: “la estrella de David que es un símbolo para la nación judía, es en la bandera que esta clavada en la bandera de Israel”, así mismo Aldo Campos (2018) estudiante del colegio teológico del T.B.B.A.I expone que:

“la estrella de David, las seis puntas representan los seis días de la creación; el centro el Shabbat. La estrella en total forma doce puntas esto representa las doce tribus de Israel.”

Es un símbolo patriótico del Estado de Israel, el pastor y director del colegio de teología del T.B.B.A.I Jorge Aguirre (2017) plantea que: “la estrella de David que es el símbolo judío que une al pueblo de Israel que no podemos separar a Cristo de sus raíces, eso es un símbolo que une verdad la fe cristiana y a Cristo y saber que somos un pueblo, amamos a un pueblo judío”. Así mismo el pastor, asistente de pulpito y encargado de los ministerios del T.B.B.A.I José Luis Ramírez (2017) plantea también que: *“la estrella de David representa al pueblo de Israel.”*

La estrella de David representa un símbolo de promesa para los miembros del T.B.B.A.I por el hecho que siendo un símbolo patriótico del Estado de Israel este viene a cumplir ese valor que representa la promesa, a eso el pastor Casamalhuapa (2017) enfatiza:

Que el hecho de ser amigos de Israel es por la promesa que se encuentra en el libro de Génesis capítulo doce versículo tres donde dice bendeciré a los que te bendijeren y a los que te maldijeren los voy a maldecir es decir dentro de esa base escritural nuestro pastor tomo.

La estrella de David adquiere una valorización ya que está relacionado a la funcionalidad que cumple y es la de mantener una perspectiva religiosa, el signo como tal es visible dentro de la infraestructura de la iglesia, se visualiza en la puerta de la fachada principal, en las ventanas y directamente en la bandera del Estado de Israel que cuelgan del techo de la iglesia.

La cruz como símbolo de muerte y salvación

La cruz es un símbolo antiguo y universal, Cooper, s.f. plantea que “el centro de la cruz, el punto de intersección de los brazos es, igual que el centro del círculo, del cuadrado o cualquier centro sagrado.” Por otra parte la cruz para el autor simboliza los cuatro puntos cardinales y las cuatro estaciones del año, es importante recalcar que las formas que representan la cruz son muchísimas en el mundo, sin embargo la cruz en la iglesia es el sacramento de Cristo. (Villegas, s.f.)

A la cruz por otra parte se le atribuye significado de la crucifixión a lo que Daniela Jara (2004) expone que:

“uno de los símbolos centrales del cristianismo –o más acertadamente, los cristianismos– es la imagen de un hombre crucificado, la que corresponde al Mesías o Salvador– también denominado el Cristo– en el cumplimiento de su destino”.

En las sagradas escrituras describen el relato cuando Jesús es sentenciado a muerte, en el libro de San Lucas versículo veintitrés está escrito lo siguiente:

“les habló otra vez Pilato, queriendo soltar a Jesús; pero ellos volvieron a dar voces diciendo: ¡crucifícale, crucifícale!” a través de este hecho la cruz fue adoptada como símbolo de la fe cristiana.



Figura 4: Símbolo de la cruz latina

La cruz es un signo que tiene un valor dentro del T.B.B.A.I, el pastor Casamalhuapa (2017) plantea que:

“la cruz, nuestra iglesia en la fachada tiene una cruz, dentro del templo hay una cruz porque está enfocada al sacrificio de nuestro señor, no un crucifijo, sino una cruz que denota el sacrificio del señor.” en la facha principal se visualiza una cruz, así mismo dentro del templo central, por otra parte el pastor Aguirre también plantea que: “la cruz representa la muerte de Cristo donde murió, en la cruz murió un rey verdad (...) si uno mira una cruz... hey es la cruz donde el señor fue crucificado.”

La cruz no solo significa el medio donde murió Jesús, sino también es un símbolo de resurrección y es así que el Pastor José Luis Ramírez le otorga un significado “la cruz para nosotros significa salvación”.

La corona, es el símbolo de linaje real

El símbolo de la corona a nivel universal es la expresión de la monarquía, por lo que Álvaro (1995) afirma que:

“si el rey es el símbolo personificado del Estado, la corona es la máxima objetivación de la Monarquía.” El autor manifiesta que la corona representa el poder político absolutista monárquico. Es importante destacar que el poder no es el rey en sí mismo, sino la corona ya que “el rey recibe el poder de la corona, permaneciendo como un mero depositario de ella”.

Los símbolos de la corona en cuando a imagen no es universal, puesto que en el mundo existen variedad de símbolos que representa la corona.



Figura 5: Símbolo de la corona

Dentro de la concepción simbólica que se le atribuye a la corona en el T.B.B.A.I el pastor Casmalhuapa valoriza que: “la corona es la realeza misma del señor.” Este significativo no está alejando del discurso oficial, así mismo el Pastor Aguirre también le da ese mismo valor por lo que plantea que “la corona que sabemos que no murió cualquier persona, sino que murió un rey.”

La valorización que Aldo Campos (2018) le da a la corona trasciende a un nivel más teológico ya que plantea:

“creemos que el reino de Dios representa su señorío particular sobre los hombres que voluntariamente lo reconocen como Rey (...) Particularmente el reino de Dios es el reino de la salvación”.

Según la escritura la genealogía de Jesús desciende de la tribu de Judá, así los padres descendientes del Rey David, el libro de Mateo capítulo uno describe la genealogía patriarcal de Jesús y el libro de Lucas capítulo tres corresponde a línea matriarcal, es importante puntualizar que en la línea matriarcal no mencionan en ningún momento a María ya que en la cultura judía trazaban la genealogía únicamente con el nombre del varón, en lo que respecta cuando el linaje del abuelo pasa al nieto por medio de la hija, el nombre de la mujer se omite y se coloca el nombre del esposo como descendiente directo de la línea matriarcal. (Campos, 2018)

En definitiva la corona adquiere un valor en el T.B.B.A.I. en la que no se aleja de discurso oficial puesto que el significado dado es que el Dios en el que creen es un rey.

El valor de la antigua identidad visual

La marca son como las personas tiene su propia personalidad a esto Félix Castellanos (2018) director creativo de FatKid Studio esboza que la marca tiene “un concepto, ese concepto es como la parte romántica del proyecto en la que está inspirado en algo.”

Con respecto a las marca esta debe poseer con una personalidad visual, pues cuenta con una imagen gráfica en lo que va inmerso el logo, los colores, la tipografía y así también cuenta con característica intangible que es el tono de la comunicación.

La marca de la iglesia T.B.B.A.I impone por medio de su lenguaje verbal un estilo de vida, así mismo condiciona el comportamiento de sus feligreses dentro y fuera de la iglesia, ya que al portar la marca en algún tipo de vestimenta fuera de la institución se espera un comportamiento adecuado a esto Alejandra Cuellar (2018) quien es servidora de la Iglesia plantea que: “cuando vas en el bus y te ven vestido de servidor, pues si en la camisa llevas el logo y se sube alguien pidiendo dinero, este te mira feo esperando que le des monedas, te lo digo porque me paso.” El comportamiento que se espera de los feligreses es condicionado por la marca y su mayor exigente es la sociedad salvadoreña.

El impacto social de la marca de la iglesia T.B.B.A.I dentro de la sociedad salvadoreña no solo condiciona la conducta de sus feligreses, sino también su propósito es vender una idea y un estilo de vida, para los pastores de la iglesia la simbología de la marca según el pastor Jorge Aguirre “es fácil de comprender.”

Al fallecer el pastor fundador la marca de la iglesia atraviesa un proceso de cambio, los signos que componen a la antigua imagen visual no desaparecer, más bien al tomar el cargo el pastor Edgard López Beltrán Jr. se realizaron cambio como refrescar la imagen visual de la iglesia así también la imagen del canal de televisión, esta cambio según Paolo Quintana (2018) director de comunicación y producción de la iglesia plantea que este cambio no se salió de la visión cristo céntrica, ya que el propósito no es la publici-

dad sino la trasmisión de la palabra de Dios.

El cambio de identidad visual corresponde no solo al hecho de refrescar dicha identidad, según los pastores de la iglesia este cambio de debe al uso de signo judíos en países que profesan la religión islámica en Europa. El pastor José Luis Ramírez (2017) enfatizaba que al cambiar la antigua identidad visual de la iglesia en los países europeos a *taber* no tendría ninguna lógica para ellos, pero para los salvadoreños sí, porque la misma congregación relaciona la palabra *taber* con *tabernáculo*, el hecho de este cambio no indica que la identidad visual de la iglesia sufriera un cambio, la palabra *taber* se hizo desde un punto cultural a partir de los feligreses quien tienden indirectamente al uso de apócope, en el caso de *tabernáculo* se produce la pérdida varios fonemas o sílabas y es producto de esto es *taber* (Aguirre, 2017). Así mismo el pastor Casamahuapa puntualiza que:

La palabra taber denota un nuevo lanzamiento de marca o puede ver más que todo como un refresh, de lo que estamos hoy por hoy, no a la visión, no se ha perdido la visión, no se ha dejado a un lado los lineamientos que nuestro mentor.

Cuando se crea una imagen visual para hacer de él un signo, según Zecchetto (2002) se despoja de algunas de sus funciones con el propósito de aludir a realidades humanas más amplias y sobre todo profundas del ser humano. La valoración simbólica que se le otorga a la antigua imagen visual es de opinión personal y este valor se origina en lo mental, lo cual la marca es susceptible de interés individual o para la congregación religiosa, puesto que esta valoración está configurado socialmente, de acuerdo con Josué Rojas (2016) “por lo tanto la evaluación colectiva permea la apreciación individual sobre la significación asignada.” Entre mayor significación se le otorgue a la marca mayor será el valor que posea y el efecto que tendría será el deseo de posesión de dicha marca.

Conclusión

El significado y el valor que se le ha otorgado a la antigua imagen visual de la iglesia *Tabernáculo Bíblico Bautista Amigo de Israel* ha conllevado que los feligreses se apropien de la marca y al apropiarse la despojan de sus significados creando un significado y valoración propia, así mismo el fenómeno de apropiación de la marca va a determinar el comportamiento de los feligreses tanto fuera de la iglesia como dentro de ella. La antigua imagen visual de la iglesia pasar a ser parte de la identidad de cada feligrés, fuera de su contexto la marca solo ve vuelve un signo de información.

En la Infraestructura los símbolo se encuentra de manera visible tanto fuera del templo centra como los edificios que están en el exterior, la apropiación simbólica representa el estilo de vida que los feligreses han adoptado como parte de la institución con el fin de mantener viva la perspectiva religiosa en la vida cotidiana, dicha perspectiva es un modo de ver, comprender o captar, se trata de una manera particular de ver la vida, por lo tanto es la antigua identidad visual de la iglesia T.B.B.A.I es la marca personal de cada individuo.

Referencias

- Álvaro, J. (1995). La corona como símbolo. UNED. 77-100, Madrid, España.
- Aragón, J. D. (2016). La valoración sociocultural de los anillos de matrimonio en los casos de estudio de Toluca, México y Cuenca, España. Universidad Autónoma del Estado de Méxicio, Tesis para obtener el grado de doctor en diseño, 26- 103.
- Balbuena, M. (2014). Teoría de la representación simbólica en la comunicación gráfica. Universidad Autónoma de Barcelona. España.
- Bruce-Mitford, M. (1997). Enciclopedia de signos y símbolos. México D.F., México: Editorial Diana
- Chihu, A., y López, A. (2001). Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner. Argumentos, 40, 137-152.
- Cooper, J. (s.f.). El simbolismo: lenguaje universal
- Douglas, M. (1978). Símbolos naturales, exploraciones en cosmología. Madrid, España: Alianza Editorial
- Eco, U. (2000). Tratado de Semiótica General. Barcelona, España: Lumen
- Gómez, J. (s.f.). La estrella de David: Magen David. Recuperado de: file:///C:/Users/USER1/Downloads/ESTRELLA%20DE%20DAVID.pdf
- Lotman, I. (1996). La semiosfera I Semiótica de la cultura y del texto. Madrid, España: Cátedra
- Magariños, J. (1983). El signo las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris, Buenos Aires, Argentina: Hachette
- Gáleas, M. (2008). Nunca te rindas, la vida del hermano Toby. San Salvador, El Salvador: Avanti Gráfica.
- Geertz, C. (1973). La Interpretación de las culturas. Barcelona, España: Gedisa, S.A.
- Nivón, E., y Rosas, A. (1991). Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. Alteridades, 1, 40- 49.
- Saussure, F. (1945). Curso de lingüística general. Buenos Aires, Argentina: Losada
- Zecchetto, V. (2002). La danza de los signos, noción de semiótica general. Quito, Ecuador: ABYA-YALA.

Incidencia de la tradición oral en las celebraciones religiosas de la Parroquia Santiago Apóstol, municipio de Santiago Texacuangos

¹Lic. Mauricio Enrique Valladares Guillén
Graduado y Estudiante UTEC
mauricioevalladaresg@hotmail.com

Resumen: Es innegable reconocer la riqueza cultural que representa la tradición oral pese a su gran problemática: el grave déficit de reconocimiento que repercute en cierta medida a su identidad (para efectos de esta investigación) del pueblo Santiagueño. Bajo esa situación, la labor antropológica busca una aproximación al entendimiento de su transmisión y preservación auxiliándose de un universal cultural: la religión: implícita en la sociedad y dinámica Y es sobre estos dos puntos que se busca entender la amalgama de particularidades culturales aún presentes en Santiago Texacuangos, es decir, su coyuntura respecto a su conservación y transmisión cultural para su identidad: datos como los principales relatos que dan vida a la historia del pueblo, las tradiciones y ritos que lo definen, la religión que profesa y vive, sus principales cambios históricos y culturales y los mecanismos de difusión del patrimonio cultural promovidos para su salvaguardia resultan clave para este entendimiento. Para obtener estos datos e interpretarlos fue imprescindible auxiliarse del método inductivo que permitió un amplio panorama de la situación actual: gracias a un elaborado estado del arte y la implementación e interpretación de técnicas etnográficas como observación directa y entrevistas a informantes clave, fue posible describir y analizar el contexto cultural referente a la religión y su relevancia, así como los relatos y todos los rasgos culturales derivados de estas prácticas en el municipio con el objetivo de intentar dar una explicación a los fenómenos sociales originados de forma adyacente en la cultura moderna.

Palabras clave: tradición oral, transmisión cultural, patrono, mayordomía, catolicismo. Generalidades acerca de Santiago Texacuangos.

El municipio de Santiago Texacuangos se encuentra en el Departamento de San Salvador, El Salvador. Plan Estratégico Participativo (PEP, 2014) cuenta con una extensión de 30.5km², a 700 metros sobre el nivel del mar. A su vez, está compuesto por 5 cantones (a su vez divididos en 34 caseríos y 4 colonias rurales), 4 barrios y 6 colonias en el área urbana. Su topónimo es Valle alto con piedras, en el lugar de los Turpiales, proviene de las raíces Tex o Tesh=piedra, Acu=alto, Ango o Tenango=valle (ISDEM, 2010). En el apartado de la población en Santiago Texacuangos, para el 2007 se habían registrado 19428 habitantes, el cual representa aproximadamente el 1.2% de los habitantes (DIGECTYC, 2007). Respecto a sus celebraciones religiosas, las fiestas patronales son celebradas entre el 20 al 27 de julio en honor al Apostol Santiago, las fiestas titulares se celebran entre el 18 al 23 de septiembre en honor a San Mateo Apóstol y el 15 de enero son celebradas las fiestas del Cristo Negro (Ramos, 2006).

¹Graduado de la licenciatura en Comunicaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador, actualmente estudiante de antropología



Ilustración 1. Parroquia Santiago Apóstol

Tradición oral y El Salvador

Es menester antes que todo definir la tradición oral para comprender tanto su naturaleza, así como su aporte antropológico. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) reconoce a la tradición oral como un ámbito que abarca una variedad de formas habladas, dicha sea de paso, son proverbios, adivinanzas, cuentos, canciones infantiles, leyendas, mitos, cantos y poemas épicos, sortilegios, plegarias, salmodias, canciones y representaciones dramáticas, entre otros (UNESCO, 2017). Clará (2010) también acota, además de las anteriores, otros recursos como los casos y los testimonios, compartiendo especialmente rasgos culturales con la religión.

Para el sostenimiento de la tradición oral, se debe mencionar que son diferentes factores los que pueden incidir en la protección y preservación de la tradición oral. Por ejemplo, el lenguaje resulta determinante por ser el medio de transmisión de este patrimonio cultural inmaterial, ya que la diferencia entre los idiomas puede afectar el contenido de las narraciones, poemas y canciones (UNESCO, 2017). Como más adelante se puede observar, la danza de los Moros y Cristianos, una celebración heredada del colonialismo español en Santiago Texacuangos, ha sufrido modificaciones referentes a su estilo de interpretación y significado al ser asociado al contexto mesoamericano.

Por su lado, Díaz (1985) incorpora el término de sistema cultural oral-visual para comprender otros elementos auxiliares de la tradición oral, es decir, colores, tamaños, relaciones y formas, entre otros, que son intencionales gracias a su lenguaje de símbolos. Entonces, la tradición oral como tal, reconoce el autor, promueve y conserva canciones de amor y del trabajo, anécdotas y cuentecillos, romances, conjuros, refranes y fragmentos de los recitales o cantos transmisores de mitos e ideales, mientras que por otro lado, hay una cultura oral-visual cual su nombre lo dice, se apoya en elementos visuales para comprenderlo: aquí se clasificaron por ejemplo los mimos, los autos religiosos, la fiesta, el juego, la magia, el folklore, los pórticos capitales, los frescos, las estampas y las imágenes.

En el panorama salvadoreño, Mejía (1993) relata que la sección de etnografía de la Dirección de Patrimonio y cultura de El Salvador, realizando una recopilación de la tradición oral en al menos 23 comunidades (municipios) diferentes. Dentro de este apartado, aborda a la tradición oral como tal, llevado a cabo gracias al lenguaje como medio

de expresión: manifestaciones de amor, de confianza, de alegría, de temor entre otros, representadas en sonidos.

El procedimiento de enculturación

Sin lugar a dudas, para comprender el proceso de enculturación, debe en parte comprenderse el concepto de cultura en el entendido como proceso y como producto, siendo esta compleja y cambiante gracias a sus elementos culturales, siendo, en resumidas cuentas, un conjunto de variabilidad y por ende, la capacidad de adaptación. Entendiendo esta variabilidad cultural como un producto, se entiende que hay grupos de aprendizaje que ya sea implícita o explícitamente organizados y conformados por agentes socializadores y cuidadores que como tal moldean la sociedad. La cultura pues, entonces, se compone de dos elementos sustanciales: la adaptación y el aprendizaje de un conjunto de normas, instituciones, significados y valores, siendo estas completamente transformables (Carrasco, 1963).

Por otro lado, Margareth Mead realiza un análisis a la enculturación gracias a su estudio sobre la sociedad Arapesh, sobre la cual retoma diferentes puntos de vista como que, a pesar de las adversidades que aquejan al pueblo, los Arapesh viven en relativa tranquilidad y alegría. Lo anterior se explica con la ayuda desinteresada que tienen los mismos habitantes, siendo esto mismo lo que mantiene la armonía de la comunidad. Mead interpreta dos posibles tesis que se encuentran relacionadas entre sí: en primer lugar, que la vida dificultosa no se refleja absolutamente en el carácter del pueblo y, en segundo lugar, que tal carácter está fundamentado en la manera específica de enculturación a sus niños: a un mecanismo de enculturación relajada, relajados serán sus integrantes (Ibíd., 1995)

Religión e identidad cultural

Como lo dijera Durkheim (2013) difícilmente se puede considerar una idea de sociedad o Estado sin religión, o al menos, desligado completamente, sino por más una tarea completamente imposible. La razón es simple y radica en su función social: da sentido a la existencia individual y colectiva del ser humano y en una definición más agnóstica, reconoce que refuerza el sentimiento de solidaridad y cohesión social, simbolizando en pocas palabras, la conciencia que la sociedad tiene de sí misma como sociedad irreducible. Para Durkheim y muchos autores, es un modo de vida que los mismos hombres se planean con el objetivo de entender el mundo y replicar las ideas de aceptación, docilidad y justicia.

Sin embargo explicar el significado de la religión o mejor dicho, describir su rol en las diferentes sociedades es una tarea titánica, puesto a que es necesario analizar cada una de las religiones existentes en el mundo. Probablemente haya tantas religiones como lenguas en el mundo, aunque muchas de ellas se limiten, por ejemplo, a sectas o pequeños grupos, los cuales comparten un rasgo cultural en común: una ideología espiritual cargada, como lo menciona Durkheim (2013), cargada de simbolismos que permiten dar explicaciones a distintas problemáticas sociales. Pareciera que la misma religión tiene un conflicto interno, especialmente dentro de dos líneas argumentales: primero, debido a que las religiones tienen una naturaleza explicativa, tal como lo plantea Bhagwan (2002) todas se consideran correctas de acuerdo a las necesidades de los individuos. La otra, muy similar, es la pugna implícita entre el monoteísmo y el politeísmo, dejando de lado el antagónico ateísmo, la gnosis o demás.

Camarena y Tunal (2009) concuerdan en que la religión ayuda a determinar al mismo ser humano y su propia identidad, ya que como tal, es capaz de organizar las masas

sociales: de ella depende en parte el carácter estructural de la sociedad pues determina el accionar moral, la forma de pensar en las sociedades y construir y determinar comportamientos religiosos específicos, dando sentido a la sociedad. Bajo la religión, prosiguen los autores, es fácil comprender su función y los roles dentro de la sociedad. Durkheim (2013) asevera lo anterior ya que considera que la religión es producto mismo de la sociedad, se alimenta de conceptos colectivos y sobre todo busca frecuentemente la cohesión social, aunque utilizada como pretexto: por ejemplo, si una tribu se reúne para practicar ritos, realizando invocaciones hacia el cielo, no es para pedir mayores precipitaciones, sino más bien una necesidad del ser humano por unificarse, por ordenarse, por formar una estructura; es decir, una cohesión social.

La conscience collectif o conciencia colectiva que en su momento planteó Durkheim plantea concretamente la religión como un sistema de transmisión identitario: estudiar los hechos sociales, distintos a los individuos pero que de cuyo comportamiento se podrían inferir como tales, bajo esta premisa, la antropología se encarga de estudiar a los individuos como representantes de algo más, como miembros de un grupo particular. Estos sistemas amplios consisten en posiciones sociales, estatus y roles transmitidos (o perpetuados, como el autor lo menciona) de generación en generación por medio de la enculturación, objeto final de estudio antropológico. (Kottak, 2011).

Rivas (2004) a su vez reconoce que respecto al cambio religioso, hubo un proceso de adaptación y relección de parte de la religión, por lo que, para no perder su propia cosmovisión, se vieron obligados a adecuarse a la religión impuesta. Las deidades cristianas fueron identificadas con deidades de su panteón indígena para ser veneradas de esa forma, realizando un asocio con los heres mitológicos que les traían su sabiduría y conocimiento. Algunos ejemplos prácticos, por ejemplo, resultan los de San Isidro Labrador y San Benito, frecuentemente invocados para proveerse de agua, como anteriormente se realizaba con Chacs y Tlaloc; a la Virgen María se le incorporo como una continuidad de la Madre Tierra y las deidades femeninas de fertilidad.

Una ligera perspectiva sobre los Moros y Cristianos

Antes de adentrarse en el entendimiento de la danza de los Moros y Cristianos, es menester entender la relevancia del cristianismo en la conquista española. Sánchez (2010) evidencia que previo al financiamiento de la expedición de Cristóbal Colón, los reyes Isabel y Fernando de Castilla y Aragón realizaron un convenio con establecimientos: la Capitulación de Santa Fe, entre los cuales destaca la autorización por el monarca a conquistar, a nombre de los blasones de la Corona y acorde a diferentes condiciones, un territorio concreto en un plazo determinado. Claramente, deja estipulado que los territorios conquistados quedan bajo el poder de la Corona, por lo que también asimila aquellos patrones de gobernación: política, ideología, administración, estructura social y por supuesto, la religión.

Contextualmente, España, el conquistador, sostiene un poderío militar excepcional fruto de los intensos confrontamientos con los musulmanes, tanto que ni Francia ni Inglaterra o los Países Bajos podían compararse. Pero esa pelea de siglos contra los musulmanes le pasó factura: perdió sustancialmente campo de comercio, aprovechado por los italianos y por ende, una pérdida sustancial de recursos. Tanto conflicto entre los musulmanes tuvo frutos a nivel religioso: España enfatizó su religiosidad, más que el resto de Europa, gracias en parte a su larga convivencia por musulmanes y judíos, creando una fuerte identidad como cristianos, penetrando con más fuerza a inicios del s. XV a conse-

cuencia de eventos como la reforma o las ideas humanistas. El resultado de todo esto, es que los españoles se verían confrontados con América como representantes del mundo europeo ortodoxo con idiosincrasia: competitivos, agresivos y con un marcado objetivo más militar que comercial. Traducido, buscarían la imposición antes que la negociación mercantil, con predilección al tributo que a la mercadería, y con un marcado fanatismo religioso, por lo que no dudaron en calificar de “guerra santa” la conquista y peor aún, con la dificultad de ser objetivo ante la valoración de la cultura mesoamericana (Carmack, 1992). A consecuencia de esto, la religión mesoamericana tuvo que adaptarse y a formarse acorde al sincretismo, una reinterpretación simbólica que le permita mantener un ápice de su cultura adaptada a la nueva imposición española.

Para el caso de El Salvador, el panorama es más desalentador: un total de 49 danzas fueron registradas por María de Baratta entre 1920 y 1935, sin un previo inventario con el objetivo de comparar su evolución. Luego de eso, Concepción Clará realizó un segundo inventario del cual se registraron 32 danzas a nivel nacional entre 1975 y 1978, es decir, 17 danzas menos que en 1935, las cuales dejaron de practicarse debido a diversas razones. Ya para el 2005 se realizó un tercer censo que arrojó datos más que alarmantes: Marta Rosales registró diseminadas por el país sólo 16 danzas, es decir, una reducción del 50% en comparación con Concepción Clará, siendo víctimas de problemas que van desde ataques religiosos protestantes y crisis económicas que obligaron a muchos historiantes dejar su labor por motivos de subsistencia, hasta un proceso de globalización, consumismo, violencia y migración (Ramírez y Bello-Suazo, 2015). Otras causas frecuentes por las que las danzas y los textos históricos se encuentran en peligro de extinción, son porque los danzantes o practicantes del baile fallecieron, porque los textos originales desaparecieron, porque los jóvenes no mantienen la tradición, porque los viejos narran el texto apenas como lo recuerdan, porque la cultura transformadora y adaptante incorpora temas expresiones contemporáneas o inclusive porque la misma es realizada con pito y tambor en muchos casos (Martínez 2016). En el año 2005 se publicó en un periódico de circulación nacional una nota periodística acerca del grupo de danza “Los Texacuangos infantiles”, compuesto por 14 niños con edades de entre los 7 a 12 años, oriundos de Santiago Texacuangos y danzantes de la historia del “Gran Taborlán de Persia” Dicha agrupación, hasta el cierre de la nota, participó en las celebraciones religiosas que son parte de las fiestas patronales de Santiago Texacuangos, así como la fiesta titular en honor a San Mateo (Hernandez, 2005)

Relato metodológico implementado

Posterior a realizar la consulta de fuentes y de conocer los avances investigativos en el municipio recientemente, se procedió a definir una investigación de enfoque cualitativo. También se definió un enfoque etnográfico por medio de la observación, así como entrevistas realizadas a personas relacionadas con la tradición oral y religiosidad del municipio.

La investigación consistió en entrevistar al esposo de una de las Capitanas de la Cofradía de Santiago Apostol, el señor Sergio Colocho y a la Fernando Cortez, relacionado con las tradiciones orales de los Historiantes (Moros y Cristianos) del municipio de Santiago Texacuangos, con el fin de analizar las prácticas de tradición oral que inciden en la construcción de tradiciones religiosas del municipio, así como determinar puntos que ayuden a comprender de qué forma esta tradición oral aún se mantiene vigente a la fecha.



Ilustración 2. Entrevista a Sergio Colocho

Se gestionó en el municipio diferentes observaciones de campo bajo diferentes criterios, entre los cuales destacan: las celebraciones realizadas para la temporada de Semana Santa, es decir, las celebraciones del Domingo de Ramos, Vía Crucis y Santo Entierro y los elementos particulares de tradición oral pretendidos diagnosticar, así como las celebraciones de las fiestas patronales en honor a Santiago Apóstol, celebradas del 20 al 25 de julio y la calendarización que los mismos ejecutan. Por último, se procedió a la recolección de información por medio de entrevistas planificadas a dos expertos en el tema de la tradición oral, que participan o han participado activamente en las celebraciones y que conocen la organización y estructura del municipio y sus celebraciones.

El arraigo de Santiago Apóstol en la tradición oral del municipio

En primer lugar, se debe reconocer que la celebración de Santiago Apóstol viene dada desde el periodo de la Conquista Española a Centroamérica: siendo que Santiago es el patrono de España y que su celebración es el 25 de julio, no es difícil argumentar que dicha celebración fue uno de los productos culturales de transmisión heredados. El Privilegio de los Votos firmado en Compostela en 844, narra la victoria atribuida al rey Ramiro I sobre los moros gracias a la aparición de Santiago Apóstol, siendo de ahí derivada la icónica del Apóstol montado a caballo; es así como gana una reputación de defensor frente a sus enemigos: los turcos, los herejes y los paganos. Pero esto también sería capaz de explicar otra situación referente a las celebraciones del municipio: la danza de los Moros y Cristianos, es decir, los Historiantes, tienen como premisa la guerra sobre los musulmanes y su consecuente victoria, lo que se encuentra asociado principalmente a la intercesión y consecuente victoria de Santiago Apóstol sobre los turcos.

Sin embargo, Sergio Colocho, uno de los entrevistados, manifestó no conocer acerca del porqué del nombre del municipio, aduciendo únicamente que el mismo tuvo que haber sido heredado en la conquista o en la colonia, como sumo; manifestó también que pese a tener 72 años de vivir en el municipio, nunca había escuchado de sus padres o sus abuelos la historia del nombramiento del municipio. Caso contrario, el historiante Fernando Pérez sí menciona algo relacionado a la adjudicación del nombre del municipio: según explica, el patrono anterior era San Mateo, pero luego de un conflicto interno del municipio, encontraron una imagen de Santiago Apóstol. A raíz de esto, muchos de

los habitantes invocaron a Santiago como mediador, narrando los testigos que veían al jinete en un caballo blanco, ayudando a defender y mediar el problema. Gracias a ese milagro, a la intervención y resolución del conflicto, Santiago pasaría a ser el patrono principal del municipio, relegando a San Mateo, el patrono originario, como co-patrono; según la tradición oral entonces, se podría explicar el origen de dos celebraciones patronales.

De la tradición católica y tradición santiagueña: Moros y Cristianos

Un punto a tomar en cuenta para comprender las celebraciones de Santiago Texacuangos es que se clasifican en dos tipos: una promovida por la Iglesia Católica (especialmente en las celebraciones de Semana Santa) y la otra, en la que tiene poca influencia la Iglesia y es celebrada por la Mayordomía y los Historiantes: las celebraciones patronales. Esto no significa que tanto la Iglesia como las Mayordomías e Historiantes no participen en todas las celebraciones, sino más bien es el nivel de compenetración y organización. Esto queda evidente en dos situaciones: la primera, es que al intentar entrevistar al Párroco de la Iglesia respecto a las fiestas patronales, él mismo dijo que desconocía del tema. Por otro lado, el Fernando Cortez manifestó cierta división en la que, aparentemente, el Párroco buscó en cierto momento erradicar la tradición de los Moros y Cristianos y organizar completamente las Fiestas Patronales, sin éxito.

Pese a intentar una expropiación de la Iglesia, Sergio Colocho manifestó que los participantes de la Mayordomía del primer patrón, Santiago Apostol, la mayordomía de prensa, la mayordomía de pólvora, así como las capitanas de candelas, las capitanas de prenda y las capitanas de flores, se reunieron con el Párroco para impedir dicha expropiación. Otro punto importante es la erradicación del alcohol en la celebración de Moros y Cristianos, sin embargo mas que tradición oral está más fundamentado en la religiosidad y el orden público.



Ilustración 3. Entrevista a Fernando Cortez

Los Moros y Cristianos tienen características particulares que pueden ser relacionadas con la tradición oral y la transmisión cultural: el ensayador (Gilberto Pérez) comparte historias que son insumos para las danzas, como el taborlán de Persia, El Baile del Caracol, u otras, que son transmitidas de generación en generación. Otro elemento interesante de utilidad en los Historiantes es la relación: una serie de indicaciones que no ha sido modificada por las generaciones, es decir, se respeta y es transmitida a los danzantes. La Loga, que es una narración alusiva a la batalla, también es transmitida

por los ensayadores a los niños danzantes.

La tradición es realizada solamente por niños, a menos que dentro de la representación haya una intervención de una princesa. No hay restricción de región, es decir, participan niños de Santiago Texacuangos, Santo Tomás y San Marcos. Dentro del atuendo se ocupan elementos simbólicos que derivan de la tradición oral: los colores ocupados por los trajes de los historiantes representan la viveza de la representación; los moros representan sus trajes y vistosidad de acuerdo a la lucha que llevaban, por ejemplo, el turbante adornado con 32 monedas y 12 listones (representando la guerras ganadas) como señal de Mahoma. Los cristianos por su lado tienen coronas con cruces, como representación de victoria sobre los musulmanes.

¿Pero, que motiva a los niños a participar como Historiantes? Primeramente, la mayoría de niños tienen apoyo especial de los padres por dos razones fundamentales: la primera es prestigio, es decir, si el niño participa en la celebración como historiante, gozará de un estatus y reconocimiento en la comunidad. La otra razón es más relacionada con el animismo y las creencias de sus padres: los padres creen que si no prestan sus hijos a Santiago para rendir honor con baile, los mismos serán sujetos de dificultades, las cuales se describirán a continuación.

Con Santiago nadie juega

Antes que nada, hay que mencionar que hay cierta dificultad para encontrar elementos de tradición oral de boca a boca en Santiago Texacuangos. Cuando se le preguntó a Sergio Colocho que si conocía alguna historia de esta categoría, solamente manifestó conocer dos: la primera, asociada con el Padre sin Cabeza, una leyenda reproducida en todo el país, pero con la particularidad que dicho padre se aparece con una vela y tiene una marcada trayectoria entre la Iglesia y la Ceiba municipal, casi al centro de la plaza. Otra leyenda es la del Río Sauce, el cual se dice que si un hombre se mantiene en ciertos periodos de tiempo dentro del río (especialmente en la tarde, rondando a las tres), debería de ser capaz de escuchar voces.

Sin embargo, la madre de Fernando Cortez, Vilma Trujillo, sin manifiesta que hay historias referentes a Santiago Texacuangos en la contemporaneidad: primeramente, menciona que tener a Santiago Apostol (la imagen patronal, única) en la casa, además de brindar reputación a la familia, también representa una bendición, pues el Apóstol en señal de agradecimiento provee a las familias en el transcurso del año, así como también favores recibidos en nombre del santo. Otro punto a tomar en cuenta es que las personas que tienen a Santiago Apostol en la celebración no tienen mayores dificultades gracias a la ayuda que reciben de la comunidad, influenciada por la fe en el Apóstol, aunque es posible que la misma sea otorgada más bien en búsqueda de reputación o de dádivas por parte del Apóstol.

El problema se da de manifiesto en que Santiago Apostol es un santo benevolente pero exigente. Una de las condiciones para recibir el beneplácito del Apóstol es la responsabilidad, pues se cuenta que una vez, una mujer devota y que rezan a Santiago Apostol le prometió colocar una vela por la mañana, pero que por descuido al desempeñar tareas domésticas, la colocó unos minutos antes del mediodía; sin embargo desde ese momento hasta las siete de la noche, la vela no se había consumado. Su madre, una señora igual de devota que ella, aconsejó que rezara y pidiera perdón a Santiago, cosa que hizo luego de las siete y que, posterior a ello, la vela en cuestión de minutos se consumió y apagó. Otra historia ampliamente difundida referente a lo anterior, es que una de las familias que quiso acoger a Santiago por interés, tuvo complicaciones en la

acogida del santo pues el santo no quería estar ahí y según cuentan la historia, hasta que el santo fue trasladado a otra casa, se pudieron desarrollar los eventos relacionados a la tradición con normalidad.

Sin embargo la situación puede empeorar, poniendo en riesgo inclusive a la misma familia. Por ejemplo, cuenta la tradición que si no se quiere acoger a Santiago en la casa, pasa lo contrario a los favores recibidos por honrarlo: la familia es capaz de padecer calamidades por negarse a él, problemas económicos y problemas de salud entre otros. Esta tradición oral también se transmite a los niños historiantes: las madres comentan que de no participar los niños en la celebración, pueden padecer de problemas de salud. Si los padres y los niños se niegan a participar por ejemplo, un niño puede caer en cama por largos periodos de tiempo.

Finalmente, es permisible concluir que la tradición oral está implícita en la promoción, ejecución, preservación y transmisión de las celebraciones religiosas de la Parroquia Santiago Apóstol, sin embargo más aún son determinantes en el desarrollo de una identidad cultural del municipio, no solo en las celebraciones de la Parroquia, sino en las celebraciones patronales en general. Por otro lado, la Parroquia efectivamente es promotor de la identidad religiosa del municipio, sin embargo la identidad cultural tiene una ambivalencia entre lo que celebra la iglesia y lo que celebran las mayordomías; ambas son importantes para la construcción social. Por otro lado, pese a que las manifestaciones de tradición oral son en cierta forma limitadas, se desarrollan y se mantienen vigentes de boca a boca, especial las relacionadas al respeto a Santiago Apóstol.

Bibliografía

- BHAGWAN, R. (2002). The role of religion and spirituality in social work practice: guidelines for curricula development in South African schools of social work
- CAMARENA, M. TUNAL, R. (2009) La religión como una dimensión de la cultura. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*.
- CARRASCO, M. (1963) Aspectos folclóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos en España, Modern Language Association, PMLA, España.
- CLARÁ, C. (2010) Tradición oral salvadoreña. Mestizaje, religión y valores. *Revista Redicces*.
- Dirección General de Estadísticas y Censos (DIGESTYC). (2007). Censo de Población y Vivienda. Población total por sexo y municipio. San Salvador, El Salvador: DIGESTYC.
- Directorio Municipal - San Salvador - Santiago Texacuangos. (2017). Isdem.gob.sv. Retrieved 26 September 2017, from http://www.isdem.gob.sv/index.php?option=com_sobi2&sobi2Task=sobi2Details&catid=12&sobi2Id=114&Itemid=137
- DURKHEIM, E (2013). Las formas elementales de la vida religiosa. Fondo de Cultura Económica
- KOTTAK, C.P. (2011) Antropología Cultural. Editorial McGraw Hill, México
- HERNANDEZ, G. (2005) Los pequeños historiantes : 28 de julio 2005. *El Diario de Hoy*. Archivo.elsalvador.com. Retrieved 22 September 2017, from <http://archivo.elsalvador.com/noticias/2005/07/28/metro/met5.asp>
- MARTÍNEZ, J. (2016) Moros y cristianos “Los historiantes” en el imaginario salvadoreño. UTEC. San Salvador, El Salvador.
- MEJÍA, G. (1993). Tradición oral de El Salvador. CONCULTURA, San Salvador.
- RAMOS, U. (2006). Santiago Texacuangos. Fondo de Inversión Social para el Desarrollo Local - FISDL. Retrieved 26 September 2017, from <http://www.fisd.l.gob.sv/servicios/en-linea/ciudadano/conoce-tu-municipio/san-salvador/660-618>
- RAMÍREZ, A, BELLO-SUAZO, E. (2015) Danzas tradicionales de El Salvador: memoria y tradición en dos localidades. Asociación Iniciativa pro Arte Popular. INAR, El Salvador
- Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial - patrimonio inmaterial - Sector de Cultura - UNESCO. (2017). Ich.unesco.org. Retrieved 15 September 2017, from <https://ich.unesco.org/es/tradiciones-y-expresiones-orales-00053>

Preservación de costumbres y tradiciones oriundas por los miembros de las cofradías “naturales y ladinas” de Nahuizalco.

Andrea María Pérez Rodríguez
andarka69@gmail.com

Resumen: La presente investigación se enfoca principalmente en la construcción cultural y social que emiten los procesos de sociales como agentes de cambio y adaptación cultural, por lo tanto es indiscutible no teorizar o concretizar dicho estudio a partir de las costumbres contemporáneas del municipio de Nahuizalco, por ello es importante retomar el concepto de cultura, el cual enfocara de manera general todos los rasgos habidos y por haber dentro del proceso social en Nahuizalco; tomando en cuenta el accionar social y cultural que representan las cofradías como dependiente de la preservación cultural, constituyendo su desarrollo a partir de costumbres y prácticas oriundas. A través del relativismo cultural podemos interpretar todo un sistema simbólico, social, e interpretar los resultados expuestos dentro de la investigación; Nahuizalco como pueblo originario del departamento de Sonsonate, convida un atractivo histórico cultural, en el cual se ve desarrollado la implementación de toda una tradición cultural que aún está presente en la actualidad, cuya preservación se ha llevado a cabo a partir de elementos identitarios, culturales, religiosos, entre otros. En este caso, la construcción religiosa ha sido un elemento importante de la preservación, a través de las cofradías existentes en el municipio se ve el reflejo de toda una tradición que enfoca parte de la identidad de Nahuizalco; las cofradías Naturales y Ladinas cubren dos sectores importantes de la municipalidad, el área rural y urbana, cubriendo dos espacios completamente diferentes, el cual permite ejercer un proceso. Las cofradías se encargan de la transmisión de aspectos religiosos, culturales, tradicionales y simbólicos, esto no quiere decir que una cofradía está dedicada por completo al fervor religioso y la noción del culto o ritual, sino que también se encarga del desarrollo de la vida comunal de una comunidad.

Palabras clave: Preservación, Costumbres, Antropología cultural, cofradías, identidad cultural.

Keywords: Preservation, Customs, cultural anthropology, brotherhoods, cultural identity.

Resume: The present research focuses mainly on the cultural and social construction emitted by social processes as agents of change and cultural adaptation, therefore it is indisputable not to theorize or concretize said study from the contemporary customs of the municipality of Nahuizalco, for that reason it is important to take up the concept of culture, which will focus in a general way on all the traits that have taken place and for having within the social process in Nahuizalco; taking into account the social and cultural actions that the brotherhoods represent as dependent on cultural preservation, constituting their development from customs and practices. Through cultural relativism we can interpret a whole symbolic, social system, and interpret the results exposed within the investigation; Nahuizalco as an original town of the department of Sonsonate, invites a cultural historical attraction, in which the implementation of an entire cultural tradition that is still present today, whose preservation has been carried out based on identity, cultural elements, is developed, religious, among others. In this case, the religious

construction has been an important element of preservation, through the existing brotherhoods in the municipality you see the reflection of a whole tradition that focuses part of the identity of Nahuizalco; The natural and Ladino brotherhoods cover two important sectors of the municipality, the rural and urban areas, covering two completely different spaces, which allows to exercise a process. The brotherhoods are responsible for the transmission of religious, cultural, traditional and symbolic, this does not mean that a brotherhood is dedicated entirely to religious fervor and the notion of worship or ritual, but also is responsible for the development of community life of a community.

Teoría aplicada: La cultura, como complejo integrador de costumbres y tradiciones; la cultura es el conjunto de valores, costumbres, tradiciones y prácticas que constituyen la forma de vida de un grupo específico. Los romanos hablaban de cultura como la cultivación del alma, este uso metafórico fue creado desde el siglo XVIII que llegó a influenciar en un significado de enculturación distinguido de lo religioso, culto, pero relacionado para ambas formaciones individuales. Barfield (2001) nos dice que: Tylor, fue el primero en usar esta voz en sentido antropológico, que memorablemente definió como ese «todo complejo que integra saber, creencia, arte, moral, ley, costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el humano como miembro de la sociedad». La formulación de Tylor sirve aún hoy para acoger los diferentes enfoques de los antropólogos. En, primer lugar, la cultura comprende aquellos rasgos humanos aprendidos o que pueden aprenderse y que, en consecuencia, se transmiten social y mentalmente más que biológicamente. En segundo lugar, cultura es en cierto sentido un «todo complejo». Aunque muy discutida, la idea fundamental de que todas esas «capacidades y hábitos» pueden y deben considerarse conjuntamente es muy poderosa, las expresiones culturales están directamente relacionadas con aspectos importantes como clase, naturaleza, raíces e pensamientos.

El predominio del folclore: El origen de las costumbres de una tribu hay que buscarlo en un momento de su historia y en las condiciones de vida que había entonces, las costumbres se convierten en tradición a fuerza de repetición: se vuelven inconscientes y adquieren una carga emocional que hace que resulte difícil romper con ellas. A medida que las costumbres pierden contacto con su origen, las tribus elaboran explicaciones secundarias para dar cuenta de su mantenimiento, las costumbres se transmiten mediante imitación y a través de explicaciones basadas en las ideas extraídas del contexto actual. En el caso de los pueblos “primitivos” esas ideas eran religiosas y simbólicas. En Europa los planteamientos religiosos habían evolucionado hacia concepciones utilitaristas y racionales. Gracias a esos procesos de racionalización secundaria las costumbres adquieren una carga moral y su ruptura se considera antiética.

El relativismo cultural: se entiende que

“cada sociedad tiene derecho a desenvolverse de forma autónoma, sin que haya teoría de lo humano de alcance universal que puedan imponerse a otra argumentando cualquier tipo de superioridad” (Narvaja, 2000).

El relativismo, es comprendido como la interrupción de juicio de acuerdo con un tipo externo o a priori, se convirtió en la premisa esencial del método antropológico, ha sido uno de los ejes de análisis principal en la historia de la antropología. Su posición ha dependido de la orientación que cada corriente o escuela ha desarrollado a través de un proceso diacrónico en el cual cada uno deja una impresión teórica y práctica que ahora resulta casi imposible de descubrir

Método implementado: Se estratifico una metodología basada en lo cuali cuantitativo, en el cual se realizará investigación bibliográfica de documentos históricos, así como observación de costumbres y tradiciones oriundas de sitios transcendentales del sitio. Apoyados en lo anterior, se busca crear un marco metodológico sustancial que permita establecer las ideas. Junto a esto también se intenta realizar en conjunto trabajo etnográfico por medio de visitas de campo, entrevistas con informantes y encuestas bajo el número indicado por la muestra. Es decir, se desarrollará el método etnográfico en conjunto con investigación documental para realizar valoraciones y así realizar comprobaciones de hipótesis, realizar conclusiones y recomendaciones y crear nuevos espacios de debate acerca de Costumbres y tradiciones oriundas aun presentes en el municipio de Nahuizalco.

La población total de Nahuizalco, entre 20 a 65 años., asciende a 22,825; por lo tanto se optará por tomar una muestra en base a los parámetros de heterogeneidad del 50%, con un margen de error de 7% y un nivel de confianza del 95%. Por lo tanto, la muestra de personas a encuestar, se estipula en 135.

Los criterios de clasificación a utilizar se realizaran bajo la división del siguiente muestreo: el número de personas que habitan el área rural determinando que la Cofradía Naturales se desarrolló bajo la cautelas de esta población sabiendo que un 15,492 habitantes, siendo el total de la población en este rubro, mientras que en el área urbana de constituye el desarrollo de la Cofradía de ladinos teniendo la cantidad de 33,589 habitantes, sumando un total de 49,081 habitantes, población del municipio de Nahuizalco. Por otro lado se clasificaran las edades de los habitantes de ambos rubros, basándonos solo en el criterio de edad de 20 a 65 años (edades determinadas entre los miembros de las Cofradías), haciendo un total de 22,825 que obtiene un 45% del total de la población del municipio. Un dato más detallado de esta clasificación es el ámbito de género, tomando en cuenta que en el sexo masculino encontramos que existen un 10,624 personas el cual representan el 20.95% de la población total, mientras que en el sexo femenino tenemos un total de 12,201 personas el cual representan el 24.05% de la población total del municipio de Nahuizalco.

En total existen 10,563 hogares nahuizalqueños, los cuales se dividen en 7,368 en el área urbana, haciendo un 70% de la población en total, mientras que por otro lado encontramos la cifra de 3,195 del área rural, haciendo el 30% de la población restante total de la municipalidad. Más preciso es seleccionar cuantas personas realmente están siendo participes de ambas cofradías por lo tanto, sabemos que del área rural descendiente de la Cofradía de los Naturales, donde su totalidad es de 15,492 pobladores, esto se reduce a un margen inferior gracias a los datos proporcionados por el Sr. Marvin Santos (Coordinador del museo Nahua Pipil de Nahuizalco) que arrojan que de 15,492 personas de las cuales sólo 35 personas están siendo parte de la Cofradía de los Naturales es decir, el 0.23% de la población total del municipio; mientras que por el lado de la población urbana, hay 33,589 habitantes de los cuales solo son 100 personas los participes de la cofradía de ladinos, arrojando un dato de 0.57% en el porcentaje de la población total. Por la naturaleza del sujeto de estudio y respectivo con la hipótesis planteada de nuestra investigación, se ha preferido realizar un muestreo aleatorio estratificado, es decir, que se consideraran categorías típicas entre sí que posean homogeneidad respecto a alguna característica, pretendiendo demostrar de que todos los estratos de interés estarán representados adecuadamente en la muestra y así simplificar los procesos y reducir el margen de error muestral.

Los parámetros a utilizar para estimar nuestro nivel de confianza son de 95%, un intervalo de confianza de 7 (43%-57%) y una población anticipadamente dividida de 100 personas, por lo que el tamaño total de la muestra es de 66 individuos (Datos representados gráficamente con la herramienta Survey System).

Resultados:

Según criterios de edad, se sabe que la población Nahuizalqueña está estructurada de la siguiente manera:

Rango de Edad	Población	% Total	Hombres	% del Total de Hombres	Mujeres	% del Total de Mujeres
0 - 4	5,488	11%	2,753	12%	2,735	11%
05-sep	6,666	14%	3,323	14%	3,343	13%
oct-14	6,369	13%	3,246	14%	3,123	12%
15 - 19	5,404	11%	2,883	11%	2,721	11%
20 - 24	4,528	9%	2,097	9%	2,431	10%
25 - 29	4,05	8%	1,922	8%	2,128	8%
30 - 34	3,173	6%	1,469	6%	1,704	7%
35 - 39	2,978	6%	1,383	6%	1,595	6%
40 - 44	2,383	5%	1,097	5%	1,286	5%
45 - 49	1,947	4%	899	4%	1,048	4%
50 - 54	1,497	3%	705	3%	792	3%
55 - 59	1,22	2%	572	2%	648	3%
60 - 64	1,049	2%	480	2%	569	2%
65 - 69	816	2%	374	2%	442	2%
70 - 74	657	1%	322	1%	335	1%
75 - 79	416	1%	177	1%	239	1%
80 - 84	245	0%	100	0%	145	1%
85 en adelante	195	0%	94	0%	101	0%
Total.	49,081	100%	23,696	100%	25,385	100%

"VI Censo de población y V de vivienda 2007, DIGESTYC"

Tomando en cuenta los hechos históricos que nos remontan a los orígenes del municipio de Nahuizalco y a su vez están asociados a los actos religiosos de la provincia de Sevilla en España, nos resulta más preciso determinar aquellas prácticas, costumbres y tradiciones culturales que resultan ser nuestro objeto de estudio y por ende la participación de las Cofradías en la construcción de la asociación y desarrollo cultural del municipio.

Tomando en cuenta las edades más comunes entre los miembros de las Cofradías naturales y ladinas, obtuvimos datos que arrojan una escala de 20 a 65 años de edad, dato que indica que entre estas edades se encuentran las personas que pertenecen a dichas Cofradías. En cuanto a la distribución de la población categorizando la edad y el rubro habitacional encontramos los siguientes datos:

Zona urbana, población entre los 20-65 años.	Total	Zona rural, población entre los 20-65 años.	Total
Hombres	7,440	Hombres	3,184
Mujeres	8,532	Mujeres	3,669
Total	15,942	Total	6,853

"VI Censo de población y V de vivienda 2007, DIGESTYC"

Para comprender la naturaleza de nuestro universo, se debe de tomar en cuenta que hay un 45% del total de la población del municipio de Nahuizalco que tiene entre 20 y 65 años, una clasificación que indica que 10,624 son hombres y 12,201 son mujeres, según la DIGESTYC para el año 2007.

Población entre los 20-65 años de edad	Total	% en la población total de Nahuizalco
Hombres	10,624	
Mujeres	12,201	
Total	22,825	45%

"VI Censo de población y V de vivienda 2007, DIGESTYC"

Un dato más preciso nos indica cómo está dividida la población del municipio de Nahuizalco en cuanto a pertenecer a la distribución de la estructura de las cofradías Naturales y Ladinas: sabiendo que las cofradías naturales la componen el rubro rural de la población, entonces tenemos que en total de esta población se estima en 15,492 personas donde solo el 0.23% de la población contribuye activamente al desarrollo de la Cofradía natural en el municipio de Nahuizalco, dejando de lado un 99.77% de la población rural que no muestra interés es ser parte de dicha Cofradía.

En cuanto a la Cofradía de ladinos se toma en cuenta la población total del rubro urbano que asciende a la cantidad de 33,589 habitantes, donde solo el 0.57% de ellos son participantes de dicha Cofradía, dejando un 99.43% de la población urbana que no muestra interés de ser parte de dicha cofradía.

Clasificador por edad y el rubro habitacional encontramos los siguientes datos:

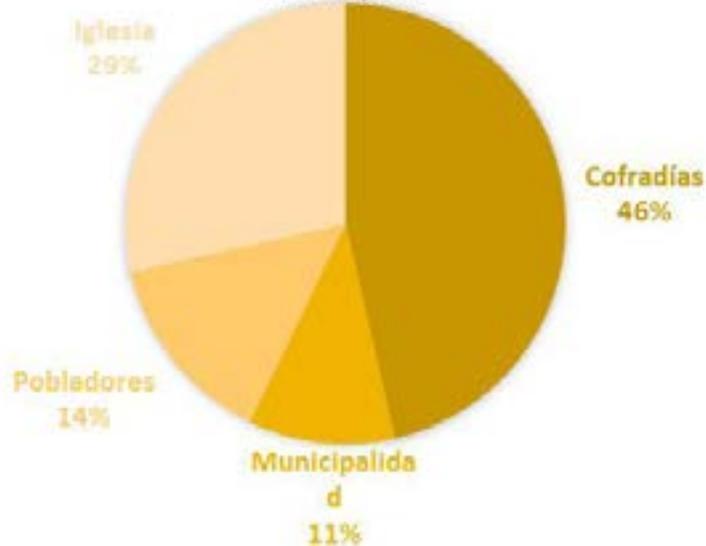
Población	Total
Pobladores ladinos	190
Pobladores Naturales	2,790
Urbano	33,399
Rural	12,702
Total:	49,081

"VI Censo de población y V de vivienda 2007, DIGESTYC"

Las encuestas:

PRESERVACIÓN DE COSTUMBRES Y TRADICIONES

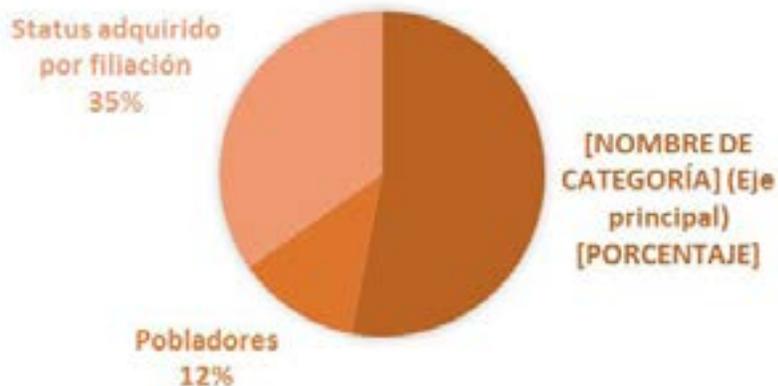
¿Considera usted que las cofradías naturales y ladinas han servido de instrumento en la conservación de costumbres y tradiciones del municipio?



Relativamente se obtuvieron resultados paralelos en el cual podemos adjuntar el hecho de que la mayor parte de la preservación de costumbres y tradiciones es emitida por parte de los miembros de las cofradías, tanto ladinas como naturales, dichos datos son corroborados a partir de encuestas realizadas en un 100% de miembros activos de dichas identidades, en este aspecto se observa un porcentaje mayor sobre la influencia de la religiosidad en el municipio. La contradicción paradójica de este resultado incumbe en un quiebre de estructura interna entre la iglesia y las cofra-

días, si bien es cierto mayor parte de influencia es desarrollada por la religiosidad, sin embargo internamente existe una separación ideológica entre el pensamiento de los cofrades con la segmentación parroquial del municipio.

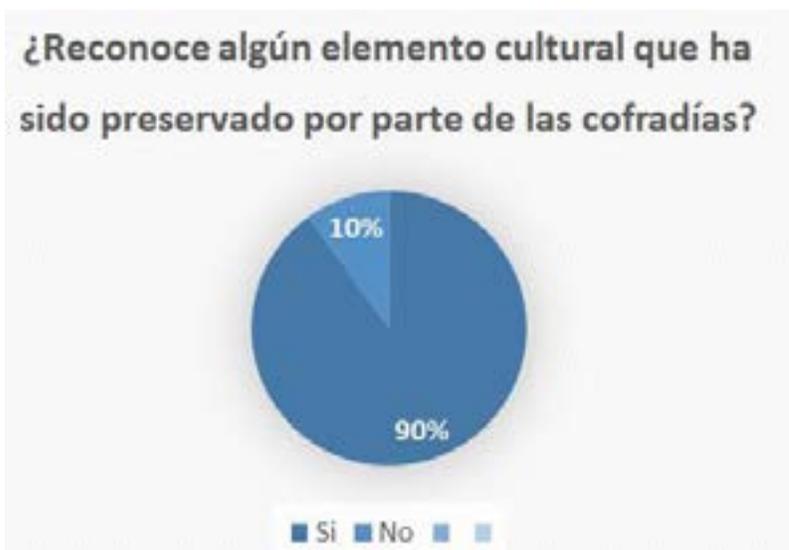
STATUS ADQUIRIDOS DENTRO DE LAS COFRADÍAS



Es importante indagar sobre la estructura que conforma el ímpetu social de la municipalidad de Nahuizalco, en este caso, más preciso la conformación de la estructura social de las cofradías, el cual; los datos obtenidos indican que la mayor representatividad de ella lo representan los mayordomos, el eje principal en el cual no solo obtenemos un status

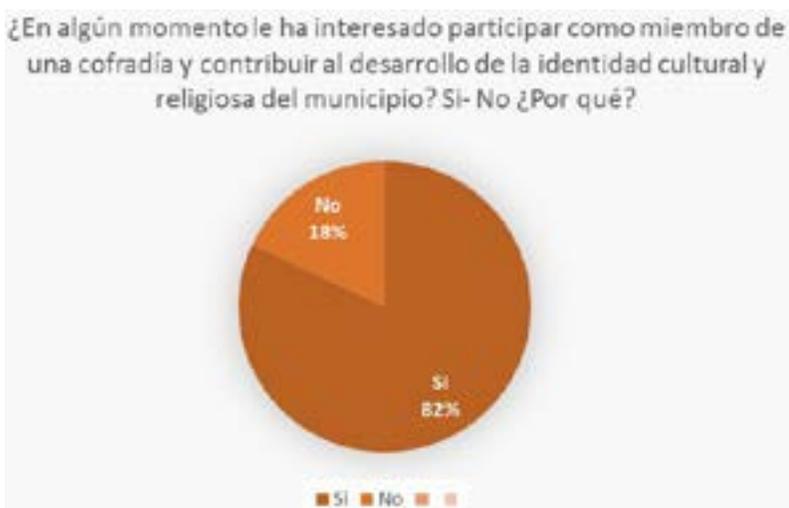
social, si no también económico, la representatividad económica es importante para la representación de este cargo. Por otra parte el status adquirido por filiación “de generación en generación” en este aspecto tenemos una consignación paralela entre una cofradía y otra, por ejemplo en la de los naturales es más notoria la adquisición por status de filiación, mientras que por el otro lado este status no exclusivamente es adquirido por filiación, sino también por la trayectoria social; la hegemonía dentro de

la cofradía y la representatividad de dicha persona sobre los estamentos que rigen la estructura cofrade.



La encuestas son instrumentos claves de determinación metodológica que inciden en la perspectiva real de lo que estamos estudiando, en este caso; fue importante analizar la perspectiva de costumbres y tradiciones a partir de la lógica en general de la población del municipio de Nahuizalco, datos que arrojan el hecho de que para los pobladores el 90% de la representación cofrade

instruye en la preservación de costumbres y tradiciones, mientras que un 10% incide en el hecho de que no se encuentra ningún rol de preservación por parte de las cofradías; dato paradójico



La encuestas son instrumentos claves de determinación metodológica que inciden en la perspectiva real de lo que estamos estudiando, en este caso; fue importante analizar la perspectiva de costumbres y tradiciones a partir de la lógica en general de la población del municipio de Nahuizalco, datos que arrojan el hecho de que para los pobladores el 90%

de la representación cofrade.

El 82% de la población Nahuizalqueña incide en la noción social de la contribución de las cofradías como parte de la preservación de costumbres y tradiciones; la identidad cultural y la construcción histórica y cultural de la misma, este papel es ejemplificado a partir de constructos sociales y culturales, ejes teóricos y analíticos, la contribución del desarrollo cultura manifiesta elementos conservadores que han permitido la preservación de estos; por lo tanto, la cofradía como un estamento social contribuye a partir de estos elementos en la contribución histórica y tradicional de los mismos. Mientras que por otra parte el 18% muestra un desinterés total sobre pertenecer a ello, factores como la falta de conocimiento, poco predominio de la religiosidad y desinterés total contribuyen al porcentaje gradual de este segmento.

Las entrevistas:

La entrevista, como instrumento más directo para informantes claves, estructura la comprensión metodológica y analógica de toda investigación, el abordaje de estamentos más precisos para la construcción instrumental arrojaron datos más exactos acerca de la preservación de costumbres y tradiciones por parte de los miembros de las cofradías naturales y ladinas del municipio de Nahuizalco. Como informante clave se contó con el señor Oscar José Hernández Henríquez, mayordomo en el año 2013, relata la trayectoria de una de las principales cofradías en el municipio de Nahuizalco, la cofradía de la virgen del Rosario, “La contribución histórica de esta cofradía remonta un eje histórico desde comienzos de 1857, o antes sino más bien recuerdo”; la construcción histórica de este parámetro religioso ha presentado procesos de enculturación en los cuales la estructura cofrade ha tenido cambios interesantes; la importancia de esta estructura radica en la participación y el compromiso de cada miembro. Existe una notable complejidad de discrepancias entre una cofradía y otra, los elementos económicos son trascendentales en ambas posiciones cofradicas, el quiebre entre una estructura y otra surge por la visión y objetividad de cada cofradía, la jerarquía de ambas es completamente diferente, la cofradía de San Juan bautista compuesta por naturales constituye en porcentajes la mayor representatividad de la zona rural del municipio, mientras la cofradía de la virgen de rosario tiene mayor representatividad sobre la zona urbana del municipio.

Conclusiones:

Los rasgos culturales representan la mayor parte de la identidad social de una sociedad, por lo tanto es indiscutible el no decir que la construcción de estos surge de manera paralela junto a diferentes mecanismos sociales y estructurales que componen parte de la función social de los individuos. La representación de las cofradías en el municipio de Nahuizalco constituye parte de la edificación histórica, remontándonos hace muchos años atrás donde observamos un mecanismo de desarrollo totalmente diferente al de la actualidad, la estructura como tal dentro de las cofradías edifican la mayor parte de la identidad tanto religiosa, como social de la vida colectiva. Pero ¿realmente las cofradías contribuyen en la preservación de costumbres y tradiciones en el municipio? El rol de los cofrades sobre esta noción es bastante evidente, a partir de labor social y religioso que han construido históricamente en el municipio, tanto la cofradía de naturales como la de ladinos han contribuido en la preservación de algunos estamentos culturales y sociales, celebraciones, costumbres y tradiciones; es fácil identificar el rol de los cofrades en diferentes aspectos estructurales y complejos de la colectividad, sin mencionar las diferentes utopías que surgen a partir de colectividad religiosa, como eje principal de la estructura de las cofradías. La preservación como tal, surge de diferentes maneras, la implementación de tradiciones y la conservación de las mismas ha sido importante a partir de los procesos enculturadores que surgen cada año. La complejidad del tema ha permitido abordar desde diferentes perspectivas la mecánica de preservación; identificando tres elementos principales de este mecanismo, el primero de ellos, la contribución por parte de la religiosidad de manera indirecta por quiebres internos entre una estructura y otra, el segundo la noción de identidad y cultura que se encuentra en la localidad y por último; la construcción histórica del municipio. Efectivamente las cofradías han contribuido en manera proporcional a la preservación de costumbres y tradiciones oriundas, cabe destacar que ambas cofradías conservan y desarrollan rasgos que son propios de su naturaleza, desde la estructura social, hasta la hegemonía religiosa.

Referencias bibliográficas:

- Alvargonzález, D. (2002). Del relativismo cultural y otros relativismos. *El Catoblepas*, 8, 13.
- Artiga, M. (2006). Generalidades del municipio de Nahuizalco, Departamento de Sonsonate.
- Barfield, T. (Ed.). (2000). *Diccionario de antropología*. Siglo XXI.
- Boas, F. (1911). *La mente del hombre primitivo*. The mind of primitive man.
- Boas, F. (1964) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. The mind of primitive man. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Boas, F. (1938). *Mythology and folklore*.
- Cárcamo, X., Córdova, P., Rivera, V. (2015). "Importancia del Desarrollo del Turismo Religioso en los Municipios de Izalco, Sonsonate y Nahuizalco del Departamento de Sonsonate". Monografía especializada. Facultad de economía, empresa y negocios.
- Chávez, J. (2000). Los municipios en la historia de la Educación en El Salvador. *Alternativas para el Desarrollo*, (67), 23-34.
- CONCULTURA (2003). *Perfil de los pueblos indígenas en El Salvador*. Banco Mundial; unidad regional de asistencia técnica. Ministerio de Educación. El Salvador, 2002.
- Cortés, P. (2001). Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala. Consejo superior de investigaciones científicas.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Paidós.
- FisdI.gob.sv/servicios/en-linea/ciudadano/conoce-tu-municipio/Sonsonate/677-635, consultado el 14-03-2017.
- Gálvez Rivas, B. R., Barrios López, C.R. Evaluación de indicadores socioeconómicos del municipio de Nahuizalco (casco urbano), departamento de Sonsonate, como prueba piloto para la implantación de un modelo de desarrollo local sostenible a mediano plazo, Universidad Tecnológica de El Salvador, 2009.
- Harris, M. (2004). *Introducción a la antropología general*. Alianza editorial.
- Kottak, C. P. (2000). *La cultura y el desarrollo económico*. Antropología.
- Narvaja, B. (2000). "Algunas reflexiones sobre relativismo cultural". *Pueblos unidos*. Buenos aires.
- Peñalba, J. (2005). Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural *Readings images and methodologies in art education*. *Arte, individuo y sociedad*, 17, 175-204.
- Rocker, R., & de Santillán, D. (1977). *Nacionalismo y cultura* (No. 320.54 R6). La Piqueta.

De católicos a evangélicos: retorno a formas más básicas de vida religiosa en cristianos de Antiguo Cuscatlán

Noé Isaí Zamora Mejía

Estudiante de antropología de la Universidad Tecnológica de El Salvador

Resumen

Este artículo busca identificar los motivos de la creciente conversión religiosa por parte de antiguos fieles católicos hacia la iglesia evangélica, específicamente en el municipio de Antiguo Cuscatlán, La Libertad. Usando el método etnográfico se tuvo un acercamiento al comportamiento y al discurso de creyentes convertidos en evangélicos, a través de instrumentos como la observación participativa y la entrevista semiestructurada. Los resultados de la investigación reflejan un marcado alejamiento por parte de cristianos al culto eclesial que realiza la Iglesia Católica (entendiendo culto eclesiástico como una de las variantes de mayor organización religiosa que plantea Wallace). Desde la década de los ochenta, época de efervescencia política en El Salvador, la iglesia evangélica registra un crecimiento exponencial que no ha cesado hasta la actualidad. Todo indica que la apertura de un tiempo de mayores libertades individuales ha dado pie para que cristianos planteen su conversión religiosa. Hay en este tipo de disidencia un retorno a formas más básicas de vida religiosa, una mezcla de culto individualista y culto comunitario, que es de alguna manera lo que propone la iglesia evangélica al afirmar que es esencial para todo cristiano mantener una relación personal con Dios y con los demás creyentes. El incremento de iglesias evangélicas en El Salvador a través de una extensa ramificación de denominaciones se proyecta para muchos años más. La pregunta es: ¿bajo qué características será el avance de dicho fenómeno religioso? Palabras clave: conversión religiosa, antropología de la religión, catolicismo, iglesia evangélica.

Abstract

This investigation seeks to identify the reasons for religious conversion on the part of former Catholic faithful to the evangelical church, to members of the New Gethsemane Church of the Assemblies of God denomination in the municipality of Antiguo Cuscatlán. Using the ethnographic method we have had an approach to the behavior and discourse of believers converted into evangelicals, through instruments such as participatory observation and semi-structured interview. The results of the investigation center on the history of the catholic church (understanding the ecclesiastical cult like one of the variants of greater religious organization that Wallace poses). From the decade of the eighties, the epoch of the political effervescence in El Salvador, the evangelical church registers an exponential growth that has not stopped until the present time. Everything indicates that the opening of a time of greater individual liberties has given grounds for Christians to raise their religious conversion. On the other hand, there is a return to more basic forms of religious life, a mixture of individualistic worship and community worship, which is in some way what the evangelical church proposes by stating that it is essential for the whole Christian to “be born again” “And maintain a personal relationship with God

and with other believers. The growth of evangelical churches in El Salvador through an extensive branch of denominations is projected for many more years. The question is: in what kind of characteristics will the advance of this religious phenomenon be?

Key words: religious conversion, anthropology of religion, Catholicism, evangelical church.

Introducción

La transformación religiosa en América Latina es uno de los fenómenos sociales más inquietantes de las últimas décadas. Su estudio supone un tema de actualidad y de suma relevancia, pues tiene que ver con cambios sustanciales en la cotidianidad de los individuos que deciden abandonar la iglesia a la cual pertenecieron, en muchos de los casos con toda su familia. Este cambio es más trascendental de lo que parece, pues en muchos de los casos representa el inicio de nuevos hábitos, nuevas relaciones interpersonales y, en definitiva, una “nueva vida”. Tal como lo repiten muchos cristianos evangélicos, haciendo alusión a 2 Corintios 7:17 (RVR, 1960): “si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas”.

Las últimas década del siglo XX desvirtuaron la idea generalizada en diferentes círculos de pensamiento que sostenía que la religión se acercaba a su ocaso. En Latinoamérica, principalmente, ha pasado todo lo contrario. Leguizamón (2012) hace eco de las palabras de dos de los intelectuales más influyentes de la actualidad, Habermas y Berger, quienes han señalado que ya no se vive en una crisis de la religiosidad sino del secularismo.

Para el caso de El Salvador, el Instituto Universitario de Opinión Pública de la Universidad Centroamericana José Simeon Cañas (2009) reveló que en once años, desde 1998 hasta 2009, el panorama religioso cambió drásticamente. La Iglesia evangélica casi duplicó su número de integrantes, pasando del 20.6 al 38.2 por ciento. El porcentaje de la población católica, sin embargo, se redujo del 55.2 al 50.4 por ciento. Llama la atención, además, que la población que decía no pertenecer a ningún grupo religioso disminuyó en el mismo lapso de tiempo de 22.2 a 8.9 por ciento.

Otra pregunta que contiene el estudio del IUDOP que merece mucha atención es la que indaga sobre el porcentaje de la población salvadoreña que ha cambiado de afiliación religiosa más de una vez. Un 98.6 opina que sí ha cambiado y un 1.4 por ciento opina que no. Todo indica de una afinidad religiosa muy dinámica e inestable en las últimas décadas.

La conversión religiosa que atraviesa América Latina, para Hernández (2011), supone un impacto de “resocialización que indefectiblemente conlleva cambios significativos en la realidad subjetiva de un individuo”.

Bahamondes (2012) propone que la metamorfosis del panorama religioso en Latinoamérica puede interpretarse como una respuesta de defensa ante la homogeneización de la sociedad actual.

Para Huerdo (2014), la iglesia evangélica :

“está invistiendo de poder a los individuos hacia mayores niveles de participación igualitaria en la construcción de la cultura democrática, y esto encaja muy bien con la sociedad moderna y globalizada en la que El Salvador se está convirtiendo”.

Metodología

La metodología empleada durante el proceso de investigación fue la cualitativa. Se optó por el enfoque etnográfico. El proceso de investigación consistió en diferentes etapas. Una de ellas fue el acercamiento al tema a través de la consulta de fondos documentales. Se estableció contacto con los informantes y se logró un muy satisfactorio acercamiento a la comunidad religiosa, es decir, con la Iglesia Nuevo Getsemaní de Antiguo Cuscatlán. El pastor de la iglesia colaboró muy amablemente con el proceso de investigación e instó a sus miembros a compartir su experiencia.

Entre las técnicas utilizadas para la recolección de la información se implementó la observación. Esta técnica permitió la recopilación y sistematización de datos sobre la conversión religiosa. La observación indica más que mirar, lograr establecer una serie de parámetros con un orden lógico.

Además se realizaron entrevistas semiestructuradas. Es decir, a través de la comunicación interpersonal, entre el investigador y el sujeto de estudio, se obtuvieron respuestas verbales que ofrecieron una valiosa información sobre cómo los creyentes han vivido su transformación religiosa.

Clasificación del culto religioso según Wallace

Wallace (1996) sostiene que la religión es el conjunto de “creencias y rituales preocupados por los seres, poderes y fuerzas sobrenaturales”. Por sobrenatural, explica Durkheim (2007), “se entiende todo orden de cosas que supera el alcance de nuestro entendimiento”. La práctica religiosa alcanzada por la iglesia católica en el transcurso de dos mil años logró una organización global sin precedentes, con una jerarquía y una concentración del poder de forma muy vertical.

Para acercarse al tema del retorno a formas más básicas de vida religiosa, se pondrán a prueba las cuatro clasificaciones que definió Wallace (1996) sobre el culto religioso: culto individualista, culto chamánico, cultos comunitarios y culto eclesial.

Los cultos individualistas son la forma más básica religiosa. Se puede identificar fácilmente: toda persona es un especialista en su fe, cada individuo entabla relación con su o sus divinidades.

Los cultos chamánicos poseen a un especialista religioso que se dedica parcial o totalmente al servicio de su grupo religioso. A este líder se le consulta en momentos de tensión y ansiedad. Los seguidores reconocen en él capacidad para profetizar, sanar e interpretar sueños y visiones.

Los cultos comunitarios están en un nivel más complejo. Sus creencias y prácticas son más elaboradas. Acostumbran tener grupos organizados por edades o temáticas. Además, los cultos comunitarios poseen rituales considerados esenciales para el bienestar y la supervivencia del grupo en la sociedad.

Los cultos eclesiales son el nivel más complejo de vida religiosa. Su organización implica un sacerdocio o clero profesional con dedicación plena. En esta clasificación hay una mayor burocracia y una monopolización para presidir las celebraciones de los ritos. Otra característica principal de las burocracias eclesiales es que están estrechamente asociadas a sistemas políticos de nivel estatal.

Llegada y desarrollo de la iglesia evangélica en El Salvador

El protestantismo histórico surge del cisma de la Iglesia católica impulsado por las ideas reformistas de Martín Lutero, en Alemania. Al grupo de personas que apoyaron la Re-

forma (1517-1547) se les denominó protestantes. La iglesia evangélica es parte de la ramificación tardía que surge de las iglesias protestantes establecidas tres siglos atrás. Durante el siglo XIX, en Estados Unidos, nace y se expande el deseo de muchas iglesias de alejarse de la “teología liberal desmitologizante” que caracterizaba a las iglesias protestantes desde la Reforma (Leguizamón, 2012).

En el ámbito latinoamericano lo que permitió la llegada de las iglesias evangélicas a la región fueron las revoluciones de independencia entre los años 1808-1821. A pesar de que la Iglesia católica continuaba siendo la religión de Estado, había que dar espacio a nuevos cultos para demostrar que la democracia tomaba sentido en las incipientes repúblicas (Bastián, 1995).

En este tiempo el Estado se vuelve más permisiva a las expresiones religiosas de los protestantes (anglicanos, metodistas, luteranos, etc.). Era lógico esperar una reacción de este tipo en América Latina debido a su búsqueda de las ventajas del progreso económico, en el que Inglaterra y otros países protestantes destacaban (ibidem).

Si bien la llegada de los primeros misioneros evangélicos a El Salvador se da a finales del siglo XIX, fue hasta la segunda mitad del XX que la iglesia evangélica logra un crecimiento acelerado. Realmente, a El Salvador, la llegada de la iglesia evangélica se da un poco tarde. El primer evangélico que ingresó a El Salvador con una misión muy clara de evangelización fue Samuel Purdie. En 1896 fue enviado por la Misión Centroamericana. Su esfuerzo por evangelizar se habría desarrollado fundamentalmente en villas y ciudades con población mestiza. Sin embargo, Purdie no logró establecer un sitio para llevar a cabo el culto evangelístico (Lambright et al., 2017). Para 1898, en la localidad de Ilopango, el misionero Roberto H. Bender fundó en la primera iglesia protestante en El Salvador.

La organización evangélica no se encontraba interesada en la población mestiza, quienes eran considerados católicos. Por el contrario, la población indígena era la que más necesitada la predicación del evangelio, ya que su sistema religioso se encontraba fundamentado en el pecado y la idolatría (Huezo, 2016). Sin embargo, la poca información acerca de las poblaciones indígenas les hacía considerarlas como incivilizadas y en algunos casos como salvajes.

Schafer (1996) plantea que la iglesia evangélica en Centroamérica practica un culto pietista. Es decir, basado en la experiencia religiosa personal. La Biblia, como en las principales ramas del protestantismo, es la regla infalible. Además, la ética social y política está sometida a los intereses de la misión. Por otra parte, las obras sociales son concebidas como medio de evangelización.

Desde la década de los ochenta, época de efervescencia política en El Salvador, la iglesia evangélica registra un crecimiento exponencial que no ha cesado hasta la actualidad. Todo indica que la apertura de un tiempo de mayores libertades individuales ha dado pie para que las personas replanteen su afiliación religiosa.

En El Salvador, hay iglesias evangélicas que cuentan con membresías de varios miles y existen otras denominaciones que ostentan cientos y hasta miles de iglesias filiales. Todas las congregaciones se caracterizan por responder al carisma de su líder, es decir, el pastor. En las últimas décadas, además, tienen acceso a los medios de comunicación, factor que ha posibilitado su expansión (Huezo, 2015).

El crecimiento de la iglesia evangélica como resultado de una búsqueda individual y comunitaria

Mercedes, una mujer de 32 años, que vive en Antiguo Cuscatlán fue católica hasta la edad de 22 años. Antes de su conversión, un grupo de la iglesia evangélica comenzó a visitarla una vez por semana. No la presionaron para que se pasara a su iglesia, sólo le instaron a que buscara “de las cosas de Dios”. Le mostraron amistad y compañerismo. Cuatro meses después, Mercedes era ya miembro activo de la iglesia evangélica buscando a otros para llevarlos “a los pies de Cristo”.

Cuando se le pregunta qué fue lo que no le gustó de la iglesia católica para que haya dejado de asistir, responde que

“todo (en la iglesia católica) es como automático, siempre lo mismo y lo mismo, son pocas las cosas que van cambiando de una misa a la siguiente, y en cambio en la iglesia evangélica todo es como más espontáneo”.

Manifiesta haber experimentado mayor plenitud dentro de la iglesia evangélica:

“En un culto evangélico uno se siente libre, uno puede expresar lo que siente en ese momento, si uno quiere llorar lo hace, si quiere cantar fuere, si quiere aplaudir”.

Según lo plantea Wallace, en el culto individual cualquier individuo puede llegar a ser un experto dentro de su grupo religioso. En la iglesia evangélica se cumple esto en cierta medida. Va a depender del individuo si quiere profundizar en el conocimiento de su doctrina y si desea ejercer un mayor liderazgo. En las denominaciones evangélicas son muy comunes los institutos bíblicos, donde los fieles cursan durante tres a cinco años materias como hermenéutica bíblica, historia de la iglesia, homiletica, entre otras.

Carmelia es una anciana que fue por muchos años fiel creyente católica, pero desde hace algunas décadas participa activamente en la iglesia evangélica. Al respecto afirma que lo que le gusta de las congregaciones evangélicas es que “hay varios niveles de servicio”. Dice que la orden de Señor es que todos tengan un trabajo específico dentro de la iglesia: pastores, maestros, evangelistas, profetas, etc.

El pastor Remberto tiene treinta y seis años de ser el principal líder de la Iglesia Nueva Getsemaní en Antiguo Cuscatlán. Él ha presenciado el drástico cambio que ha tenido la dinámica religiosa en el municipio en las últimas décadas. El pastor hace énfasis en las diferentes percepciones que los grupos católicos y evangélicos tienen sobre los sagrado:

“Nosotros enseñamos a la gente que se le deben confesar los pecados a Dios (no a los hombres como lo hacen los católicos), y apartarse de los pecados”. Luego continúa, el católico “sale de su iglesia a vivir una vida igual, el que es adultero con la mujer o con el hombre que no le pertenece, el que es fornicario a vivir su vida libertina, el que ama los placeres se va a la prostitución, a la droga, a la borrachera”.

Breves indicios de chamanismo

Con la incursión de la iglesia evangélica en El Salvador se han sucedido diferentes incursiones u oleajes de tendencias en la misma práctica del culto evangélico. Una de ellas es el pentecostalismo, conocido por darle al Espíritu Santo un mayor protagonismo. Al Espíritu Santo piden los bautice y les dé poder para enfrentar las fuerzas espirituales de maldad. Los pentecostales se denominan a sí mismo más alegres pero al

mismo tiempo más estrictos en sus prácticas.

Dentro del pentecostalismo se observan algunos indicios de chamanismo tal como los entiende Wallace. En el culto chamanista al líder se le consulta en momentos de tensión y ansiedad. Los seguidores reconocen en él capacidad para profetizar, sanar e interpretar sueños y visiones.

El pastor Remberto reconoce que hay iglesias que tienen un sistema centralizado en el pastor. Sin embargo, reconoce que en su iglesia la responsabilidad recae en toda la membresía, hay democracia en la aprobación de proyectos. “El pastor se ocupa de la alimentación espiritual de la feligresía”, sostiene.

“Hay grupos de hermanos que se reúnen para poder ir a orar a las casas de los hermanos que están enfermos, por sanidad, esperando un milagro”, sostiene Mercedes. Para ella el pastor es el principal responsable de la iglesia: “él es un consejero, puede ser amigo, puede ayudar a solucionar los problemas, es un mediador”.

Continuo abandono de la rígida práctica del culto eclesial

El pastor Remberto cree que el catolicismo da mayor importancia a su organización que a su vivencia de la fe cristiana:

“el católico no tiene un compromiso con Dios, tiene un compromiso con la religión, nosotros hacemos que la persona tenga una relación con Dios mismo”.

En la iglesia evangélica hay jerarquía eclesiástica. La denominación a la que pertenece la iglesia Getsemaní, de las Asambleas de Dios, tiene en su estructura organizativa un comité directivo a nivel nacional, hay un segundo nivel donde están los comités distritales que supervisan a los pastores, y a la vez cada pastor tiene sus equipos de trabajo dentro de la congregación.

“El católico a veces vive una religiosidad ciega, dice en esta religión nací, crecí, me desarrollé y voy a morir, y no le importa las consecuencias o el final”, sostiene el pastor Remberto. Sin embargo, sostiene que dentro de la misma iglesia católica hay iniciativas por abandonar las formas estrictas monopolizantes, para practicar un culto donde haya una participación activa de los creyentes. “Los carismáticos, que algunos lo llaman renovados, porque entre ellos hay quienes también reciben los dones del espíritu santo, algunos hablan en otras lenguas, algunos practican la sanación, y tienen una predicación similar a la de los pastores evangélicos”, afirma el pastor Remberto.

Fundamentalmente, la separación del culto eclesial por parte de las denominaciones evangélicas se demuestra en la marcada separación que éstas hacen de cualquier asociación o intervención en el sistema político. “En mi caso, como pastor sé que aquí hay de todos los partidos políticos, aquí hay del FMLN, aquí hay de Arena, hay de GANA, hay del PCN, hay de Vamos, hay de Nuevas Ideas, hay de todos los partidos políticos, como pastor yo soy pastor de todos, por eso ni siquiera voy a votar”.

Conclusión

La conversión religiosa que atraviesa El Salvador muestra que la búsqueda espiritual continúa siendo una constante en el ser humano. La forma en que se ha desenvuelto en los países latinoamericanos es muy similar, esto posible se deba a la persistencia de los rasgos culturales de las regiones prehispánicas. Además, la historia común que comparten desde la conquista, pasando por los procesos independentistas

debe tener influencia en el comportamiento religioso.

Con la Conquista le impuso a Latinoamérica una religión que había alcanzado un tipo de organización propia al tipo de desarrollo que habían alcanzado los pueblos europeos durante mil quinientos años. Según las clasificaciones de Wallace, cada pueblo tendrá el tipo de culto que se adapte a su complejidad social, económica y política.

Podría sostenerse que con el crecimiento de las iglesias evangélicas la sociedad salvadoreña y la latinoamericana están reanudando un proceso de culto religioso mucho más básico interrumpido con la llegada de los españoles y su religión. Es poco probable esperar de este proceso un tipo de desarrollo eclesiástico en la iglesia evangélica que se compare al alcanzado por la iglesia católica, por diversos motivos, entre ellos la segmentación que ya es difícil de clasificar y de mantener en un solo grupo. Pero principalmente, será difícil que las iglesias evangélicas busquen mayor burocracia y monopolio en sus misma estructura, porque la sociedad actual ha alcanzado un desarrollo democrático, social y político inclinado hacia las libertades individuales.

Referencias

- Bahamondes, L. (2012). "Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas el sentido la sociedad contemporánea". En Revista Científica Guillermo de Ockham. Vol. 10, No. 2. Julio - diciembre de 2012.
- Bastian, Jean-Pierre (1995). "Protestantes en Latinoamérica", publicado en Evangélicos en América Latina. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Comisión Nacional del Centenario (1996). Cien años de presencia evangélica en El Salvador 1896-1996. El Salvador.
- Durkheim, E. (2007). Las formas elementales de la vida religiosa. Ciudad de México: Colofón.
- García Leguizamón, F. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. En Revista Folios, julio-diciembre, 171-187.
- Huezo, L. (2014). Más de cien años de protestantismo en El Salvador. El Faro Académico.
- Huezo Mixco, L. (2015). Supervivencia y lucha en el universo mágico, periférico y pentecostal de la ciudad de San Salvador. En A. García Espada (Comp.), Religiosidad popular en El Salvador. (pp. 223-242). San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Instituto Universitario de Opinión Pública. (2009). La religión para las y los salvadoreños. Número 4. Antiguo Cuscatlán, La Libertad.
- Rodríguez Becerra, S. (2004). La ideas y las creencias: religiones y liturgias. Publicado en Museo Etnográfico VV.AA., pp 2055. Universidad de Sevilla.
- Wallace, A. (1966). Religion: An Anthropological View. New York: Random House.
- Kottak, C (2011). Antropología cultural. Ciudad de México: McGraw Hill.
- Shafer, H. (1996). "Protestantismo centroamericano: institución y carisma", en Evangélicos en América Latina.

La Cuenca El Paraíso y su Desarrollo Socio Cultural Durante el Periodo Preclásico (2000 a.C.-250 d.C.)

Katherine Garcia
Universidad Tecnológica de El Salvador
katherine_g5@hotmail.com

Resumen

Esta investigación se centra en el desarrollo socio cultural durante el Preclásico en el área arqueológica conocida como Cuenca El Paraíso, la cual fue una zona arqueológica salvadoreña habitada durante los tres principales periodos culturales mesoamericanos. Asimismo, se enfatiza la importancia de recursos naturales como el Rio Lempa para la población preclásica caracterizada por encontrarse en vías de desarrollo agrícola. Por otro lado, se presenta información sobre sitios arqueológicos de la zona datados dentro de este periodo, como Rio Grande, El Perical, Los Flores, entre otros. Finalmente, se discute sobre el registro arqueológico existente de esta área cultural y el interés presentado al mismo ante la construcción de la Central Hidroeléctrica Cerrón Grande desde la década de 1970, hasta la actualidad.
Palabras clave: Cuenca El Paraíso, Preclásico, Rio Lempa, Cerrón Grande, El Salvador.

Abstract

This research is focus in the socio-cultural development during the Preclassic in the archaeological area known as Cuenca El Paraiso (The Paradise Basin), which was a Salvadorian archaeological zone occupied during the three main cultural Mesoamerican periods. Likewise, it emphasizes the importance of the natural resources as the Lempa River for the preclassic population whom characterized by being in the way of agricultural development.
In the other hand, information about archaeological sites on the area dated in this period is presented, like Rio Grande, El Perical, Los Flores, among others.
Finally, it presents a discussion about the existent archaeological registry about this cultural area and the interest shown to it in the face to the construction of the Hydroelectric Power Station Cerron Grande from the 1970s to the present.
Keywords: The Paradise Basin, Preclassic, Lempa River, Cerron Grande, El Salvador.

Introducción

Ubicado al noreste de El Salvador, se conoce como la Cuenca El Paraíso a la región compuesta por los departamentos de Chalatenango, Cabañas y el sector noreste de San Salvador; esta región se caracterizó por ser una de las áreas salvadoreñas ocupadas dentro de los tres principales periodos mesoamericanos: Preclásico (2000 A.C.-250 D.C.), Clásico (250-900 D.C.) y Postclásico (900-1525 D.C.) (Martínez & Arévalo, 2007; Monterroso, 1999).

Esta investigación se centra específicamente en el desarrollo que atravesó esta región durante la época comprendida por el 2000 A.C. al 250 D.C. con el propósito de comprender la evolución y complejización social atravesada por la población; para ello es

necesario comprender los elementos característicos del Preclásico mesoamericano.

Preclásico en El Salvador (2000 A.C.-250 D.C.)

Actualmente, existen diferentes clasificaciones para Mesoamérica, sin embargo, partiendo de la planteada por Monterroso (1999), el preclásico se divide en tres: Preclásico Temprano (2000-800 A.C.), Medio (800-400 A.C.) y Tardío (400 A.C.-250 D.C.). El Preclásico Temprano inicia con el desarrollo de poblaciones jerarquizadas en las que la agricultura empieza a adquirir importancia lo cual a su vez promueve el sedentarismo. Posteriormente, el Preclásico Medio se ve caracterizado por un crecimiento en el ceremonialismo en las tradiciones y creencias lo que a su vez impulsa el ceremonialismo arquitectónico. Finalmente, para el Preclásico tardío se observan poblaciones basadas en centros administrativos complejos con una arquitectura pública y una agricultura intensiva (Monterroso, 1999).

Dentro de esta área, durante el Preclásico, los asentamientos tienden a encontrarse cercanos a las fuentes de agua por lo que entre el 1000-900 A.C., se lleva a cabo un crecimiento demográfico en la parte occidental y central de El Salvador (Morán & Ramos, 2012).

Dentro de esta área se encuentra una de las principales fuentes de agua del territorio occidental salvadoreño, el Río Lempa (Escalante Arce, 2006), el cual ha sido desde tiempos prehispánicos una fuente de agua importante; desde su creación como río, hace dos millones de años, ha permitido el crecimiento de flora y fauna lo cual resultó muy importante para periodos como el Preclásico en el que la población comenzaba a desarrollar sistemas de irrigación con una dieta basada en la caza y la pesca; cambiando para el preclásico medio cuando la agricultura y el desarrollo de tecnologías del manejo de agua se llevan a cabo (Hernández, 2005; Fowler & Earnest, 1983; Lowe, 1998). Asimismo, para este periodo se observa una diversificación social más marcada en la cual existen bienes de prestigio, mientras que la religión y el ceremonialismo juega un papel importante y más complejo dentro de la ideología social. Para el preclásico tardío la escritura, arquitectura y la religión se complejizan facilitando la organización de civilizaciones como los Olmecas (Morán & Ramos, 2012; Sodi, 1992).

De este modo, es posible comprender las necesidades que presentó la dinámica social que se desarrollaba dentro de este periodo, en el cual la agricultura desempeña un papel muy importante para la población, provocando una diversificación socio-cultural.

En el caso de la Cuenca El Paraíso, el Río Lempa jugó un papel vital para los asentamientos prehispánicos, dado a que como afirman Fowler & Earnest (1983), esta área contiene diferentes microambientes que parecen haber ejercido influencia sobre los asentamientos prehispánicos en el área, llegando a registrarse hasta la fecha alrededor de 387 sitios arqueológicos ubicados en el alto, medio y bajo Lempa, de los cuales al menos 24 se registraron en el rescate arqueológico Cerrón Grande (Escalante Arce, 2006)

Cuenca El Paraíso

El término Cuenca El Paraíso ha sido acuñado especialmente por arqueólogos para hacer referencia a la región que abarca Chalatenango, Cabañas y el sector noreste de San Salvador, dado a que geomorfológicamente hablando, esta región abarca tierras altas, llanuras y uno de los ríos más importantes de El Salvador y el más largo de Centroamérica: el río Lempa (Fowler & Earnest, 1983; Hernández, 2005).

Dentro del territorio que comprende los departamentos mencionados previamente, se

han logrado identificar sitios arqueológicos prehispánicos que abarcan desde el Preclásico hasta el Postclásico siendo las secuencias absolutas pertenecientes al Clásico Tardío y al Postclásico. Sin embargo, Fowler & Earnest (1983) inician la secuencia histórica-cultural de esta región desde el año 1000 A.C. partiendo del reconocimiento de cerámica temprana en el sitio El Perical la cual presenta semejanzas con la de sitios como Chalchuapa en los complejos cerámicos Colos y Tok lo cual ha conllevado a atribuir una ocupación desde el Preclásico Temprano a esta región.

La fase previamente mencionada ha sido denominada como Fase Bagazo del Periodo Preclásico Medio Temprano y abarca desde el 1000 al 650 A.C. (Hernández, 2005). Según Morán & Ramos (2012), dentro de esta fase, la cuenca fue habitada por una población dedicada a la agricultura.

Mientras tanto, en la etapa siguiente, la Fase Concepción del Periodo Preclásico Medio Tardío (650-400 A.C.), la población utiliza recursos líticos como materiales ígneos y de cuarzo criptocristalino que permiten la creación de cuchillas prismáticas, raspadores de obsidiana, cuchillos y otros instrumentos de hoja (Fowler & Earnest, 1983). Posteriormente, entre el 400 A.C. y el 250 D.C. se lleva a cabo la Fase Dulce Nombre del Periodo Preclásico Tardío, y es entonces cuando la población se ha convertido dependiente de la agricultura por lo que se han desarrollado mecanismos de irrigación y debido a esta complejidad agrícola, la población se ha visto en la necesidad de diversificarse socialmente (Morán & Ramos, 2012).

Según Earnest (1976, pág. 60),

La característica más sobresaliente de esta cuenca de drenaje es el hecho de que es una unidad geográfica que carece de barreras físicas interés, que pudieron haber obstruido el movimiento de grupos de gente o comunicaciones en general; el único factor que limita las comunicaciones aquí es la distancia”.

Sin embargo, como más tarde aclara Earnest, esto pudo haber sido un obstáculo o bien, una arteria de comunicación.

Es posible entonces que la cuenca haya sido una arteria de comunicación dado a que se ha identificado evidencia que permite reconocer una relación posiblemente comercial entre la población de la Cuenca El Paraíso y los habitantes de regiones como Chalchuapa y Santa Leticia, pues a pesar de mostrar similitudes como en la cerámica Izalco Usulután y en estructuras cívico-ceremoniales circulares, se considera que estas poblaciones mantienen las diferencias suficientes para considerar que fueron habitadas por poblaciones diferentes ya que la población de la Cuenca mantuvo una identidad cultural diferente a la de las regiones previamente mencionadas, especialmente durante el Preclásico Tardío.

Asimismo, es posible afirmar que dentro de la cuenca se encontraban diferencias en lo material y cultural pues como se ha mencionado previamente, esta región está compuesta por ciertos microambientes que han impulsado a autores como Fowler & Earnest (1983) a dividirla en diferentes zonas:

1. Canal del Lempa y de sus tributarios: El río Lempa ha sido importante para la subsistencia de la población aledaña al río desde tiempos prehispánicos por lo cual se discutirá sobre este tema más adelante.
2. Llanura del río Lempa y sus tributarios: a su vez dividida en micro zonas pantanosas y en un dique natural.
3. Terrazas del río con arena intercalada y rocas: Esto pudo haber afectado la mencionada variación en la tecnología lítica de la población de la Cuenca.

4. Tierras altas adyacentes a la Sierra Madre centroamericana y a volcán de Guazapa lo cual según Earnest (1976), pudo haber sido la única sección en la cual las divisiones de drenaje del río Lempa pudieron representar un obstáculo para la comunicación.

Además de ser geomorfológicamente compleja, esta región se caracteriza también por haber tenido un clima de bosque seco, matorral espinoso y sabana, lo que a su vez ha permitido una flora y fauna bastante diversa que proporcionaban una dieta que incluía animales como la codorniz, el tlacuache, el mono araña, el tepescuintle, la tortola, el mapache, etc. y plantas como calabaza, yuca, chile, maíz, jocote, aguacate, papaya, etc. (Fowler, 1976).

Ahora bien, tomar en cuenta elementos que relacionan al medio ambiente es importante para el estudio del ser humano y las dinámicas sociales de una época pues el comportamiento del ser humano tiende a estar determinado frecuentemente por su entorno y en el caso de la población prehispánica que habitó en la Cuenca El Paraíso, uno de los elementos importantes adicionales a la riqueza de microambientes que determinó el comportamiento de la población fue el Río Lempa (Morán & Ramos, 2012).

El Río Lempa

Según Hernández (2005), el Lempa es el río más largo de toda Centroamérica dado a que su cuenca abarca tres países: El Salvador, Guatemala y Honduras. Iniciando en Chiquimulas, Guatemala a una altura de 1,500 msnm, entrando a El Salvador al noreste de Chalatenango y desembocando en la planicie costera del Pacífico entre San Vicente y Usulután lo cual permite que tenga una extensión total de 17,790 km² divididos en 2,457 km² para Guatemala, 5,251 km² para Honduras y 10,082 km² para El Salvador, siendo así la extensión más grande perteneciente a territorio salvadoreño.

En adición a los elementos naturales ventajosos que permitía el río para con la población adyacente, esta región se encuentra aledaña a la Sierra Madre centroamericana por lo que los suelos de la región son bastante fértiles lo cual era vital para el desarrollo de la agricultura en tiempos prehispánicos y gracias a la cercanía del río, se contaba con un amplio abastecimiento de aves acuáticas y peces para su consumo además de actuar como una posible vía de transporte y comunicación (Fowler, 1976).

Debido a ello es posible interpretar que esta zona fue de gran ayuda para una población en vías de desarrollo agrícola como lo fue la población preclásica mesoamericana, esto puede verse evidenciado en los sitios arqueológicos pertenecientes a este periodo situados en la cuenca.

Sitios arqueológicos del Preclásico

Debido a su importancia a nivel centroamericano, el Río Lempa ha sido explotado por su riqueza natural no solo en tiempos prehispánicos sino también en la actualidad lo que conllevó a que entre 1973-1976 se construyera una presa hidroeléctrica en el área denominada actualmente como Cerrón Grande que comprende las "municipalidades de Suchitoto, Tejutla, El Paraíso, La Reina, Nueva Concepción, Santa Rita, Chalatenango, Azacualpa, San Francisco Lempa, San Luís del Carme, Potonico, Cinquera, Jutiapam San Rafael y el Paisnal, en los departamentos de Cuscatlán, Chalatenango, Cabañas y San Salvador." (Tecun, 2010).

Esto conllevó a que entre junio y agosto de 1974 y febrero y agosto de 1975 se ejecutara la primera temporada del Proyecto de Rescate Cerrón Grande cuyo propósito

fue mitigar la pérdida amenazante de los recursos arqueológicos existentes en el área (Fowler & Earnest, 1983).

Este proyecto se extendió desde 1974 hasta 1977 y permitió establecer un registro de diferentes sitios arqueológicos de los cuales Earnest (1976) dio a conocer seis: La Angostura, El Tamarindo, El Rosario, Las Guaras, El Perical y Rio Grande. Adicional a los mencionados sitios, es necesario agregar Los Flores y El Cocal pues estos dos últimos son sitios arqueológicos que con base a las fichas de registro del Departamento de Arqueología del Ministerio de Cultura, son sitios ubicados en la Cuenca El Paraíso pertenecientes al periodo Preclásico. A continuación se presenta información relacionada a estos y a otros sitios de la cuenca fechados para este periodo (Figura 1).

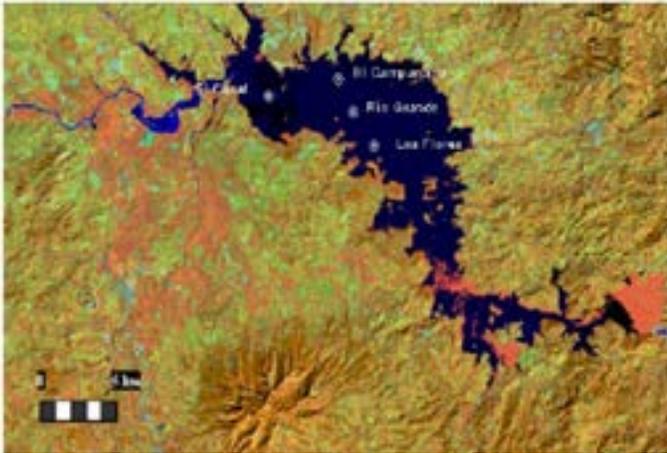


Figura 1: Sitios de la Cuenca El Paraíso del Preclásico afectados por la construcción del embalse Cerrón Grande. Tomado de Martínez & Arévalo, 2007.

- El Perical:

Sitio arqueológico ubicado a 300 metros aprox. del Rio Lempa cuya ocupación ocurrió en dos periodos, siendo la primera durante el Preclásico entre el 300 A.C. al 300 D.C. denominada esta ocupación como El Perical A y la segunda durante el Clásico Tardío la cual consiste en un montículo cuya ocupación es denominada como El Perical B. Sin embargo, tanto con base a la información obtenida por medio de la ficha de registro del sitio como por el artículo de Earnest en el que se plantea información referente a este sitio, no se brinda ninguna clase de interpretación del mismo por lo que el único referente para esto es la mención de fragmentos cerámicos y figurillas (Earnest, 1976).

No obstante, no se brinda una descripción de este material cerámico por lo que solo es posible plantear una posible riqueza ambiental de la zona que impulsaría una ocupación en los dos periodos mencionados en los cuales destacan elementos como la jerarquización y la agricultura por lo que es posible que esta área permitiera el desarrollo de las prácticas culturales ligadas a estos elementos.

Lo anterior puede ser respaldado por Fowler & Earnest (1983) al afirmar que durante el Preclásico la llanura fue principalmente el foco de los asentamientos debido a la posición ventajosa que representaba en relación a sus suelos ricos que permitían explotar la flora y fauna del río y en el caso de El Perical específicamente, este se sitúa en un área pantanosa. La importancia de este sitio recae en que parece ser el sitio en el que ha sido encontrada la cerámica más temprana de la Cuenca hasta el momento.

- El Cocal

A diferencia de El Perical, hasta el momento la única información referente al sitio ar-

queológico El Cocal se muestra en la ficha de registro del sitio que plantea como única construcción un horno subterráneo situado bajo una ceniza volcánica. Asimismo, se plantea un entierro y material como vasijas, metates, pitos y obsidiana encontradas en este sitio que según la mencionada ficha, abarcaba un área de dos manzanas, presentaba una elevación de 233 mt y se situaba en Suchitoto, Cabañas sobre la Troncal del Norte km. 45 a 1 km de la Hacienda El Cocal. Lamentablemente, parece ser que no hubieron investigaciones previas a la que permitió la elaboración de la ficha de registro y el sitio fue inundado para la primera etapa de construcción del embalse Cerrón Grande por lo que es improbable el obtener más información del sitio (Valle, 1976).

- **Rio Grande:**

Pertenciente a la denominada Fase Dulce Nombre del Periodo Preclásico Tardío propuesta por Fowler & Earnest (1983), el sitio Rio Grande se sitúa en la orilla sur del Rio Grande, a 2 km. del rio Lempa; dentro de las excavaciones realizadas en este sitio bajo el proyecto de rescate del Cerrón Grande, se lograron identificar una serie de caballones y surcos que indican una actividad agrícola. Asimismo, se encontraron cuatro tumbas: una cuyos restos pertenecían a un adolescente que se encontró acompañado por siete vasijas cerámicas, un entierro de un joven cuyos restos se encontraron acompañados por dos vasijas y 15 cuentas de jadeíta, los restos de dos individuos sin ofrenda aparente, acompañados solo por piedras ordinarias y un poco de barro quemado que rodeaba una de las calaveras.

- **Los Flores**

Este sitio es uno de los que ha sido mayor investigado dentro de la Cuenca El Paraíso; una de estas investigaciones es la realizada por Fowler en la cual se investigó una estructura redonda y grande con un sistema constructivo similar al del Montículo B-V-5 de Kaminaljuyú, Guatemala (Fowler & Earnest, 1983).

Debido a esto, Los Flores es considerado como un centro ceremonial-administrativo perteneciente al periodo Preclásico Tardío cuya importancia recae en presentar la estructura redonda más antigua en toda la región maya las cuales suelen ser raras en esta región. Al igual que Rio Grande, este sitio fue habitado durante el Preclásico Tardío pero la función entre ambos sitios era diferente dado a que en Rio Grande no se han encontrado estructuras hasta el momento pero por medio del material encontrado, se considera que Rio Grande haya sido una aldea que dependía administrativamente de Los Flores dado a que en Rio Grande se han encontrado solo los entierros mencionados previamente, el material asociado e indicadores de una agricultura intensiva (Fowler, 1976).

La importancia de este sitio recae también en que se considera que Los Flores y Rio Grande comercializara e cacao con el Valle de México durante el Preclásico Tardío, dando inicio así a este sistema de comercio entre ambas áreas de un producto que era de gran importancia para la economía mesoamericana (Fowler, 1976)

- **El Campanario:**

A diferencia de El Cocal y El Perical, no se encontró una ficha de registro de este sitio, dado a que a pesar de encontrarse dos fichas de registro que, corresponde a los nombres de El Campanario y Cerro el Campanario ninguno encaja en la limitada información que presentan Martínez & Arévalo (2007). A pesar de ello, es posible afirmar a

partir de lo planteado por estos autores, que El Campanario era un sitio correspondiente al periodo Preclásico, que se encontraba cercano a los sitios Rio Grande y Los Flores. A partir de esto es posible considerar la posibilidad de que El Campanario fuera parte de alguno de estos dos sitios al haber sido probablemente contemporáneos.

Earnest (1976), plantea que este sitio corresponde al Preclásico Superior (300 A.C.-300 D.C.) basándose en la presencia de cerámica con decoración batik correspondiente a este periodo.

Lamentablemente, la evidencia que se tiene sobre el estado de conservación de los sitios ubicados en esta área sugiere que es uno de los asentamientos dañados por la construcción de Cerrón Grande por lo que el recopilar más información de este sitio es improbable.

Consideraciones finales

La Cuenca El Paraíso ha sido un territorio ocupado desde el periodo preclásico mesoamericano debido a la riqueza ambiental que representaba esta área para la población prehispánica que iniciaba el desarrollo de la agricultura pues el Valle del Lempa era una zona fértil y codiciada para la población de este periodo lo cual explica que se situaran diferentes sitios arqueológicos en esta área.

A pesar de que la mayoría de la información referente a esta zona parte de las investigaciones de los años 70's, esta información ha permitido reconocer la importancia de esta área y la identificación de elementos socioculturales como la existencia de una estratificación social, el desarrollo de prácticas mortuorias lo cual a su vez implica una serie de creencias y tradiciones, la importancia de fuentes de agua para el Preclásico, el inicio de relaciones de comercio entre poblaciones del Valle del Lempa y el Valle de México y el inicio de una agricultura intensiva lo que más tarde impulsó el desarrollo tecnológico y cultural de la población mesoamericana.

Finalmente, se considera que para finales del Preclásico Tardío, esta zona fue deshabitada debido a una o varias erupciones volcánicas que provocaron la migración de la población hacia otras zonas mesoamericanas (Fowler, 1976).

Por otro lado, de acuerdo con un registro sobre sitios arqueológicos con campo de juego de pelota en El Salvador, realizado en 1991, por Wolfgang Haberland, de los 12 sitios identificados, al menos cuatro se sitúan en la Cuenca El Paraíso lo cual destaca pues en contraste a zonas arqueológicas más explotadas como Chalchuapa donde solo se ha identificado un campo de juego en Tazumal, parece ser que la zona con más estructuras del juego pertenecen a esta cuenca. Es importante reconocer que el juego de pelota es una práctica cultural que se extendió por toda Mesoamérica dentro de los principales periodos culturales de esta área y que su estudio ha revelado elementos que van desde la economía, religión, y política, entre otros, de la población practicante por lo que se denota una complejización socio cultural en los grupos que elaboraban estructuras destinadas a este juego (García, 2018).

Asimismo, la Cuenca El Paraíso es de gran importancia histórica a causa de la presencia de una estructura circular encontrada en Los Flores, pues este tipo de estructuras a nivel mesoamericano son escasas, por lo que se considera que el desarrollo de investigaciones en esta zona revelaría elementos socio culturales que nos permita conocer mejor nuestro pasado, teniendo en cuenta que la investigación arqueológica revela información no solo de nuestro pasado sino también de nuestro futuro, poblaciones actuales se verían beneficiadas por medio de estas investigaciones, teniendo en especial

consideración que esta zona se caracteriza por poseer una diversidad de ecosistemas que facilitan el desarrollo humano, por lo que gracias a este tipo de investigaciones se podrá revelar más sobre la actualidad y el futuro de nuestros pueblos.

A pesar de que construcciones recientes como la de la represa hidroeléctrica Cerrón Grande han provocado la pérdida irreparable de datos arqueológicos, aún es posible el desarrollo de investigaciones arqueológicas en algunas zonas de esta cuenca. Lo anterior se visibiliza en el registro realizado por Amador en 2009, donde logró identificar y documentar estructuras en sitios ubicados en la Cuenca; y es por medio de ello que será posible comprender mejor la dinámica sociocultural de la población que habitó esta área pues dentro de esta investigación se tomaron en cuenta los sitios que se considera que pertenece al Preclásico y se encuentra más información al respecto pero no se descarta la posibilidad de que se encuentren más sitios arqueológicos pertenecientes a este periodo en la Cuenca El Paraíso dado a que como se mencionó, en tiempos prehispánicos, esta área presentaba unas condiciones óptimas para el desarrollo humano de la época.

Referencias

- Earnest, H. (1976). Arqueología proyecto de rescate "Cerrón Grande" excavaciones-interpretaciones "Hacienda Santa Barbara". Colección antropología e historia N°7 administración del patrimonio cultural.
- Escalante Arce, P. (2006). Rio Lempa Caudal de Vida. Japon: FIDES & FUNDEMAS.
- Fowler, W. (1976). Arqueología proyecto de rescate "Cerrón Grande" excavaciones-interpretaciones "Hacienda Los Flores". Colección antropología e historia N° 6 administración del patrimonio cultural.
- Fowler, W., & Earnest, H. (1983). Patrones de asentamiento y prehistoria de la Cuenca del Paraíso de El Salvador. Pittsburg.
- García, K. (2018). El juego de pelota en El Salvador y su paisaje cultural: Breve acercamiento a su simbolismo y evolución. San Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador.
- Hernández, W. (2005). Nacimiento y Desarrollo de río Lempa. Servicio Nacional de Estudios Territoriales.
- Lowe, G. (1998). Mesoamerica olmeca: diez preguntas. Chiapas: Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamerica y el Estado de Chiapas-UNAM.
- Martínez, E., & Arévalo, F. (2007). Reconociendo la Cuenca del Paraíso: Realidad de los sitios arqueológicos inundados en la presa hidroeléctrica Cerrón Grande. XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 611-624.
- Monterroso, M. (1999). Esquema Croológico de Mesoamerica. Historia General de Guatemala, 125-137.
- Morán, M., & Ramos, M. (2012). Estructuras de planta circular prehispanicas en El Salvador. San Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador.
- Sodi, D. (1992). Las Grandes Culturas de Mesoamerica. Mexico, D.F.: Panorama Editorial, S.A. de C.V.
- Tecun. (2010). Hidroeléctrica Cerrón Grande San Salvador. Obtenido de <http://www.tecun.com/emdt/110228/CerronGrande.pdf>
- Valle, N. (1976). El Salvador Patente n° 21-11.

Entre espinas flores y palmas, el arte de la corta la flor de Corozo y Coyal de la Hermandad de Jesús Nazareno de Izalco

¹Miguel Ángel Najo Latin

mtd.hjni@gmail.com

²Francisco Enrique Santos Alvarenga

mtd.hjni@gmail.com

Resumen

El presente artículo es un capítulo del proyecto de investigación, Mitología, tradición y devoción de la Hermandad de Jesús Nazareno de Izalco, la cual fue abordada desde la antropología simbólica, religión y militante. La semana santa en Izalco es uno de los actos más apoteósicos en cuanto al sincretismo, el cual se esconde en cada uno de sus ritos, uno de los más importantes y desconocidos es la corta de la flor de corozo y coyol, que forma parte de un entretendido de obtención de símbolos que otorga al pueblo un sentido de apropiación y sus significados varían según la percepción de los devotos de Jesús Nazareno.

La corta de la flor demanda una gran agilidad debido a la cantidad de espinas que posee, al igual que los cojollos de los que se harán las cruces de los cristos, siendo la corta un acto ritual en cual el cortador pasa por un proceso de sacrificio para la obtención y entrega de la flor que permite a la divinidad caracterizarse y complacerse por su olor y su función de canje. Actualmente no hay registro de estas prácticas, por tanto, la difusión de este acto ritual es importante para descubrir en este proceso como la humanidad se adentra en la divinidad a través de estos ritos que requieren sacrificio y entrega. La metodología en la cual se apoyó el estudio fue cualitativa-etnográfica, en la cual se aplicaron técnicas como entrevistas, historias de vida, entre otras, que permitieron el desarrollo de la investigación.

Palabras claves: Corozo, Coyol, Izalco, Hermandad, Etnografía.

Abstract

This article is a chapter of the research project, Mythology, tradition and devotion of the Brotherhood of Jesus Nazareno de Izalco, which was addressed from symbolic anthropology, religion and militant. Holy week in Izalco is one of the most apotheosis acts in terms of syncretism, which is the answer in each of its rites, one of the most important and unknown is the short of the corozo flower and the coyol, which forms part of an interwoven of obtaining the symbols that give the people a sense of appropriation and its meanings in the perception of the devotees of Jesus Nazareno

The cut of the flower demands a great agility due to the amount of thorns that it possesses, as well as the cojollos of which the crosses of the christs will be made, being the cut a ritual act in which the cutter goes through a process of sacrifice for the obtaining

¹Estudiante investigador de la Licenciatura en Antropología

²Estudiante investigador de la Licenciatura en Antropología

and delivery of the flower that allows the divinity to be characterized and pleased by its smell and exchange function. Currently there is no record of these practices, therefore, the dissemination of this ritual act is important to discover in this process how humanity delves into the divinity through these rites that require sacrifice and surrender. The methodology in which the study was supported was qualitative-ethnographic, in which techniques such as interviews, life histories, among others, were applied that allowed the development of the research.

Keywords: Corozo, Coyol, Izalco, Brotherhood, Ethnography

Introducción

El desarrollo de este artículo nace a través de la investigación endo-etnográfica Mitología, tradición y devoción de la Hermandad de Jesús Nazareno de Izalco, cuyo objetivo es poder registrar y analizar diversas prácticas que giran en torno a dicha hermandad, uno de los actos más importantes es la corta de la flor de Corozo y Coyol, dicho acto a pesar de ser tan importante es poco conocido y que forma parte de un gran entretrejo de símbolos que otorga a la población un sentido de apropiación y por medio de ello los significados varían según la percepción individual de los devotos de Jesús Nazareno, siendo estos puntos los cuales se desarrollaran dentro del presente artículo

Entretrejo Simbólico

Las expresiones culturales dependen de la figuración o construcción de algo material que permita ser el vaso conductor de la devoción y de la cultura en general, por tanto, la devoción de Jesús Nazareno es lo que es debido a la existencia de la imagen ya mencionada, sin este físicamente no tendría ningún sentido todo el bagaje cultural que gira al derredor de este, el símbolo es el elemento que acoge y figura al significado.

Según Geertz (2003):

La Cultura es publica porque la significación lo es, uno puede hacer una guiñada (o fingir burlescamente una guiñada) sin conocer lo que ella significa o sin saber cómo contraer físicamente el parpado... la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecida en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a esta. (pag.26)

La cultura es en general un bagaje compartido de símbolos y significaciones que suele ser cargada con una cantidad de complejidad en la que a la vez se convierte en un mundo intrínseco pues solo adentrándose a la comunidad, redescubrirse dentro de la comunidad, Jesús Nazareno solo puede entenderse la devoción a este por medio de la cotidianidad de los devotos y su relación que se tiene con lo divino, creando lazos de cohesión entre lo divino, lo familiar y lo cotidiano.

Geertz (2003):

Los estados de ánimos que provocan los símbolos sagrados, en diferentes épocas y en diferentes lugares, van desde el entusiasmo a la melancolía, desde la confianza en uno mismo al autoconocimiento, desde una corregida y alegre ligereza a una blanca indiferencia, para no hablar del poder erótico de muchos mitos y ritos del mundo. (pag.94)

Jesús Nazareno es la imagen que evoca miles de manifestaciones de fe mezclado con lo natural que permite descubrir dentro de los izalqueños una parte cognitiva heredada por medio de la tradición oral sobre dicha imagen y que esto es custodiado por la Hermandad de Jesús Nazareno (HJN), el simple hecho de hablar del genera una emotivi-

dad que despierta los más sinceros sentimientos hacia él y que contrasta con su carácter y convivencia cotidiana con la comunidad en general.

Según Diego Duran (2015). Comenta:

Los aromas de ciertas plantas y flores que servían como adorno o fungían como ofrenda contribuían al entorno oloroso de cada fiesta: las especies variaban para reflejar las preferencias de las divinidades, por ciertos perfumes y para subrayar el contraste entre la temporada de lluvias y las secas...

El fraile Diego Duran describe un ritual de sahumero en la sociedad náhuatl cuyo objetivo era invocar a las nubes. Cualquiera que hay sido el fin perseguido por los dones odoríferos, venerar, pedir, agradecer, no cabe duda de que la intención era complacer a las divinidades con aromas que resultaban provechosos, pero también deleitoso. La flor de Corozo y Coyol cumplen una función aromatizante en los ritos de semana santa en el municipio de Izalco, adquiriendo esta una gran relevancia dentro de HJN y sobre todo a la imagen de Jesús Nazareno, pues según la población es el aroma de Jesús, si no hay flor no hay vela, por tanto el carácter de la flor como signo se agrega al plano divino en el que es la flor misma donde Jesús descanso y anduvo entre las espinas escondido, por tanto su agregación a los actos devocionales permite no solo a los cortadores de la flor, sino también a la población sentir las fragancias de la fe; además de el aroma que se ofrece a Jesús, también la flor adquiere un valor de canje por tanto posee una dualidad de significados para la comunidad, siendo así como la flor misma su utilidad forma parte del plano místico izalqueño.

Método

La metodología implementada en esta investigación es el endo y etnográfico, debido a las cualidades de los investigadores. La técnica que se utilizó en la investigación fue la entrevista semi-estructurada y las historias de la vida, los cuales permitieron la mayor cantidad de recolección de información debido a que las entrevistas semi estructuradas y las historias de vida, permitió que los entrevistados pudieran expresarse libremente a partir de estar Rapport con el entrevistado, cabe destacar que uno de los investigadores, permitiendo así la apertura y confianza con los informantes claves, más sin embargo hubieron algunos que se abstuvieron de participar..El método implementado en la investigación fue inductivo, debido que no se llevó un registro durante el proceso de que la HJN era una cofradía, por tanto se ha realizado un esfuerzo para la recolección de tradición oral y con ello crear una idea sobre el pasado histórico, reflejándolo así en esta investigación, a través de la recolección de fotografías suministrados por los informantes y la toma de fotografía documental, haciendo así que la tradición oral pudiera reflejarse por medio de estas.

Resultados de la investigación.

La leyenda

Cristina Vázquez (2018), comenta:

“Esa flor tiene su misterio, porque es donde anduvo él en su infancia, se anduvo escondiendo en medio de esos espineros, por los judíos, va, pero como le repito, él no es que no se pudiera defender, pero como él tenía que enseñarnos a sufrir”

La flor de Corozo y Coyol adquiere un carácter simbólico en los ritos de semana santa, aunque su historia se ha perdido en el tiempo y debido a ello surgen inquietudes sobre su participación dentro de los ritos procesionales y de velación dentro de la HJN, una de las personas que han expuesto ideas sobre el posible origen de esta mítica planta es Edgar Avelar (2018) en su sitio web www.izalcopiadoso.net en el cual hace referencia sobre esta planta y el la relaciona con los tzutujiles, zotoniles o tz'utujiles, uno de los pueblos ubicados hacia el Sur del Lago Atitlán, Avelar hace referencia hacia un leyenda de este grupo étnico la cual es el MaNawal JesuKrista el cual estaba huyendo de unos enemigos después de haber caminado toda la noche, se encontraba en medio del bosque desesperado y cansado; se detuvo en un "punto sagrado", donde había un árbol de palma de corozo.

Avelar comenta:

Le habló al árbol diciéndole: "árbol de corozo, flores de corozo: estoy perdido, estoy cansado; he venido a descansar a tus ramas, a tus brazos; el enemigo está tras de mí, pronto me alcanzarán, pronto me capturarán y me matarán, ya me llegará mi tiempo. Corozo, flores, háganme un favor... proporciónenme un lugar para descansar entre sus ramas, abrásenme un tiempo entre sus brazos, dulce agua, quita la sed de mi boca, quita el polvo de mi cara y de mis pies".

Entonces, el árbol de corozo le habló a MaNawal JesuKrista' diciéndole:

"¿Quién te matará mientras yo sea tu trono? Descansa en mis ramas, descansa en mis brazos, deja que el enemigo no te vea mientras yo pueda darte una sagrada protección".

Ante esto, narra la historia que MaNawal JesuKrista' le respondió:

"De ahora en adelante, tú vas a ser "la flor más sagrada de las costumbres de mi gente". Tu blancura, será una señal de pureza, tu dulce olor será un recuerdo de mi paso por acá". Entonces MaNawal JesuKrista' se subió al árbol de palma de corozo, se sentó entre sus ramas y descansó.

Como se observa en dicho texto Avelar plantea que la utilización de dicha planta bien podría ser de un origen mítico y que su origen podría provenir del MaNawal JesusKrista, nuevamente dicho autor menciona:

Debido a este último dato, es que se ha llegado a teorizar que efectivamente, esa es la correcta interpretación que los Izalqueños debemos dar a la Centenaria Procesión de los Cristos, donde la Comunidad Indígena, representado a sus Cofradías respectivas, nos muestran las imágenes ¿de Cristo? Sacrificadas en Cruces foliares, adornadas nada más ni nada menos, que con flores de coyol y corozo. Teorización digna de tomarse a consideración.

La teoría que plantea Avelar consiste precisamente en que las flores de coyol y corozo son utilizadas debido a la leyenda de los tzutujiles y posiblemente a partir de esa leyenda el corozo y coyol se utiliza también para representar ese pasaje en las procesiones de los cristos. Otro autor que escribe sobre este tema es Carlos Leiva (2007) en el libro "El Rostro del Sincretismo" este investigador plantea la misma idea que Avelar, basándose este último en las investigaciones que Leiva había expuesto con anterioridad Leiva comenta.

La flor de corozo debió simbolizar para los viejos nahuas lo que significa todavía para los tz'utujiles "la más femenina en todas las vírgenes munil" es decir "esclava" de ca-

rácter tributario ¿Será que la entrega que hace de Cristo de sí mismo, o su sacrificio fue considerada una cuestión puramente pasiva dentro del pensamiento sincrético de las etnias mesoamericanas?

En ese sentido, el Corozo y el Coyol, palmeras de la costa entre Tehuantepec y Mizata en El Salvador, sólo refrendan la idea del sacrificio martirial de Cristo. Pues, mientras en la tradición t'zutuhil de los atitecos es capturado "mientras se esconde en su árbol de corozo o, como dicen algunos, una flor de corozo", entre los Izalcos de Ataco, es capturado tras ser delatado por los gritos de un perico, que denuncia su escondite en una de las palmeras más altas del corozal; pudiéndosele suponer ser crucificado después, sobre cualquiera de las que allí había. Nuevamente aparece este elemento de relacionar la parte mitológica de los t'zutuhiles con el corozo este caso, resulta interesante dicha relación ya que en parte se comparten ciertos elementos en Izalco más, sin embargo, se debe de indagar más sobre dicho tema ya que hasta el momento solamente Leiva y Avelar han presentado estos aspectos que llevan una similitud y es necesario indagar en la tradición

El arte de cortar de la flor

En cuanto a la flor, existen dos variedades el Corozo y el Coyol; la palma de Coyol, es una palmera cargada de espinas desde el tronco, hasta las palmas, incluso la flor misma está cargada de espinas muy finas que según algunos informantes son difíciles de sacar si una llega a meterse en la mano, ya que son muy finas y se cree que las espinas caminan dentro del cuerpo y llegan al corazón. El Corozo es una palmera que no posee espinas y por tanto es más accesible la corta de esta, además que la pacaya de esta es de mayor tamaño que la del Coyol, en ambos casos se emplea la misma técnica en cuando a la corta de la flor.

La documentación de la corta de la flor de Coyol y Corozo surge gracias a la invitación del presidente de la HJN y es así como se conoce es arduo proceso que lleva la corta de dichas flores. A las 6:00 de la mañana del jueves de dolores del presente año, se reúnen a las afueras del templo algunos miembros de la hermandad y otros que no lo son, pero llegan a apoyar durante dicha actividad, ellos serán encargados de realizar la corta de las palmas y flores. La corta de las flores se realiza en el municipio de Santa Isabel Ishuatan, durante un viaje de aproximadamente una hora se llega a una zona a la orilla de la carretera y en un terreno laderoso se encuentran las flores de Corozo, se ingresa por medio de veredas, las cuales son muy boscosas y empedradas, a esto se le suma que hay mucho arbusto de Ishcanal el cual es muy abundante en la zona.

Al llegar en lo más alto de las laderas se encuentran las palmeras de Coyol las cuales son muy abundantes, los cortadores se dividen en grupos, los que cortarán la flor y los otros que sostendrán al cortador. Para obtener la flor se tiene que trepar sobre la palmera de Coyol la cual está completamente cubierta de espinas, y estas poseen un gran tamaño el cual puede llegar a medir 15cm de largo o más, para ello es necesario usar un calzado adecuado para realizar tal actividad. Un dato importante a mencionar es, que la corta de las flores conlleva un enorme riesgo ya que la vida del cortador depende de tres miembros que lo sostienen por medio de un lazo, a eso se le agrega las espinas de la palma, en la punta de estas, se encuentran panales de abejas o avispas y en algunas ocasiones serpientes, es por esto por lo que los cortadores llevan también un bote de baigón para estos casos.

El proceso de la corta parece sencillo, pero es complejo y arriesgado, al inicio la persona que realizara la corta de la flor lanza un plomo el cual es un lazo delgado, en su punta lleva un pequeño cubo de plomo y lleva amarrado el lazo que usara el cortador, este se lanza a manera que este caiga al otro lado de la palmera, pero debe de caer en la copa de esta, justo a la mitad. Después de eso el cortador procede a amarrarse un lazo a la altura de la cintura y este es jalado por tres hombres, luego de ello poco a poco el cortado va subiendo mientras los otros tres lo van jalando por medio del lazo hasta que el cortador llegue a la punta de la palma.



Ilustración. Secuencia fotografía en el que se muestra el proceso para la corta de la flor de coyol, de izq. a derc. cortador lanzando la plomada sobre la copa de la palmera, luego procede a amarrar los lazos que le permitirán subir, luego procede a subir caminado sobre el tronco de la palmera, cortadores jalando el lazo que empuja al cortador para que pueda ascender hacia donde se encuentra la flor. Fotografía cortesía

Don Manuel Purito Latin (2018) comenta:

Cuando nosotros ya estábamos aquí íbamos a corar la flor por Caluco, antes habían bastantes (...) Lito Calzadilla el papá tenía una carreta, él la llevaba hay y otro señor llevaba un caballo, ahí poníamos las pacayas y los cojollos de las palmas y las flore, yo no me subía como eran bajitos los palos, con un vara jalábamos y caían como solo con un cuchillo o con el corvo, cortaba cian no andaban trepando como los palos bajitos no es como hoy les cuesta, bien bajos los palos

La flor de Coyol suele ser formada por granitos que revientan en diminutas flores, en cambio el Corozo es una flor a manera de pétalos y que es la que más olor produce, dicha la flor es la que más crece dentro de la pacaya; cuando los cortadores se encuentran arriba de las palmeras cortan las pacayas de dichas flores las cuales se encuentran cubiertas de espinas y otro miembro que acompaña se encarga de raspar dichas pacayas con un machete para eliminar las espinas. Después de haber realizado las cortas de las pacayas en el transcurso de la mañana se procede a llevarlas al camión donde además se llevan palmas las cuales serán utilizadas para elaborar los cruces con las cuales se adornarán los cristos el jueves santo. El segundo lugar donde se llega es un terreno en la altura del municipio donde se encuentran las palmeras de corozo están son más fáciles en cuanto a la bajada de las pacayas ya que estas no poseen espinas nuevamente se repite el mismo proceso mencionado anteriormente.

Para finalizar la faena se reúnen los cortadores y por un pequeño comité que se ha organizado por parte de la hermandad se les reparte a todos unos almuerzos el cual es una sopa de res, luego de ser cortada la flor y transportada hábilmente hacia el camión

que procederá a entregar al templo de Jesús Nazareno todo el material obtenido, entre flores y palmas; dichas flores tendrán la función de un elemento de canje en el que durante la vela de Jesús Nazareno el Lunes Santo y en las demás velas, las personas al entregar su ofrenda, se le hace entrega por medio del encargado de cuidar a Jesús una flor ya sea de coyol y de corozo, como indicador de su aporte a la Hermandad. Por último, algunas pacayas y palmas se reparten a algunos representantes de las distintas cofradías para que sean utilizadas para adornar a los cristos en la procesión de jueves santo

Dicha flor es portada a la vista pública y que la hace acreedora de una porción de Chilate y Dulce, además de sentirse satisfecho de haber aportado para la realización de la fiesta de Jesús, luego esa flor no debe votarse ya que esta bendecida por Jesús Nazareno. Como se muestra dicha flor cumple una función muy importante dentro de los rituales de semana santa y dicha flor adquiere también un aspecto mítico pues existe mucho misterio del porque se elige precisamente esta flor como un símbolo de una tradición dentro del pueblo de Izalco.

La vela de Jesús.

Las velas son una acción que tiende a variar en significados, según la situación en el que se esté utilizando el concepto pues velas de Jesús son una variante de velas de difunto, pues las velas de Jesús se rigen en velar a Jesús Nazareno que se encuentra en una casa representando un pasaje bíblico y que a la vez se reparte chilate y dulce; las velas de difunto son otro aspecto, pues se está velado a una persona difunta por medio de la familia doliente; en este caso nos dirigimos propiamente a las velas de Jesús Nazareno.

Delfina Latin (2018), comenta:

Yo pienso que las velas son los lugares donde Jesús anduvo, verdad, yo así lo pienso que eso representa, los lugares que el anduvo predicando, mire cuando milagros hizo el, vaya y acuérdesse cuando le dijo a zaqueo el que era recaudador de impuestos, entonces el señor le dice: hoy cenare en tu casa, por eso dice el: el que habrá la puerta, entrare, yo cenare con él y el conmigo.



Ilustración 2: Altar de velación de Jesús Nazareno, acompañas

Delfina Latin, propone que las velas en si son un momento en el que Jesús entra a la casa de los que le abren la puerta los cuales son los oferentes que solicitaron su llegada y que estos gozaran de la visita de la imagen, que estará con la familia en un momento intimo en el que la casa del oferente se vuelve el lugar donde se encuentra el altar un Sacto Sanctórum, donde se posara la divinidad misma. A partir de las cinco de la mañana se abren las puertas del templo y las personas empiezan a llegar desde tempranas horas, durante la mañana, tarde y noche, la persona llegan a visitar la imagen del Nazareno, en su mayoría se acercan a apreciar el altar y dan su ofrenda, después de este acto dos miembros de la hermandad proceden a hacerle entrega de una flor de coyol o de corozo en señal de agradecimiento de la ofrenda que ha realizado, posteriormente pasan a degustar el tradicional chilate con el dulce (este puede ser de papaya, mango, jocote, plátano, chilacayote).

Las Crucitas

Las crucitas, son elaboradas de palma de Coyol o de Corozo, en la cual se entrelazan las palmas formando una cruz, dicha cruz es utilizada principalmente como un contra o defensor de vientos malos encargados de destruir tanto la casa como la siembra, la crucita de palma suele ser bendecida el domingo de ramos o al igual puede ser de las crucitas que portan los cristos. El domingo de ramos es el día que da apertura al inicio de la semana santa, siendo este uno de los días más esperados por la comunidad en general por la obtención de las palmas bendecida que entorno a ella gira un enorme significado ritual adquirido no solo socialmente sino por la condición de elemento o signo bendecido por la divinidad.

Las parroquias de Dolores y Asunción de Izalco, se reúnen en puntos estratégicos o significativos para la comunidad, en el caso de Dolores, la procesión parte del templo de Jesús Nazareno y Asunción, de la ermita de la Virgen de los Remedios, antes de salir, el párroco lee un texto bíblico, narrando el pasaje de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén para luego bendecir con agua bendita, los ramos de palma de coyol el cual algunos son comercializados por vendedoras las cuales demuestran su ingenio, tejiendo la palma, en otros casos es la misma parroquia la que suministra los ramos o particularmente las cofradías son las que proporcionan cruces de palma previamente bendecidas por la imagen titular y el agua bendita.



Ilustración 3: Crucitas de Palma,
Fotografía Cortesía: Cofradía de las
Mirillitas.

Emma Torres (2018):

El Domingo es la bendición de las palmas, cuando estaba mi papá (Don Carlos Diaz, Mayordomo de San Sebastián) íbamos a bendecir las palmas, hacia el manajo de Crucitas, las íbamos a bendecir y le dábamos a la gente (departe de la cofradía de San Sebastián) después de la misa se regalaba, ni nos alcanzaban.

Dicha actividad en el que las cofradías obsequiaban cruces de palmas de coyol ya no es tan común, más sin embargo hay algunas que aún mantienen la costumbre de obsequiarlas ya que dichas cruces son utilizabas para la protección de los huracanes

Juana Moran (2018), Comenta:

Pues uno que cree en las cosas de Jesús y en las palmitas que dicen que cuando vienen las tormentas, se ponen, nosotros siempre ponemos en la puerta, porque cuando dicen que vienen las tormentas bien fuertes, hay que tener sus crucitas de las palmitas bendecidas de Jesús, Carlos (QDDG), también cuando hacia él iba a poner en las milpas, como el hacía milpa, cuando venían las grandes tormentas no le votaba los elotes de la milpa.

Estas cruces son elaboradas con antelación, aproximadamente 4 días antes del jueves santo en el caso de la procesión de los cristos y 4 días antes para compartir el domingo de ramos, es común, que durante la procesión de los Cristos los cofrades, lleven manojos de cruces, para obsequiar a quien los pida, en otros casos los fieles toman directamente del cristo una de las cruces debido al pensamiento en que al tener contacto con la divinidad lo material toma parte de esa divinidad, por tanto son las cruces más preciadas.

Incienso y palmas, la vela de los cristos

Se aproxima la noche del Miércoles Santo y una de los momentos más significativos y místicos de la comunidad indígena inicia; la vela de los cristos es uno de los momentos en el que las cofradías que poseen un cristo, se sobrecogen a contemplar al cristo, que será posesionado el jueves santo.

El mayordomo escoge el lugar en el que será puesto un petate, luego en cada punta del petate, puesto en el suelo de tierra, luego se coloca en cada esquina del petate 4 cabos de velas encendidas, las casas suelen poseer un aire de misticismo ayudando la oscuridad que rodean la cofradías, se acuesta al cristo sobre el petate, el mayordomo o mayordoma coloca la cincha y el paño de pudor del cristo, para luego incensar al cristo con un incensario de barro y en algunos casos se realiza el rezo de un rosario, luego se procede a la repartición el pan de bollo acompañado por una taza de chocolate, ya que es una de las prácticas culturales que han caído en desuso, pues se dice que cada miércoles santo las personas iban a bañarse a Atecozotl, para no bañarse hasta cantar gloria y en al retorno, en las casas se elaboraba chocolate para que al pasar las personas que venían de bañarse, se le obsequiaba.



Gráfico |Etapas rituales de los cristos de las cofradías de Itzamal

No se suele decir mucho ya que se mantiene un ambiente de luto, pues es Jesús mismo en que se encuentra acostado en el petate esperando que le llegue su hora para sufrir; los ritos en el que el cristo de cada cofradía es protagonista puede identificarse a partir de la teoría del rito de paso en el que según Van Gennep (2008), propone 3 etapas en los ritos de paso, rito de separación rito de margen y rito de agregación, ya que la función del cristo es puramente ritual girando alrededor de la semana santa, luego cumplida la misión del cristo es de nuevo guardado, hasta el siguiente año.

La etapa estática del cristo se entiende como, el

tiempo en el que se encuentra resguardado dentro de la cofradía y que solo se encuentra en exposición, para el culto privado; el rito de separación, es el instante en el que el cristo inicia su etapa ritual, en el que deja de estar guardado y se acopla al momento de la velación, separándose de su función de devoción privada a una función plenamente pública; el rito de margen es el momento en el que el cristo es levantado del petate y sale siendo cargado por el encargado de su protección, para ser participe dentro de la procesión de los cristos, siendo uno de los protagonistas de dicha procesión y que durante el recorrido, los devotos demuestran diversas expresiones de fe en cuanto a la cercanía y a la obtención de signos (palmas en cruz) que el cristo porta; El rito de agregación inicia a partir de la culminación de la procesión, retornando de nuevo hacia la cofradía a la que pertenece, dejando así su etapa pública.



Ilustración 4: Roberto Noyola, conocido como el pitero, entonando los sones de la pasión, legado cultural de los Señores antiguos. Fotografía Cortesía Miguel Najo.

El timbre del tiempo, incienso y silencio
El día jueves se lleva a cabo la centenaria procesión de los cristos en la HJN, la cual es la más importante para la hermandad, los jefes de Incensores preparan los incensarios para que sean utilizados en la procesión de la tarde, el anda del Nazareno está adornada con el jardín correspondiente, las demás imágenes visten también tienen sus adornadas y todos portan nuevas túnicas como es tradición de cada año.

En el transcurso de la mañana las cofradías hacen los preparativos para poder llevar los cristos, para el caso de la investigación se tuvo la oportunidad de estar presente a la hora en que el cristo de la cofradía de Belén es levantado de su petate y se le encarga a Don Dulio que tendrá el compromiso de llevarlo durante la procesión y en cual cae la responsabilidad del cristo. Mientras tanto en el templo aproximadamente a las 12:20pm empiezan a acercarse los socios y aprecian la imagen del Nazareno, su jardín natural, a los costados del templo los jefes de car-

gadores, cargadoras, Incensores, san Juan anuncia que deben de ir a retirar las insignias, una tarima se encuentra a una esquina del templo y fotógrafos tanto locales como extranjeros empiezan a llegar. En la cofradía de Belén se reparte pescado envuelto en huevo con arroz y tortilla para la hora del almuerzo, el cristo de la cofradía se levanta a la 1:00pm, es el segundo mayordomo Antonio Texin quien lo levanta y se lo entrega Obdulio Zaña (Don Dulio) luego procede a incensarearlos a ambos, se le coloca una toalla blanca la cual cubre desde la cintura hasta media pierna de la imagen del cristo, y se coloca también una cincha la cual ayudará a llevar con más facilidad el cristo. Son la 1:15pm, en el templo ya repunta el primer cristo, cargado en los hombros de un cofrade y una gran cantidad de socios se aglomeran dentro y fuera del templo, una

gran cantidad de personas llegan, la tarima esta lista y un socio directivo repite consecutivamente que se busquen los ternos correspondientes, una cargadora se coloca una medalla de la virgen maría e informa a otra cargadora donde es el lugar donde tiene que ir a retirarla, los colores morado y blanco se combinan en un grandioso desorden. A esa misma hora Don Dulio sale de la casa de la mayordoma Cristina Vásquez llevando el cristo a hombros, y se toma el tiempo de una foto para el recuerdo, junto con otros cofrades, mientras se lleva en camino al cristo a lo lejos se observan dos cristos más, y otros cofrades quienes van de camino al templo, al llegar se observa una gran aglomeración de personas y una gran alfombra cubre la cuadra enfrente del templo, los fotógrafos y medios de comunicación están en sus puestos esperando que dé inicio la procesión.

Los socios que van llegando se revisten, pero antes de eso van a tocar la túnica de la imagen del Nazareno y persignan, pasan a recoger rápidamente las insignias de sus ternos y empiezan a buscar cual es el lado correspondiente de su palanca. Son las 2:15pm y las vallas están formadas, aún faltan miembros, pero cada más y más obliga a las personas a permanecer en un solo lugar, en la cuadra frente al templo se puede observarlos 12 cristo divididos de 6 y 6 en cada lado de la cuadra, las personas cubren las aceras de la cuadra, y ahora es difícil el caminar dentro de dicha cuadra. El reloj marca las 2:20pm y la valla cubre dos largas cuadras debido a la cantidad de miembros de la hermandad.

Adentro del templo los ternos esperan la orden del jefe de tiempo para dar inicio a la procesión, cada cargador está ubicado en su respectiva palanca correspondiente, los niños Incensores esperan ansiosamente el momento para empezar a incensarear y una cara de nerviosismo por parte de algún de ellos ya para algunos es su primer año en participar en dicha procesión. El jefe da la orden que empujen el anda del Nazareno ya que el templo al igual del caso de Dolores tiene una puerta muy pequeña, el anda está afuera y el jefe da el aviso, a las 2:30pm suena el timbre del tiempo, un timbre largo que le logra escuchar, la imagen acapara las miradas, un silencio total se puede apreciar al mismo momento, la banda toca la misma marcha de todos los años, se observa además que el párroco de la iglesia Asunción viene cargando junto con los demás cargadores

Al igual que los dos días anteriores se hace un minuto de silencio, y todos los socios se arrodillan, en este minuto de silencio se pide por los socios fallecidos, la violencia del país, y se recuerda el sacrificio de Jesús, para finalizar se reza un dios te salve, y un padre nuestro, el sonido del pito y el tambor empieza a sonar, estos sonidos anuncian que la procesión se acerca, así da inicio la Procesión de los Cristos la cual recorrerá las calles principales de Izalco, entre otras. Esta procesión tiene una duración de 17 horas continuas, haciendo parada únicamente en la iglesia Dolores a las 6:00pm.

El anda es llevada a hombros sin ninguna ayuda de alguno otro instrumento de apoyo como algunas hermandades fuera del municipio, dicha anda se bajará al suelo únicamente en iglesia Dolores o a menos que el motor necesite recargar gasolina, en algunos casos esta se baja para arreglar alguna parte de jardín, luces palio que necesite acomodo, y por ultimo esta será bajada en caso de lluvia para bajar un protector que lleva arriba del palio, y así la imagen y la cruz no pueda mojarse. La procesión es acompañada por los 12 cristos de las 12 cofradías mayores, conocidas por algunas



Ilustración 4 (de Izq. a Dere.) Damián Torres y Jairo Domínguez. Niños Celadores de Jesús a los pies del Cristo de San Sebastián, cuya abuela es la Mayordoma, destáquese el Cristo adornado de flor y cruces de palma. Fotografía cortesía: Miguel Najo

personas como mesas altares, para que tanto, cofrades, miembros de la banda y socios puedan resistir tantas horas, se recurre a los descansos, la procesión estará organizada de la siguiente manera, primero irán los 12 cristos, detrás de ellos ira la imagen de San Nicolás, a unos metros irán miembros de la directiva con el estandarte, insignia y cristo procesional luego le sigue el pito y tambor, posteriormente, le siguen las imágenes de Jesús de Nazareno, Virgen María, San Juan, María Magdalena y Verónica (únicamente acompaña día jueves santo) , las vallas irán ordenas por Incensores, cargadores de san juan, cargadores de Jesús y cargadoras de María. La procesión hace su parada en iglesia Dolores donde estará unos minutos y posteriormente seguirá toda la noche hasta finalizar el día siguiente.

Discusión:

La función de la flor de Coyol adquiere una funcionalidad a partir del momento en el que se introduce la flor como aroma de la divini-

dad y como símbolo de canje; el aroma de la flor de coyol es muy peculiar, agradable y que por medio de él la divinidad, Jesús Nazareno mismo se gloria tal como en Mesoamérica se venía haciendo durante sus etapas culturales y que en la actualidad se mantienen vivas por el llamado sincretismo en el que se fusiona lo mesoamericano con lo occidental, más sin embargo a partir de un símbolo autóctono como la flor es un elemento que entremezcla una gran cantidad de significados.

La flor como elemento de canje es una funcionalidad publica en el que a los feligreses que, durante las velas de Jesús en la etapa de cuaresma y el lunes santo, entregan frente al altar de velación, su ofrenda, la cual se destinara a la realización de las actividades que como Hermandad se tienen a partir del inicio de la semana santa. A dichos feligreses se les entrega una flor de corozo o coyol, como símbolo de su colaboración y que por tanto por su condición de colaboradores reflejados a través del símbolo de la flor se canjea por chilate y fruta en dulce. Por tanto, la utilidad de la flor es un el elemento cohesionador entre el degustar su aroma y lo que con ella como símbolo se obtiene una cantidad de beneficio que favorecerán a la iniciativa de ayuda a la Hermandad y sobre todo a Jesús mismo que se encuentra en su altar. La flor no es lo único que se utiliza de las palmas de coyol y de corozo, sino también sus palmas o cojollos ya que con ellos se crea al igual un gran tejido de símbolos en la comunidad que se entremezclan entre los sentidos y la confianza en dichos símbolos dados por la divinidad para su uso en cuanto a su protección como lo es las cruces de la palma de coyol en los huracanes, como la flor que sirve a la divinidad misma dotándolo de fragancias.

Conclusión:

La flor de corozo y coyol son un símbolo cargados de significados a partir de su utilidad dentro de las actividades mágico religiosas que permiten así expresar y contribuir a la humanidad de Jesús Nazareno, que siente y expresa su agrado por medio de sus facciones, el entretejido simbólico que rodea la flor y su palma da así un conglomerado de símbolos y significados que se derivan a través de estos símbolos primarios, como es el caso de la palma de corozo, que se utiliza para los ramos de domingo de ramos y las cruces de los cristos, al igual la flor como aromatizante de la tradición y como elemento de canje en la cocina de la hermandad.

El arte de la obtención de la flor es un ritual en el que el mismo cortador se sumerge dentro del ritual en el que el sacrificio, las heridas, la habilidad, permite al cortador llegar al elemento simbólico que permite la conexión entre el pasado y el presente, que además es un elemento infalible, pues es la misma divinidad y las leyes del costumbre las que exigen su presencia; las características de las palmeras son un símbolo vivo del martirio y del autosacrificio por la obtención de dicho símbolos ya que por las cualidades de su inaccesibilidad y la gran cantidad de espinas, no solo de la palmera misma, sino la cantidad de árboles con espinas rodeándolas, por tanto la función de autoinmolación espiritual del cortador es una actividad que a la vez conlleva una responsabilidad no solo con el mismo, pues debido a la altura de la palma puede caer y morir, sino también a la gran estructura social que espera las pacayas de flores para un año más cumplir con la divinidad.

Los símbolos como pasionales en los que demandan sacrificio, son utilizados por la comunidad como elementos de protección ya que por el sacrificio de su obtención adquieren gracias otorgado por la divinidad y que por tanto adquiere significados según la utilidad que se le otorga al elemento que lo simboliza, por tanto la flor de coyol y todo su bagaje de expresiones culturales, divinas y pasionales que demanda su obtención es un elemento que en la actualidad es parte del imaginario actual y pasado de los izalqueños que buscan a través de pequeños símbolos recordar los principios de la tradición y por tanto seguir gloriando a Jesús Nazareno al que acuden en sus momentos de aflicción y necesidad.

Referencias

- Avelar, E. (22 de Abril de 2018). Izalco Piadoso. Obtenido de www.izalcopiadoso.net: <http://www.izalcopiadoso.net/index.html>
- Baztán, A. A. (1995). Etnografía. En A. A. Baztán, Etnografía. metodología cualitativa en la investigación sociocultural. (pág. 3). Barcelona : Marcombo.
- García, É. D. (2015). Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamerica. *Arqueología Mexicana*.
- Geertz, C. (2003). Interpretación de las culturas. Madrid: Gedisa.
- Latin, D. d. (23 de Abril de 2018). Historia de vida. (M. Najó, Entrevistador)
- Latin, M. d. (17 de Abril de 2018). Celador de Jesús Nazareno Izalco. (S. y. Najó, Entrevistador)
- Leiva, C. (2007). Rostros del Sincretismo. San Salvador: DPI.
- Mora, J. A. (17 de Abril de 2018). Mayordoma de las cofradías del municipio de Izalco. (F. S. Najó, Entrevistador)
- Torres, E. E. (17 de Abril de 2018). Familis con hijos Cargadores. (F. S. Najó, Entrevistador)
- Vazques, C. (13 de Abril de 2018). mayordomos de las cofradías del municipio de Izalco. (F. Santos, Entrevistador)

Una aproximación del Juego de Pelota en El Salvador durante el período Clásico.

José Orión Castellón Frech.

Estudiante de segundo año de la Licenciatura en Arqueología
Escuela de Antropología, Universidad Tecnológica de El Salvador.

Resumen

El juego de pelota es una práctica de carácter ritual que pertenece al patrón cultural identitario en las regiones que constituyen al área Mesoamericana, esta práctica es de suma relevancia en cuanto a una valoración multiétnica que tuvo cavidad durante los periodos Preclásico (2000 a.C – 250 d.C), Clásico (250 d.C – 900 d.C) y Posclásico (900 d.C – 1525).

Por medio de la evidencia arqueológica se denota una gran dispersión en todas las regiones que constituyen al área de Mesoamérica, en la cual se refleja el simbolismo de la práctica, su carácter político, ritual y recreativo. La dispersión de la práctica se da desde el sureste de Arizona y Nuevo México, hasta Honduras y El Salvador. Muchos investigadores a lo largo del tiempo han demostrado un interés por investigar el simbolismo e interpretación de esta práctica, con un solo objetivo: realizar comparaciones a nivel mesoamericano y por lo tanto, identificar las influencias culturales que se establecieron por medio de una red interactiva de sociedades.

El Salvador no es la excepción, existe una serie de sitios arqueológico donde se ha detectado la existencia de esta práctica, de ellos 7 sitios han sido delimitados de los cuales se tiene la certeza sobre su actividad durante el periodo Clásico (250 D.C – 900 D.C) los sitios de Tazumal, Tehuacán, Cara Sucia, Los Llanitos, Quelepa, San Benito Piedra Gorda y Zacatonal resguardan en su mayoría campos del juego de pelotas o artefactos muy ligados a esta actividad cultural.

Abstract

The ball game is a ritual practice that belongs to the identity cultural pattern in the regions that constitute the Mesoamerican area, this practice is of great importance in terms of a multiethnic assessment that had a cavity during the Preclassic periods (2000 BC - 250 AD)), Classic (250 AD - 900 AD) and Post Classic (900 AD - 1525).

By means of the archaeological evidence, a great dispersion is denoted in all the regions that constitute the area of Mesoamerica, in which the symbolism of the practice is reflected, its political, ritual and recreational character. The dispersion of the practice is from southern Arizona and New Mexico, to Honduras and El Salvador. Many researchers have shown an interest in investigating the symbolism and interpretation of this practice, with only one objective: to make comparisons at the Mesoamerican level and, therefore, to identify the cultural influences that were established through an interactive network of societies.

El Salvador is not the exception, there is a series of archaeological sites where the existence of this practice has been detected, of which 7 sites have been delimited of which there is certainty about their activity during the Classic period (250 AD - 900 AD)) the sites of Tazumal, Tehuacán, Cara Sucia, Los Llanitos, Quelepa, San Benito Piedra Gorda and Zacatonal protect mostly fields of the game of balls or artifacts closely linked

to this cultural activity.

APROXIMACIONES A LA PRÁCTICA, ANTECEDENTES MÁS TEMPRANOS

La práctica ritual de El Juego de Pelota es parte de una tradición cultural que se popularizó dentro de toda Mesoamérica, sus antecedentes más recientes residen a partir de relatos de los cronistas españoles durante la conquista en el año de 1519, uno de ellos es el cronista Fray Diego Durán, en su libro Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme en 1867 menciona la práctica de siguiente manera:

Un juego de mucha recreación para ellos y regocijo especialmente para los que tomaban por pasatiempo y por entretenimiento entre los cuales había quien jugase con tanta destreza y maña que en una hora acontecía no parar la pelota de un cabo á otro sin hacer falta ninguno solo con las asentaderas sin que pudiese llegar á ella con mano ni con pie ni con pantorrilla ni brazo estando tan sobre aviso así los de la una parte como los de la otra para no dejalla parar que era cosa maravillosa pues si ver jugar á la pelota con las manos á los de nuestra nación nos dá tanto contento y espanto de ver destreza y ligereza con que algunos juegan cuanto más alabaremos á los que con tanta mañana y destreza y gentileza la juegan con asentaderas ó rodillas y había con el ejercicio tan diestro y excelentes jugadores que demás de ser tenidos en estima los reyes les hacían mercedes y los hacían privados en su casa y corte y eran honrados con particulares insignias. (Durán, 1867, pág. 242)

SIMBOLISMO

La práctica se ha caracterizado por tener diversas funciones e interpretaciones dentro de la cultura mesoamericana, funciones simbólicas sociales y políticas, las cuales se ven expresadas en sus representaciones pictográficas y edificaciones arquitectónicas sumamente relacionadas con estructuras pertenecientes a los sitios asociadas a una práctica espiritual o uso ritual.

De igual manera la práctica del juego de pelota es mayormente considerada como una de las practicas únicamente relacionada aspectos de carácter espiritual, nuevamente es mencionada dentro de El Popol Vuh, cuyo texto es interpretado como un escrito sumamente indígena luego de la conquista española, en él se habla de la práctica de una manera mitológica, haciendo referencia su interpretación como práctica ritual:

Un ritual que consistía en un mito en torno a dos partidos de Juego de Pelota que oponen a los señores de Xibalba (el inframundo), con dos pares de gemelos terrestres, Hun Hun Ahpu y Vucub Hun Ahpu, por una parte, y Hun Ahpu (Junte' Ajaw) y Xbalan que (Yaxb'ahlam), por otra. Los señores del inframundo triunfan sobre el primer dúo. Hun Hun Ahpu se convierte en el padre de los segundos gemelos. Más tarde, después de algunas aventuras, la segunda pareja de hermanos triunfa por su astucia sobre los señores de Xibalba. Existe pues, una composición en dos tiempos: dos campos, dos partidos, una derrota y una victoria para cada campo. En este relato K'iche', es la victoria final de los gemelos que clausura el mito. (Tokovinine, 2004, pág. 1)

Sin embargo este brinda una pequeña aproximación o funciona como punto de partida hacia la interpretación del simbolismo para el estudio de El Juego de Pelota mesoamericano en cuanto a una práctica de carácter ritual meramente asociado como un acto de reverencia o tributo hacia las deidades, el juego de pelota es el campo de desafío en el que se desata la lucha o enfrentamiento entre los dioses pertenecientes al inframundo y supramundo dentro de la cosmovisión indígena precolombina.

De igual manera el juego también tenía distintas funciones dentro de un determinado colectivo, este además de tener un carácter ritual podría haberse utilizado como un enfrentamiento por parte de un propósito de conquista generando así un conflicto bélico. El juego también podría tener su función recreativa, ya que en las aldeas pequeñas formaba parte de un acto de convivencia, además está la práctica estaba meramente asociado a la fertilidad. Sin embargo el juego de pelota o mejor conocido como Tlachtli es una práctica principalmente de carácter ritual, ya que en ella se realizaba la decapitación a los jugadores que eran derrotados durante el juego como una especie trofeo de esta forma se hacía reverencia a las deidades. (Tokovinine, 2004)

EVIDENCIAS DE LA PRÁCTICA A NIVEL MESOAMERICANO.

Esta práctica es una característica muy específica del patrón cultural mesoamericano, se ha encontrado una dispersión de campos de juego dentro del área de Mesoamérica extendiéndose hasta el territorio suroeste de Estados Unidos específicamente en los estados de Arizona y Nuevo México, durante el año de 2016 se localizaron 2,572 canchas de juego de pelota, sin embargo una gran parte de los campos todavía no son hallazgos definitivos debido a que solo existe un reconocimiento de superficie lo que no hace de ellos una identificación definitiva (Arqueología Mexicana , 2017, pág. 3)

Se ha notado una serie de aspectos distintivos en cada uno de los campos de juego, de igual manera características muy semejantes que representan patrones repetitivos en cuanto a la orientación de los campos y rasgos arquitectónicos basados en una distribución espacial de los sitios dentro de todo el territorio que cubre el área cultural.

Considerando la complejidad y evolución del marco arquitectónico del juego de pelota, Eric Taladoire en 1981 plantea una tipología basada en 14 tipos de canchas con 11 diferentes variaciones las cuales se plantean de la siguiente manera en ella se baso en una serie de características arquitectónicas para realizar una especie de filogenética de cada uno de los campos del juego de pelota.

En la zona geográfica de México se han descubierto campos de juego que demuestran haber tenido una actividad a partir del Preclásico temprano (2000 A.C – 800 A.C) las canchas de juego que actualmente se conocen con fechas más tempranas se encuentran ubicadas en la costa del Pacífico, en los sitios arqueológicos de El Paso de la Amada, Takalik Abaj y El Ujuxte.

Sin embargo en la costa del Golfo de México se observa una gran presencia de la práctica, desde representaciones iconográficas, elaboración de figurillas alusivas al juego, utensilios y equipamiento como pelotas de hule y yugos utilizados durante el juego, además de una amplia cantidad de sitios que poseen campos de juego, específicamente en el estado de Veracruz donde se encuentra el Tajín el cual posee 17 campos de juego de pelota (Guevara, 2000, pág. 7).

Dentro del área nuclear mesoamericana y las subregiones que la comprenden, existe una presencia de la práctica que se denota por medio del material arqueológico, uno de estos es principalmente la triada Yugo-Palma-Hacha, esta forma parte de una figura escultórica alusiva a la práctica del juego de pelota en representación al equipamiento que los jugadores utilizaban al momento del juego, su dispersión por todo el territorio está sumamente presente por México, Guatemala, Honduras y El Salvador.

El territorio de México es considerado el núcleo del área cultural de Mesoamérica, en el existen una gran cantidad de sitios que poseen campos de juego, la concentración

y práctica constante de esta actividad es un factor principal en cuanto a la variante en las características arquitectónicas de los campos de juego, como ejemplo se encuentra el sitio arqueológico de Chichen Itzá, el cual posee uno de los campos de juego más grande del territorio mesoamericano (Panqueba-Cifuentes, 2012, pág. 72).

La práctica dentro del territorio Salvadoreño

De igual manera la práctica forma parte de un patrón cultural identitario entre las civilizaciones habitantes del área cultural mesoamericana, logrando una extensión que llegó hasta el territorio salvadoreño, de este modo, para el territorio que comprende actualmente El Salvador, Wolfgang Haberland en 1991 identificó una serie de sitios arqueológicos ya investigados por arqueólogos como William R Fowler, Willys Andrews, Stanley Boggs, Eric Tladoire, John M. Longyear, entre otros arqueólogos e investigadores que identificaron 12 sitios que poseían campos de juego y sus respectivos periodos de ocupación dentro del área geográfica delimitada en su respectiva ubicación.

Dentro de ello realizó una recopilación y clasificación de los sitios dispersos a nivel nacional, clasificación que comprendía de los siguientes sitios arqueológicos: Cara Sucia, Tazumal, El Tanque, Santa María, El Ceretal, Cihuatan, Thuacán, San Francisco, San Lorenzo región, Quelepa, Los Llanitos y El Pilón. (Haberland, 1991, pág. 3)

Además realizó otra tabla clasificatoria de sitios en donde se han registrado hallazgos de figuras escultóricas de la triada Yugo-Palma-Hacha, representaciones sumamente alusivas a la práctica del juego.

De esta forma, en base al orden clasificatorio que Haberland realiza logra identificar los campos de juego pertenecientes al periodo Clásico Tardío (600 D.C -900 D.C) los cuales son: Cara Sucia, El Tanque, Los Llanitos y Quelepa. (Haberland, 1991)

DESCRIPCIÓN DE LOS SITIOS DELIMITADOS.

El sitio arqueológico de Tazumal se encuentra ubicado en el departamento de Santa Ana, en el municipio de Chalchuapa, coordenadas geográficas son 13°58'46.4"89°40'27.5" correspondiente al área cultural Occidental. Los comienzos de este sitio se da durante el año de 1940 dentro del cual es registrado por primera vez por el arqueólogo Stanley Boggs durante el año de 1940 durante este mismo periodo Boggs identificó 13 estructuras, luego en 1942 inició la primera de doce temporadas arqueológicas en el sitio. (Chica, 2000)

Luego en 1944 Stanley Boggs realiza una ficha de registro del sitio en la cual describe el terreno del sitio como un terreno plano en la orilla S.E. de Chalchuapa, dividida por los caminos de Chalchuapa a San Sebastián Silitrillo y Los Naranjos; en calidad el lado E. de este último. Con una elevación de 722msnm, comprende de un área de 10 manzanas con una vegetación compuesta de grama y árboles, fuente de agua cercana Lago de Cuscachapa. (Boggs, 1975)

Restos estructurales de dos estilos de arquitectura del Clásico (250 D.C – 900 D.C) y Posclásico (900 D.C -1525 D.C) y de utensilios y de entierros originalmente a lo menos 15 montículos son distintos, ahora se quedan unos 7. Estructura 1 ahora restaurada, es una pequeña acrópolis con una plataforma grande y amurallada con una estructura elevada encima, construida de adobe y piedras, y refaccionada con barro y piedra triturada. Estructura 2 y 6 de época Posclásica (900 D.C -1525 D.C) construidas de piedras sentadas en tierra, rellenas con mortero blanco. (Boggs, 1975)

Dentro de los artefactos encontrados se encuentra cerámica, utensilios de piedra, escultura (estala, hacha yugo, jadeíta, concha, etc. El sitio arqueológico de Tazumal cuenta

con un campo de juego de pelota. (Boggs, 1975)

TEHUACÁN

El sitio arqueológico de Tehuacán ubicado en el departamento de San Vicente, en el municipio de Tecoluca, sus coordenadas geográficas son 13.57574,-88.79493 correspondiente al área cultural Fase Lepa. En el año 1974 Stanley Boggs realiza una ficha de registro del sitio en la cual describe el estado ambiental y espacio geográfico del sitio en terrenos con poco desnivel de la falda oriental del volcán de San Vicente, en la hacienda Teocali a unos 5 kilómetros al Noroeste de Tecoluca. Sin embargo durante el año de 1896, Carl Sapper realizó un plano arqueológico del sitio, en el cual se identifica claramente un campo de juego de pelota.

Tehuacán, elaborando así el plano arqueológico más antiguo conocido en la actualidad Comprende de un área de aproximadamente 35 manzanas, con una vegetación compuesta del cultivo de cereales con fuentes de aguas cercanas compuesta por quebradas al Norte y al Sur del sitio. (Boggs, 1974)

Patrón de asentamiento comparable con Quelepa, con amplias terrazas y plazas con montículos de tamaño modesto en sus orillas. Solamente una estructura extensamente dañada, juego de pelota. Compuesta por construcciones de piedra y lodo – “8 visibles durante la visita”. Dentro de los hallazgos se encontró material cerámico y petrograbados. (Boggs, 1974)

Además en el año de 1975 se realizó una ficha de recursos turístico por parte del Instituto Salvadoreño de Turismo, en el cual caracterizan las rocas dentro del sitio que poseen petrograbados.

CARA SUCIA

Cara Sucia es un sitio arqueológico ubicado en la costa occidental, en el departamento de Ahuachapán en el municipio de Ahuachapán, sus coordenadas geográficas son 90.041845,1378655 correspondiente al área cultural Fase Lepa. Los comienzos de este sitio se da a finales del siglo XIX cuando el historiador Santiago Barberena hizo transportar una escultura al Museo Nacional en el Salvador (el Monumento 1) (Amaroli, 1999).

En el año de 1967 el arqueólogo Stanley Boggs publicó un plano arqueológico del sitio de Cara Sucia, cuyas estructuras habían sido expuestas recientemente y habían sufrido un daño debido inicio de la época del cultivo de algodón en la zona en la que se ubicaban las estructuras. De igual manera durante el año de 1974 Stanley Boggs realiza una ficha de registro arqueológico perteneciente al sitio de Cara Sucia en la cual describe la situación del sitio ubicado a unos 800 metros al Sur de la carretera El Litoral y el caserío “Cara Sucia”, en la hacienda Cara Sucia a 1 y medio- 2 de la costa Pacífica en terrenos bastante planos con desnivel hasta el mar. Posee una elevación de 13 metros, el terreno está compuesto por 30 hectáreas y una vegetación de monte en las estructuras, cultivo de algodón y cereales sobre ellas, cercano de un río a unos 500 metros al Oeste. (Boggs, 1974)

Posee una “Acrópolis” juego de pelota y unos 20 montículos mas, formando un centro ceremonial comparable con la Campana- San Andrés. Sin excavar, posiblemente fecha-ble al periodo Clásico (250 D.C – 900 D.C)

Entre el año de 1982 y 1983 el arqueólogo Stanley Boggs en conjunto Francisco Serrano, Paul Amaroli y Víctor Manuel Murcia, integrantes de la Administración de Patrimonio Cultural en conjunto con la Dirección de Recursos Naturales Renovables y USAID, llevan a cabo una investigación de campo que proporciono datos básicos sobre el sitio

arqueológico de Cara sucia con él un propósito de realizar una conservación al sitio. (Amaroli, 1999)

Durante el mismo proyecto Paul Amaroli realiza un levantamiento topográfico del sitio, luego durante el año de 1986, Paul Amaroli realiza investigaciones adicionales del sitio bajo el respaldo de una beca Fulbright. Luego, Durante 1992 a 1993, Paul Amaroli dirige excavaciones en el sitio arqueológico de Cara Sucia. (Amaroli, 1999)

LOS LLANITOS

Los Llanitos, es un sitios arqueológico ubicado en el departamento de San Miguel en el municipio de San Miguel, sus coordenadas geográficas son 89.200554,13.75599 correspondiente al área cultural de Quelepa. En el año de 1944 John Longyear realiza un plano del sitio arqueológico, en el cual se demuestra la presencia de un campo del Juego de Pelota.

Se cuenta con una ficha de registro arqueológico por Hamed Posada en la que describe la situación al área geológica en la que se encuentra ubicado el sitio de Los Llanitos, ubicado en el caserío del cantón La Canoa la cual está situada a 15.3 kilómetros al Sur de la ciudad de San Miguel con la que se comunica por carreteras de tierra, tiene salida también a la carretera El Litoral, con una elevación de 60 msnm, compuesto por una vegetación de cultivo de algodón. (Posada, S.F)

Según Longyear, era un conjunto de montículos, pero ahora solo queda la parte Este de lo que posiblemente era un juego de pelota, los demás montículos todos están destruidos en tal grado que no se ve nada de ellos. (Posada, S.F)

QUELEPA

El sitio arqueológico de Quelepa ubicado en el departamento de San Miguel en el municipio de Quelepa, sus coordenadas geográficas son 88.216346,13.525822 correspondiente al área cultural de Quelepa, se localiza a lo largo del Río San Esteban, un tributario del río Grande de San Miguel, a 8 kilómetros al noroeste de la ciudad de San Miguel. (Departamento de Arqueología, 2006, pág. 2)

En el año de 1974 Stanley Boggs realizo una ficha de registro arqueológico en la que describe al sitio como un área constituida por ruinas estructurales situadas a lado Norte del río San Esteban y cementerio al lado Sur del mismo, en la Hacienda El Obrajuelo y terrenos inmediatos al Poniente, hasta directamente contiguas al pueblo de Quelepa, cerca de 6 a 8 kilómetros al Noroeste de San Miguel. (Boggs, Ficha de Registro Arqueológico del Sitio de Quelepa, 1974)

El terreno comprende de 40 manzanas y una altura máxima de 15 metros, compuesto por una vegetación de henequén en grupo Este y algodón, con el río San Esteban como la fuente de agua más cercana el cual fluye por el lado sur. (Boggs, 1974)

Es descrito como un sitio muy extenso en terrenos relativamente planos, con desnivel de Norte a Sur, el grupo oriental periodo (Preclásico Tardío y Clásico Temprano) consiste de grandes terrazas y plataformas para edificios construidos de grandes losas de piedra en adobe, las ultimas con ramplas en vez de graderías y terrazas, y un Juego de Pelota de piedras generalmente redondas de adobe, a veces construidas sobre estructuras de lozas arregladas alrededor de plazas modestas. (Boggs, 1974)

Dentro del sitio arqueológico de Quelepa se ha encontrado una diversidad de material arqueológico cerámico y piedra, principalmente la presencia de la triada escultórica Yugo-Palma-Hacha, cerca de la esquina Sur de la estructura 29 este es considerado como uno de las ofrendas más importantes encontradas en el sitio (Andrews, 1986).

ZACATONAL

Zacatonal es un sitio arqueológico que se encuentra ubicado en el departamento de Cuscatlán en el municipio de Suchitoto, sus coordenadas geográficas son 13°81'824",89°01'981" correspondiente al área cultural de Cuenca El Paraíso. El Sitio arqueológico de Zacatonal se encuentra dividido entre la hacienda Santa María, previamente era conocida como San Francisco, y la hacienda San Cristóbal, como fuente de agua cercana se encuentra el Río Acelhuate. Durante la década de 1950 el arqueólogo Wolfgang Haberland realizó un reconocimiento en el sitio. (Méndez, 2014)

Luego en la década de 1980 Manuel López a través del Departamento de Arqueología realiza un registro. Luego para el año de 2004 Paul Amaroli junto a Vladimir Ávila desarrollaron un plano arqueológico del sitio reconocimiento que permite la identificación de 48 estructuras, de estas destacan la pirámide principal, dos pirámides menores, un campo de juego de pelota y diferentes plataformas (Méndez, 2014).

Años más tarde, durante el año de 2014 la arqueóloga Miriam Méndez por medio del Departamento de Arqueología de SECULTURA realiza las que tentativamente parecen ser las primeras excavaciones con un plan de rescate dentro del sitio, donde efectivamente se identificaron rasgos que fueron considerados como posibles estructuras sumamente alteradas pero con posibilidades de rescatar algún tipo de información de las mismas. (Méndez, 2014)

En cuanto al Juego de Pelota de San Francisco-Zacatonal, además de ser mencionado por Haberland durante el año de 1991, se conoce que fue una de las estructuras más afectadas y dañadas en alto grado en el año de 1960 a causa del ingreso de maquinaria pesada dentro del sitio, esto afectó gravemente y provocó la destrucción de los muros limítrofes localizados en los extremos de la cancha de juego, esto dificulta gravemente la identificación de la tipología de este campo de juego. (Méndez, 2014)

SAN BENITO PIEDRA GORDA

San Benito Piedra Gorda ubicado en el departamento de San Vicente en el municipio de Guadalupe, sus coordenadas geográficas son 88.881275,13.626921 correspondiente al área cultural Fase Lepa. Este sitio fue registrado durante el año de 2003 por los arqueólogos Marlón Escamilla y Heriberto Erquicia, en esta visita se logró identificar una diversidad de material prehispánico en la superficie, en base a la muestra material se le ha denominado una temporalidad correspondiente al Clásico Tardío (600 D.C -900 D.C) luego ambos arqueólogos procedieron a realizar un mapeo del sitio en el cual dos estructuras alargadas paralelas que han sido consideradas como un campo de juego de pelota, estas se encuentran orientadas de Este a Oeste (Erquicia, 2015)

Sin embargo este es un sitio arqueológico el cual actualmente solo se encuentra registrado pero no se dispone de ningún levantamiento topográfico ni plano arqueológico referente a las estructuras dentro del sitio. Sus coordenadas geográficas son 88.881275,13.626921

CLASIFICACIÓN DE LOS SITIOS DELIMITADOS EN LA INVESTIGACIÓN EN BASE A LA FILOGENÉTICA DE CAMPOS DE JUEGO DE PELOTA QUE PLANTEA ERIC TLADOIRE.

La clasificación de los campos de juego planteada anteriormente por Eric Tladoire en 1981, la cual consiste en 19 tipos de canchas, éstas constituidas por sus respectivas características y rasgos arquitectónicos en base a ello se ha realizado un análisis para

identificar los tipos dentro de cada uno de los campos de Juego de Pelota dentro del territorio salvadoreño delimitados en la presente investigación, los cuales son: Tazumal, Tehuacán, Cara Sucia, Los Llanitos y Quelepa. Estos cuatro sitios han sido delimitados únicamente debido a la disponibilidad de un plano arqueológico de cada uno de ellos, en base a esto realizar una comparación para definir similitudes entre sí.

Tazumal: El sitio arqueológico de Tazumal dispone de un campo de juego de pelota que presenta características arquitectónicas como: una estructura final compuesta por un muro en posición horizontal, muros frontales y muros traseros con una elevación mínima, y estructura lateral a ambos lados, características semejantes son las que se encuentran en la clasificación de Eric Taladoire para el tipo de campo I, v, I compuesto por los mismos estilos arquitectónicos, a excepción de cornisa en ambos laterales del muro final.

Tehuacán: El sitio arqueológico de Tehuacán dispone de un campo de juego de pelota el cual presenta características arquitectónicas como: muros frontales y traseros con un alto grado de elevación y estructura lateral acompañada de remate o cornisa, dispone de banqueteta y una estructura sumamente característica en forma de "I", dentro de la clasificación de tipos de canchas de Eric Taladoire corresponde a una serie de similitudes con el tipo VII.

Cara Sucia: El sitio arqueológico de Cara Sucia dispone de un campo de juego que presenta características arquitectónicas como: muros traseros y frontales con un alto grado de elevación, con remate o cornisa y estructura lateral. De igual manera, este campo posee similitudes arquitectónicas con el tipo IX compuesto por las mismas características, a excepción que el campo del sitio arqueológico de Cara Sucia posee una especie de lineamiento conformado por rocas que bordea el campo de juego.

Los Llanitos: El sitio arqueológico de Los Llanitos dispone de un campo de juego que presenta características arquitectónicas como: muros traseros y frontales con un bajo nivel de elevación, con remate o cornisa a ambos lados de las estructuras laterales, con banquetetas, y una especie de muro que bordea ambas estructuras con apertura frontal y trasera. Tal y como se observa en el tipo de estructura II, V, 1 en la clasificación de Taladoire.

Quelepa: El sitio arqueológico de Quelepa dispone de un campo de juego de pelota conformado por características arquitectónicas como: muros traseros y frontales con un alto nivel de elevación, muros compuestos por remates y una estructura final amurallada. Las características del campo de juego del sitio arqueológico de Quelepa se asemejan mucho al tipo de cancha I, v, I.

San Benito Piedra Gorda: De este sitio actualmente no se dispone de levantamiento topográfico ni plano arqueológico en el que se identifique claramente el campo de juego de pelota.

Zacatonal: Durante de la década de 1960 con el ingreso de maquinaria pesada la estructura que era considerada como juego de pelota sufrió un deterioro repentino a tal punto de llegar a una destrucción total del campo (Méndez, 2014).

A través de esta breve clasificación de los campos de juego delimitados en la presente investigación, pertenecientes al periodo Clásico (250 D.C -900 D.C), por medio de la clasificación tipológica que hace Eric Taladoire se logró identificar las diferencias arquitectónicas existente en cada uno de los sitios perteneciente al territorio salvadoreños y lograr determinar una diferenciación total entre sí, es decir, durante el periodo Clásico (250 D.C -900 D.C) se dio una popularización de la práctica en distintas localidades, sin

embargo este no siguió algún tipo de patrón de asentamiento o referente arquitectónico basado en las dimensiones, estilística o simbolismo del juego, desligándose totalmente de una especie de similitudes entre sí que se podría justificar por medio de una cercanía geográfica o tipología arquitectónica que demuestre algún tipo de patrón repetitivo dentro de las dimensiones de cada uno de los campos que pudo haber llegado a popularizarse durante dicho periodo dentro del territorio salvadoreño.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta investigación bibliográfica se ha comprobado la dispersión por todas las regiones que constituyen al área mesoamericana que tuvo la práctica del juego de pelota y constante actividad a partir del periodo Preclásico temprano (2000 A.C – 800 A.C) por medio del descubrimiento de campos de juego que demuestran haber tenido una ocupación y actividad muy temprana, identificado por medio de evidencias sumamente contundentes que provienen de las canchas de juego ubicadas en la costa Pacífica del área mexicana, estos campos demuestran la antigüedad de la practica y así la dispersión que esta ha tenido no solamente dentro de México, sino dentro de toda el área mesoamericana extendiéndose así hasta llegar a la parte sur de los Estados Unidos, específicamente en los estados de Arizona y Nuevo México.

De igual manera la contante actividad que hubo en los sitios ubicados en la costa del Golfo de México que de la misma forma demuestran una actividad prístina, además de las otras áreas que constituyen al territorio mexicano, por lo tanto son un factor clave para identificar las variaciones arquitectónicas que posee cada uno de los campos, desde su tamaño en cuanto a las dimensiones que este posee, hasta una variación en cuanto la cantidad de campos que posee cada uno de los sitios y por medio de esto crear una interpretación dentro de un colectivo imaginario para identificar la función ritual o recreativa de cada uno de los campos.

La difusión de la práctica es uno de los ejes culturales principales en cuanto a un rasgo o patrón identitario a nivel mesoamericano, su extensión llevo a cubrir zonas geográficas dentro del territorio salvadoreño, sitios que demuestran haber tenido ocupación durante el periodo Clásico temprano (250 D.C–600 D.C) y popularizarse durante el periodo Clásico tardío (600D.C – 900 D.C).

Por medio de estudios realizados por investigadores que han profundizado alrededor de esta temática se ha obtenido una delimitación de sitios que poseen campo de juego de pelota que pertenecen al periodo Clásico (250 D.C – 900 D.C) delimitados en la investigación y sitios de los que actualmente se ha logrado obtener un registro y por medio de él hacer una breve descripción de los campos de juego y compararlos entre sí, clasificarlos por tipos a través de la filogenética de los campos de juego que elaboró el arqueólogo Eric Taladoire durante el año de 1981, de esta forma identificar los tipos de cancha que poseen cada uno de los sitios arqueológicos de Tazumal, Tehuacán, Cara Sucia, Los Llanitos, Quelepa, San Benito Piedra Gorda y Zacatonal, y a través de esta breve comparación se logró demostrar que ninguno de los campos de juego pertenecientes al periodo Clásico (250 D.C – 900 D.C) delimitados en la presente investigación presentan similitudes arquitectónicas entre sí, desligándose de algún tipo de patrón de asentamiento referente a cercanías geográficas o tipología arquitectónica que demuestre un patrón repetitivo dentro de las dimensiones de los campos que se popularizó durante dicho periodo, por lo tanto esto sigue demostrando la variación cultural que se dio a través de una extensión geográfica expresada por medio de una estilística artística que ocurrió no únicamente en Mesoamérica, sino dentro del territorio salvadoreño.

COMENTARIOS FINALES

La importancia que tuvo la práctica de El Juego de Pelota fue de suma relevancia para las culturas prehispánicas dentro del territorio mesoamericano ya que este se encuentra presente en diversos sitios que comprende el área geográfica, desde grandes centros ceremoniales hasta sitios de ocupación cotidiana, es aquí donde se determina el significado del juego por medio de una interpretación simbólica de carácter ritual o meramente de convivencia entre las poblaciones.

De igual manera es un factor clave en cuanto a la diversión y extensión que hubo en el área cultural mesoamericana que cubre geográficamente la zona de México, Guatemala, Honduras y El Salvador, demostrando así la gran importancia que tuvo el territorio salvadoreño en cuanto a la actividad de redes interactivas que se establecieron durante periodos prehispánicos.

La presencia de canchas de juego de pelota dentro del territorio es un indicador clave en cuanto a la relevancia que tuvo el territorio durante la formación cultural que se dio en periodos tempranos.

En conclusión los sitios datados para el periodo Clásico (250 D.C – 900 D.C) los cuales han sido fechados en dicha temporalidad debido a las dataciones que existen en base a la recolección de material cerámico, el cual tiene cavidad a partir del periodo Clásico Temprano (250 D.C – 600 D.C) y Tardío(600 D.C – 900 D.C) perteneciente a la cronología de los sitios arqueológicos que se tiene un mayor registro sobre el juego de pelota delimitados en la presente investigación, los cuales son: Tazumal, Tehuacán, Cara Sucia, Los Llanitos, Quelepa, San Benito Piedra Gorda y Zacatonal, por medio de un breve análisis comparativo de cada uno de los campos, se demuestra el hecho de no tener algún tipo de similitud entre sí.

Sin embargo el hecho de poseer campos de juego que no demuestren similitudes entre sí es un factor clave que ayuda a determinar la valoración cultural que tuvo en cuanto a una variación artística-arquitectónica durante los distintos periodos en áreas geográficas relativamente distintas, en sitios que demuestran una interacción cultural sumamente cambiante dependiendo de las funciones que este desempeñe como centro ceremonial o sitio de ocupación cotidiana.

La presente investigación podría continuar con el propósito de identificar algún tipo de campo de juego con un patrón arquitectónico popular dentro del territorio salvadoreño a largo de los distintos periodos, partiendo de los sitios que posean canchas de juego con las fechas más tempranas que se haya registrado la practica dentro de las distintas localizaciones geográficas que comprenden a El Salvador.

Bibliografía

- Amaroli, P. (1999). Cara Sucia. Eduardo Melendez .
- Andrews, W. (1986). La Arqueología de Quelepa. San Salvador : San Salvador, El Salvador, Centro América : Ministerio de Cultura y Comunicaciones, Viceministerio de Comunicaciones, Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Arqueología Mexicana . (2017). El juego de Pelota en Mesoamerica . Arqueología Mexicana .
- Atz, J. M. (2007). El Juego de Pelota Maya, Funcion Simbolica, Social, Politica y Sus Implicaciones Arquitectonicas . Guatemala : Universidad de San Carlos de Guatemala .
- Boggs, S. (8 de Diciembre de 1974). Ficha de Registro Arqueologico del Sitio de Cara Sucia .
- Boggs, S. (17 de Diciembre de 1974). Ficha de Registro Arqueologico del Sitio de Quelepa.
- Boggs, S. (17 de Diciembre de 1974). Ficha de Registro Arqueologico del Sitio de Tehuacán.
- Boggs, S. (14 de Febrero de 1975). Ficha de Registro Arqueologico del Sitio Tazumal .
- Chica, N. I. (2000). Plan Operativo para El Parque Arqueologico Tazumal (Chalchuapa, Snata Ana) Del 2001 al 2005. San Salvador : CONCULTURA.
- Cobos, R. (1999). El Clasico Terminal en el Sureste del Area Maya: Una Vision Desde El Salvador . Guatemala : Museo Nacional de Arqueologia y Etnologia .
- Cobos, R. (1995). Síntesis de la arqueología de El Salvador . San Salvador : Consejo Nacional para la Cultura y Arte, Dirección General del Patrimonio Cultural.
- Departamento de Arqueologia. (2006). Propuesta de Habilitacion de Parque Arqueologico Quelepa, San Miguel Proyecto de Arranque para Investigacion, Restauracion, Habilitacion y Desarrollo del Sitio Arqueologico Quelepa . San Salvador .
- Departamento de Arqueologia, Direccion Nacional de Patrimonio Cultural . (2005). Chalchuapa Fuentes Arqueologicas . San Salvador : CONCULTURA.
- Durán, D. (1867). Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme. Tomo II. Mexico: Imprenta de Ignacio Escalante.
- Erquicia, H. (octubre de 2015). Sitio Arqueologico San Benito Piedra Gorda . (K. García, Entrevistador)
- Fowler, W. (1995). El Salvador Antiguas Civilizaciones . San Salvador : Banco Agricola Comercial.
- Guevara, S. L. (2000). El Juego de Pelota en El Tajín. 36.
- Haberland, W. (1991). Ballcourts and Paraphernalia in El Salvador and Beyond. Leiden: National Museum of Ethnology.
- Hurtado, J. G. (2012). El Juego de Pelota Prehispanico y Los Juegos Olimpicos . Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- John M.Longyea, S. B. (1944). Archaeological Investigations in El Salvador . Cambridge: The Museum.
- Melara, R. E. (2012). Reconstruccion Virtual de la Arquitectura Prehispanica: Modelado Asistido por Computadora del Sitio Arqueologico El Baul. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Arquitectura .
- Méndez, M. (2014). Analisis Preliminar del Material Ceramico Recuperado en el Sitio Arqueologico San Francisco, Suchitoto, Cuscatlán. San Salvador : Departamento de Arqueología, Dirección Nacional de Patrimonio Cultural y Natural, Secretaría de Cultura de la Presidencia.

- Panqueba-Cifuentes, J. F. (2012). Chaaj (Juego de pelota mesoamericano) Un juego ancestral entre emergencias culturales. Guatemala.
- Perrot-Minnot, S. (2009). Cara Sucia, 1980. El saqueo de un importante sitios prehispanico de la costa occidental de El Salvador y la intervencion del estado. Revista La Universidad .
- Posada, H. (S.F). Ficha de Registro Arqueologico del Sitio de Los Llanitos.
- Regina Morgara, E. M.-M. (2010). La Relacion Entre Cara Sucia (El Slavador) y la Zona de Cotzumalguapa (Guatemala): La Perspectiva Desde un Analisis Ceramico. Guatemala : Universidad de San Carlos de Guatemala y CEMCA .
- Taladoire, E. (2015). Cinco tesis discutibles relativas al juego de pelota. Mexico .
- Tokovinine, R. R. (2004). EL INFRAMUNDO Y EL MUNDO CELESTIAL. BARROIS, Ramzy R.; TOKOVININE, Alexandre. El inframundo y el mundo cele En XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala.
- Uriarte, M. T. (2015). El Juego de Pelota Mesoamericano . Mexico : Universidad Autoc-tona de Mexico .

Construcción de nación desde las comunidades: el caso de los Planes de Renderos.

¹Miguel Ángel Rodas Ramírez
rodasmiguel1@gmail.com

Resumen

La presente es un primer avance de un proceso de investigación más extenso, que en primer momento, y para efectos inmediatos, busca describir el proceso de construcción de la nación salvadoreña a partir de la mutua determinación entre las identidades culturales local y nacional (oficial); tomando como punto de referencia al caserío Los Planes de Renderos, del cantón homónimo, cuyo territorio se encuentra enclavado y dividido para su administración política entre los municipios de Panchimalco, San Salvador y San Marcos, al sur del departamento de San Salvador.

El estudio es cualitativo con un enfoque diacrónico y sincrónico y se vale del método etnográfico para la aproximación empírica del investigador a la comunidad y la recolección de datos que permitan esbozar de forma sistemática cómo la comunidad y sus particulares características culturales se encuentran inmersas en una dinámica y permanente relación dialéctica con el resto de la sociedad salvadoreña.

Como resultado de la presente, se establece y propone la situación de la cultura como un sistema en conflicto y a sus actores, los planeños, no como “otros exóticos”, sino en la condición histórica de co-ciudadanía entre ellos y el investigador, como sujetos plenamente partícipes de la construcción de la nación en la medida que se producen y reproducen a sí mismos en sociedad.

Palabras clave: nación, comunidad, Planes de Renderos, turismo, medio ambiente, cultura.

Abstract: This is a first advance of a more extensive research process, which initially, and for immediate purposes, seeks to describe the construction process of the Salvadoran nation based on mutual determination between local and national (official) cultural identities. ; taking as a point of reference the hamlet Los Planes de Renderos, of the homonymous canton, whose territory is located and divided for its political administration between the municipalities of Panchimalco, San Salvador and San Marcos, south of the department of San Salvador.

The study is qualitative with a diachronic and synchronous approach and uses the ethnographic method for the empirical approach of the researcher to the community and the collection of data that allow to outline in a systematic way how the research subjects and their particular cultural characteristics are immersed in a dynamic and permanent dialectical relationship with the rest of Salvadoran society.

As a result of this, the situation of culture is established and proposed as a system in conflict and its actors, the planeños, not as “other exotic”, but in the historical condition

¹Miguel Angel Rodas Ramirez es estudiante del ciclo VIII de la licenciatura en Antropología de la Universidad Tecnológica de El Salvador, que al momento de redactar la presente, cursa la asignatura de Métodos y Técnicas de Investigación Antropológica II; y cuyas investigaciones pueden consultarse, entre otros espacios, en: https://www.google.com/sv/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://repositorio.utec.edu.sv:8080/jspui/bitstream/11298/403/4/Revista-Entorno_64-49-56.pdf&ved=2ahUKEwiAjpY9ebdAhVNrVkkKHTHrDzcQFjABegQIABAB&usq=AOvVaw0kRLoV2LgDphcl-86m0WnZZ

of co-citizenship between them and the researcher, as subjects fully participating in the construction of the nation as they produce and reproduce themselves in society.

Key words: nation, community, Planes de Renderos, tourism, environment, culture.

Teoría aplicada:

La escuela de pensamiento antropológico que guía el desarrollo y análisis de la presente corresponde a la antropología crítica latinoamericana. De la que se retoma el principio de que la investigación, la ciencia, no es un fin en sí mismo, sino, un instrumento que envuelve utilidad para legitimar un orden definido, o como herramienta de los otros en situación de marginalidad e invisibilidad respecto del orden hegemónico.

Método implementado:

La investigación “Construcción de nación desde las comunidades: el caso de los Planes de Renderos”, es cualitativa y acude a los métodos bibliográfico y etnográfico para la recolección de información.

Las técnicas implementadas en la etnografía son: rapport, efecto bola de nieve, observación participante, conversación, entrevista semiestructurada, genealogía y grupo focal. Y los respectivos instrumentos para su aplicación como guía de observación y cuestionarios.

Resultados.

Los Planes de Renderos como comunidad.

¿Cuáles son las características esenciales del concepto de comunidad?, ¿Son los Planes de Renderos una comunidad? y si lo son, ¿cuáles son sus límites en tiempo, espacio, población y sus características identitarias?. Las respuestas que se proponen ante estas preguntas han sido elaboradas a partir de la integración de las perspectivas emic y etic.

Pese a lo familiar que resulta a cualquier hispanoparlante el uso cotidiano del término, este resulta ciertamente ambiguo para su desarrollo como categoría de análisis en una investigación si no es precisado con criterio, muestra de ello es que tan sólo el Diccionario de la Lengua Española (RAE, 2018) ofrece ocho acepciones, por lo que, para especificar el sentido en el que se interpreta de forma etic tal concepto se retoma la senda indicada por Marroquín (1980: 14), quien entiende por comunidad:

“una estructura de convivencia humana situada dentro de los límites más generales de una nación. Supone una determinada porción del suelo en el cual habita la población o en donde esta ejerce sus actividades peculiares especialmente las de tipo económico, el suelo viene a ser, pues, la base material de la comunidad” que integra, además “un haz de proyecciones ideológicas que consisten en los recuerdos tradicionales de los tiempos remotos [...], recuerdos que se ligan íntimamente al folklore, a los ritos y costumbres religiosas, a las formas singulares de su vida jurídica y finalmente, a la estructura de carácter económico que sirve de base y fundamento a la vida general de la comunidad”.

Antecedentes históricos.

Es un complejo desafío reconstruir los antecedentes prehispánicos de los Planes de Renderos, puesto que este cantón se encuentra a medio camino entre el otrora pueblo de San Jacinto, actual barrio del sur de San Salvador, y la ciudad de Panchimalco, siendo eclipsado tradicionalmente en las fuentes escritas por estas poblaciones. Jiménez (citado en Marroquín, 1980) considera que el territorio donde actualmente se emplazan los Planes de Renderos acogió al núcleo principal de la población indígena de Panchimalco, antes de que esta ocupase su ubicación actual, aunque sin especificar

una etapa en la cronología de Mesoamérica; cuando menos en el postclásico, la población étnicamente nahua, debió cumplir las características de una comunidad corporativa cerrada (Wolf, en Llobera 1981).

Durante el periodo de la colonia se agudiza la escasez de referencias sobre el cantón, no obstante, puede inferirse su situación a partir de lo que se escribió en su momento sobre la Panchimalco; siguiendo a Cortés y Larraz (2000), se aprecia que en el Siglo XVIII hay quinientas familias con 2,197 individuos cuya lengua materna es el “mejicano” y entre los cuales “no hay ladinos”, sin embargo, todos comprenden el castellano.

En esta etapa de la historia, la comunidad corporativa cerrada sufrió notorios cambios al implantarse el esquema político, ideológico y económico de los colonizadores, quienes abolieron las tierras de los caciques pero articularon a) antiguas formas de distribución y uso comunitario de la tierra entre la plebe (o los macehuales, en términos indígenas) a través de ejidos, con b) formas de propiedad y de distribución sobre los factores de producción (recursos, tecnología y fuerza de trabajo) y el excedente a cargo de individuos que la ejercían en concepto de encomienda o colonaje, donde el indígena pasa a ser, en distintos momentos, esclavo y luego tributario de sus encomenderos, la iglesia y la corona española.

En 1807, la población de Panchimalco es de “2,624 yndios y 12 ladinos” (Gutiérrez y Ulloa, citado en Marroquín, 1980), relevante dato en el sentido de denotar la ruptura de la comunidad indígena cerrada de un siglo a otro. A partir de aquí, y hasta la segunda mitad del Siglo XX, Panchimalco estuvo dominado por la dicotomía ladino-indígena y las implicaciones de orden social e ideológico de esta.

Tras la independencia del imperio español, aparece la figura de la república, donde la división territorial sufre modificaciones nominales y aparece el municipio como entidad político-administrativa local. A partir de este momento, la situación jurisdiccional de los Planes de Renderos inicia su larga y hasta hoy persistente trayectoria de ambigüedad administrativa formal.

Entre 1835 y 1839 formó parte del Distrito Federal de la República Federal de Centroamérica (REGCAM, 2015), para luego ser incorporado al departamento de San Salvador, probablemente entre los municipios de San Jacinto y Panchimalco. Con la extinción del municipio de San Jacinto en 1901, y consumada en 1903 (Martínez, 2013), el cantón se convirtió en el punto de contacto entre los municipios de San Salvador, Panchimalco y San Marcos, correspondiendo al segundo la jurisdicción sobre el 67% de su territorio (Campos, Navarrete, Osegueda, Blanco y Campos, 2015), siendo esta la configuración político-administrativa vigente hasta el presente, que, no obstante, no ha estado exenta de conflictos entre los habitantes y las municipalidades respecto a la atribución de responsabilidades operativas y administrativas.

Estudio etnográfico.

Antes se mencionó que, hasta los albores de la segunda mitad del Siglo XX, Panchimalco se configuraba como una comunidad agraria dominada por la dicotomía ladino-indígena; Marroquín (1980) sin embargo, vislumbraba en 1959 una transición hacia una nueva dicotomía: ciudadina-rural, pues los hombres y mujeres jóvenes eran cada vez más atraídos y absorbidos por la demanda laboral de San Salvador, el autor no obstante consideró que todo el municipio constituía aún una comunidad uniforme, pero heterogénea.

Acá es donde la presente realiza su aporte, proponiendo elementos para enriquecer el análisis diacrónico y sincrónico de esta comunidad, que se configura como tal a través

de un proceso histórico concreto y es resultado del mismo. Desde antes de que iniciara la administración tripartita del cantón, el territorio de los Planes de Renderos era un conjunto de fincas dedicadas al cultivo de café y frutas, cuya propiedad era ostentada por un conjunto de terratenientes con un estatus económico superior al del indígena y ladino promedio, siendo estos relegados a habitar caseríos, que en la práctica, constituían solamente algunas casas dispersas construidas con materiales perecederos en los márgenes de las fincas; estas grandes propiedades atraían a peones originarios principalmente de Panchimalco

Desde los primeros años del Siglo XX, algunas fincas fueron parceladas y puestas en venta, por lo que el cantón comenzó a ser (re)poblado por una oleada de inmigrantes centroamericanos y salvadoreños provenientes de departamentos como La Libertad, La Paz, Santa Ana, entre otros; que arribaron dispuestos a adquirir lotes y solares y convertirlos en su nueva residencia, estas lotificaciones, al ser pobladas dieron paso a un nuevo tipo de urbanización en la zona: las colonias, así, por ejemplo, la finca Las Neblinas dio paso a la colonia Las Neblinas. Cabe destacar que, según la alcaldía de Panchimalco (REGCAM, 2015), este cantón y su periferia es el único lugar del municipio en el que se encuentra este tipo de conglomerados habitacionales, algo que pudo constatar-se con el trabajo de campo.

Existen seis caseríos en el cantón (Planes de Renderos, Amatitán, El Barrial, Bella Vista, Los Guzmanes y Cerro El Chulo) y siete colonias (Miramar, Monterrey, Loma Larga, Las Neblinas, El Pinar, Los Ángeles y Quintas Doradas), ubicadas todas en el seno del caserío principal que da nombre a todo el cantón: Los Planes de Renderos, y estando los caseríos articulados íntegramente a este, por lo que, actualmente, los Planes de Renderos representa, junto a la ciudad de Panchimalco, la aglomeración urbana más extensa del municipio.

No obstante, esta delimitación corresponde exclusivamente a la zona más céntrica de los Planes de Renderos, administrada por Panchimalco, Campos et al. (2015), sugieren que las dimensiones espaciales reales del cantón son más extensas, pues incluyen otras zonas de administración de San Salvador (carretera a Planes de Renderos y caserío Casa de Piedra), Panchimalco (Caserío Mil Cumbres y caserío Los Palones) y San Marcos (propiedades situadas al norte de la carretera a Panchimalco).

Al escudriñar en los rincones de la memoria histórica de los habitantes, se esclarecen los límites espaciales, temporales y características culturales que dieron paso a la conformación de la comunidad. El origen temporal está ligado al poblamiento provocado por la parcelación de las fincas y el asentamiento de colonias, los habitantes más longevos confirman que es en el periodo comprendido entre 1920 y 1940 que aparece un nuevo gentilicio en la geografía de El Salvador: el planeño; siendo la integración del crisol de identidades de estos recién llegados lo que contribuye de forma decisiva a la construcción de una consciencia comunitaria y de una alteridad respecto de las comunidades vecinas; los habitantes “originales” de los Planes de Renderos adoptaron y/o fueron asimilados por el sentimiento de pertenencia a la comunidad planeña con el devenir de la convivencia, los años y las generaciones.

Respecto a los límites espaciales, los residentes del caserío, lo establecen basándose en un proceso de reconocimiento y autoreconocimiento en relación con la distribución geográfica, que resulta exiguu, pero delimitable, debido a que, en el caserío principal, no se reconoce como planeños a los habitantes de los caseríos señalados por Campos et al. (ibíd.), aunque estos últimos si se autorreconozcan como tales; por lo que, en

líneas generales, el sentimiento de pertenencia comunitaria es extensible a la zona que corresponde precisamente con la delimitación propuesta por los autores citados, pero este se encuentra “concentrado” en el caserío principal con sus colonias y caseríos articulados íntegramente, ya mencionados, así como en la franja de territorio que corresponde a la municipalidad de San Marcos. En términos coloquiales, “desde el triángulo (entrada del caserío principal), hasta Quintas Doradas (colonia situada en la carretera antigua a Panchimalco)”.

Características culturales de la comunidad y construcción de nación.

La delimitación cultural es la más compleja de precisar, pues la alteridad que esta comunidad construye y reconstruye respecto a las vecinas, por ser dinámica, es siempre relativa, aunque es posible señalar ciertos “puntos de anclaje” que han sufrido transformaciones “leves” y otros rasgos que se consagran como “puntos de conflicto” respecto a las constricciones que ejerce el entorno social.

En la interpretación que acá se opera sobre al concepto de comunidad, se mencionan las dimensiones material e ideática. Respecto a la base material de la comunidad planeña reconocida y autoreconocida, que es en esencia el territorio y sus actividades económicas, destaca el primero por una serie de elementos como la elevación de 1,004 MSNM (Google Earth, 2018); el clima “fresco” que propicia una niebla característica, con temperatura promedio de enero-septiembre, en el 2018, de 22.8 °C, lo que representa una media inferior a la de San Salvador 24.6°C, San Marcos 24.6 °C y Panchimalco 25 °C (Accu Weather, 2018); el suelo es de origen volcánico con alta capacidad de recarga hídrica, muy vulnerable a la erosión y susceptible de deslizamientos, y su uso es esencialmente urbanístico-habitacional, lo cual propicia que en Los Planes de Renderos se presente el más alto riesgo de contaminación y reducción de la capacidad de recarga de la reserva acuífera (MARN, 2016); la “puerta del diablo” que es una saliente rocosa del cerro El Chulo que, formalmente, está en el límite con el cantón El Guayabo, pero que por su vínculo histórico y cultural forma parte de la territorialidad planeña; y la reserva forestal contenida en los parques “Balboa” y “De la familia”.

Sobre el vínculo económico de la población, compuesta en septiembre de 2018 por 11,195 individuos (UCSF Planes de Renderos, MINSAL, 2018), con estos recursos, destaca que, tras estudiar las unidades productivas, por su abundancia, más representativas de la comunidad: las “pupuserías” y “típicos de maíz”, se estableció que no hay en la actualidad un arsenal tecnológico de origen autóctono para la transformación de los mismos en bienes en mercancías, pues la tecnología que constituye los medios de producción, así como la materia prima, la fuerza de trabajo y el emplazamiento, son adquiridos en el mercado, además, en el caso de las “pupuserías” el tipo de relación social de producción se basa en una situación de desigualdad respecto a la propiedad privada de los medios de producción, donde el desposeído es en efecto un asalariado que carece de prestaciones y cuyo salario es inferior al mínimo oficial: \$240.00 mensuales en promedio.

Los “típicos de maíz”, tienen la particularidad de ser una unidad de producción doméstica basada en el trabajo cooperativo del núcleo familiar, en donde los medios de producción son “patrimonio de la familia”; siendo la madre quien se apropia del ingreso monetario y lo redistribuye entre los parientes y los costos de reproducción de la unidad productiva. En ambos casos, destacan tres elementos fundamentales en la producción de bienes: a) la división del trabajo se realiza de acuerdo a sexo y edad, en ambas unidades, la fuerza laboral es esencialmente femenina, las trabajadoras cocinan y venden

productos que b) no están destinados a ser distribuidos en la comunidad, sino, en el mercado turístico nacional, y c) la producción está estrechamente limitada a bienes gastronómicos, salvo algunas artesanías, también destinadas al turista. En los Planes de Renderos no se produce ninguna mercancía pensada para el mercado local. Existe pues, un modo de producción capitalista.

Acá inicia la dimensión ideática de la comunidad, que al articularse con la material, dará al lector la resolución de cómo se construye la nación desde la comunidad. Si bien puede parecer que en el proceso productivo no se trastoca la integridad del medio ecológico puesto que las unidades productivas obtienen del mercado sus factores productivos, existe entre los planeños adultos la percepción de que hay una especie de usufructo de facto de sus recursos naturales por parte de la nación y el interés nacional, pues las alcaldías y ministerios del Estado promueven los recursos del cantón y su mercado gastronómico como uno de los principales destinos de esparcimiento y ocio para el capitalino y en general para el turista salvadoreño y extranjero.

Esta percepción se refuerza ante hechos como que el planeño, por condiciones objetivas (falta de capital) o subjetivas (desconocimiento), no es el inversionista privilegiado, sino por el contrario, la mayoría de negocios “fuertes” o “grandes” son propiedad de agentes externos a la comunidad que emplean a otros agentes externos (mujeres provenientes de otros cantones de Panchimalco, principalmente). Por lo que el planeño es un huésped en su propio cantón, siendo este un dormitorio ya que la mayoría de los habitantes no trabaja en su comunidad, pues forman parte de la fuerza laboral de San Salvador.

Marroquín (1957) entiende por nación “un conjunto integral de personas, unidas por vínculos psicológicos y por vínculos de carácter histórico-tradicionalista”. Pero, ¿cómo la conciben los planeños?

El planeño vive inmerso en esa transición cotidiana entre ser parte de la nación y ser miembro de la comunidad. Resulta tensionante para ellos el que sus recursos naturales, que consideran símbolos de identidad, sean destinados para el goce de la nación, a la cual conciben como un cúmulo de instituciones que ejercen restricciones e imponen regulaciones para intentar establecer un determinado orden, a la vez que esta destinación turística genera tensión social, pues el flujo de turistas, en permanente ascenso, genera contaminación, degradación climática, inseguridad y depredación del espacio público como las aceras que están abarrotadas de negocios y fuerzan a los peatones a transitar por la calle, exponiendo su vida.

Sobre esta cuestión identitaria, predomina en ellos el asociar a los Planes de Renderos con la puerta del diablo, los parques, el mirador, las pupusas, el clima y la percepción de una situación de relativa seguridad, en comparación a otras zonas como Soyapango, Apopa o el mismo Panchimalco.

Ejemplo de ello es el cierre del parque Balboa ordenado por el Instituto Salvadoreño de Turismo en 2015, que fue interpretado por la comunidad como una privatización que busca favorecer el interés de particulares que ejercer cargos públicos en el Estado, esto provocó una actividad política de manifestación que no buscó oponerse al cobro por ingresar, sino, defender lo que para ellos es su patrimonio natural y cultural identitario, pues al cuestionar “¿Qué sintió cuando se cerró el parque?”, las respuestas denotaron un sentimiento de ser despojados (por el interés nacional) de una parte de sí mismos, pues el parque es el lugar de socialización histórica de la comunidad, donde la conciencia del ser planeño se cristalizó hace casi un siglo, el parque representa pues, el lugar

donde se criaron, jugaron, caminaron, se enamoraron, enculturaron, rieron, lloraron y gozaron en familia y en comunidad.

Otro ejemplo es la manifestación que tuvo lugar en junio de 2018 en oposición a la rehabilitación de la pista de “motocross” del parque de la familia promovida por un club privado, donde, aseguran los vecinos, yace un importante manto acuífero que constituye la reserva estratégica del vital líquido, hecho que fue interpretado por la contraparte como una acción proselitista partidaria de parte de los planeños en el contexto de la lucha contra la privatización del agua que tiene lugar actualmente entre organizaciones sociales y grupos empresariales en la Asamblea Legislativa, argumento que resulta estar descontextualizado.

Antes se mencionó que la otredad construida respecto a otras comunidades es relativa, ejemplo de ello son los “puntos de anclaje” que representan la reserva del sentimiento de pertenencia, y estos son, escenarios de tipo tradicionalista vinculados con Panchimalco, como la celebración de la procesión de las flores y las palmas, aunque con sus propios matices que la hacen variar de la procesión que tiene lugar en el casco urbano. En conclusión, la identidad cultural (oficial) de la nación, que está ligada a símbolos comunes que despiertan y cohesionan vínculos psicológicos de pertenencia, influye a la identidad de la comunidad, pues el planeño se reconoce como salvadoreño, y esta identidad local, con sus propias características, ejerce una influencia recíproca sobre la identidad de la nacional, posicionando a los elementos identitarios de la comunidad como componentes de la identidad e interés de la nación, pues ¿Qué salvadoreño no piensa automáticamente en las pupusas, la puerta del diablo, los parques, el mirador, el clima y el esparcimiento familiar cuando escucha hablar de los Planes de Renderos?. Esta relación dialéctica de identidades configura, no sin cierto conflicto, la construcción de la nación desde las comunidades, que constituyen la base y esencia espiritual y material de esta.

Bibliografía.

- Barraza, J. (2004). Historia de la economía de la provincia de San Salvador desde el Siglo XVI hasta nuestros días. UTEC: San Salvador, El Salvador.
- Marroquín, A. (1980). Panchimalco. Investigación sociológica. Tercera edición. Editorial Universitaria: San Salvador, El Salvador.
- Marroquín, A. (1962). Teoría de la historia. Una introducción a los estudios histórico-sociales. Editorial Universitaria: San Salvador, El Salvador.
- Restrepo, E. (2016). Escuelas clásicas del pensamiento antropológico. Impresiones Gráficas Metacolor: Cuzco, Perú
- Vasco, L. (2007). Así es mi método en etnografía. Tabula Rasa, (No. 16), p. 19-52.
- Referencias.
- Campos, S., Navarrete, P., Osegueda, C., Blanco, J., Campos, M. (2015). Monografía cultural y socioeconómica del cantón los Planes de Renderos. UTEC: San Salvador, El Salvador.
- Cortés y Larraz, P. (2000). Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala. Tercera edición. CONCULTURA: San Salvador, El Salvador.
- Llobera, J. (1981). Antropología económica. Estudios etnográficos. Anagrama: Barcelona, España.
- MARN. (2016). Zonificación ambiental y usos de suelo de la subregión metropolitana de San Salvador. Tomado de: <http://www.marn.gob.sv/descarga/panchimalco/>. En abril de 2018.
- Marroquín, A. (1980). Panchimalco. Investigación sociológica. Tercera edición. Editorial Universitaria: San Salvador, El Salvador.
- Marroquín, A. (1957). Orígenes de nuestra nacionalidad. Conferencia pronunciada en el paraninto universitario, con motivo del día del estudiante de humanidades. Universidad de El Salvador: San Salvador.
- Martínez, L. (2013). LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO BARRIAL: MEMORIAS Y RITUALES EN EL BARRIO SAN JACINTO. Tomado de: <http://ri.ues.edu.sv/4893/1/La%20configuraci%C3%B3n%20del%20espacio%20barrial%20memorias%20y%20rituales%20en%20el%20Barrio%20San%20Jacinto%20%28San%20Salvador%2C%202012%29.pdf>. En mayo de 2018.
- RAE. (2018). Diccionario de la lengua española. Recuperado de: <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=A5NKSVv>. En julio de 2018.
- REGCAM. (2015). Plan estratégico participativo del municipio de Panchimalco. Diagnóstico del municipio. Tomado de: https://www.google.com.sv/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www.alcaldiadepanchimalco.gob.sv/images/PDFS/Informacion_del_municipio/DIAGNOSTICO%2520PANCHIMALCO%2520PEP%25202016-2022.pdf&ved=2ahUKEwjhk6Cz3e7dAhWlqIMKHtCqA30QFjAAegQIBBAB&usg=AOvVaw-2ggNIhciH5BsIZfqDLCqLE en abril de 2018.
- UCSF Planes de Renderos. (2018). Estimaciones y proyecciones de la población por edades según municipio. MINSAL: San Salvador.
- Herramientas de medición.
- Accu Weather. (2018). El tiempo ahora. Disponible en: <https://accuweather.com/es/sv/panchimalco/130659/current-weather/130659?unit=c&partner=samand>
- Google Earth. (2018). Los Planes de Renderos. Disponible en: <https://www.google.com.sv/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://earth.google.com/web&ved=2ahUKEwi9wf-qu2-7dAhUPuIMKHUM6B5cQFjAAegQIAhAB&usg=AOvVaw25Rnm1mi6dA9iXjdZ7BB-gZ>

Aportes socioculturales significativos del movimiento LGBTI salvadoreño: en el ámbito laboral

¹Moisés Aarón Morales Zaldaña

moises-aron@outlook.es

Estudiante Utec

Resumen

Se plantean los resultados en el marco de formación académica en una investigación de cátedra del ciclo 02-2018-Utec; en relación al desarrollo de los miembros de la comunidad LGBTI dentro y fuera de las organizaciones Entreamigos y Amate, por lo cual en base al pensamiento funcionalista de Malinowski anudado con los conceptos y términos suscitados desde la Antropología de género de como las organizaciones en pro al movimiento LGBTI satisfacen las necesidades de sus miembros; siendo el caso de “lo laboral”.

Concierno a las nociones concebidas sobre los conceptos teóricos antropológicos de la “funcionalidad” de las organizaciones LGBTI como “instituciones” y la solución de las necesidades de los “individuos”, en su relación con la sociedad “Heterosexista” y la particularidad de miembros “heterosexuales” trabajando en conjunto en pro a la comunidad, la labor social y cultural que sus miembros emplean en desarrollo de la sociedad en general; como proyectos de salud preventiva, planes de trabajo social, producción informativa de su situación, trabajos académicos sobre miembros de la comunidad y exposición de proyectos en beneficio de la comunidad y la población general.

En la obtención de los resultados se empleó el método cualitativo- etnográfico, con técnicas como entrevistas no estructuradas, la observación participante; que permitieron el registro de los trabajos de las organizaciones hacia la sociedad.

Palabras Clave: Comunidad, Dicotomía, LGBTI y Hegemonía.

Abstract

The results are presented in the framework of academic training in an investigation of the chair of the cycle 02-2018-Utec; around the development of the LGBTI community within the Entreamigos and Amate organizations, which based on the functionalist thinking of Malinowski knotted with the concepts and terms of the gender anthropology of LGBTI pro-movement organizations satisfy the needs of its members; being the case of “the work”.

It concerns notions conceived on the anthropological theoretical concepts of the “functionality” of LGBTI organizations as “institutions” and the solution of the needs of “individuals”, in their relationship with the “Heterosexist” society and the particularity of members “heterosexuals” working together for the community, the social and cultural work that its members employ in the development of society in general; as preventive health projects, social work plans, information production of their situation, academic work on community members and exhibition of projects for the benefit of the community and the general population.

In obtaining the results, the qualitative-ethnographic method was used, with techniques

¹Estudiante investigador de la Licenciatura en Antropología.

such as unstructured interviews, participant observation; that allowed the registration of the works of the organizations towards society.

Keywords: Community, Dichotomy, LGBTI y Hegemony

Introducción

En síntesis, el presente artículo comprende la aplicación categorías teóricas de análisis como el funcionalismo y el construccionismo social que daban cabida a la comprensión del fenómeno social de lo LGBTI y el uso de elementos teóricos- conceptuales derivados de la antropología de género.

Así mismo se da un vistazo a los esbozos teóricos documentales como el proceso histórico social dentro de la antropología, que suscito la transformación de una perspectiva sobre la dicotomía sexo/género y la transición de una antropología feminista a una de género con la aplicación de conceptos que apoyan el fenómeno en estudio.

En relación a lo anterior, a través de diversos textos con referentes a los aportes de Michael Foucault y Judith Butler, en relación a la propuesta de la categoría “queer” y su particularidad en que sale de las categorías de lo “LGBTI” predeterminados.

Consecuentemente, se muestran los objetivos como lo es la dicotomía, hegemonía y los aportes en sí mismos, para el análisis teórico y las categorías que derivan hacia la obtención y descripción de los hallazgos de campo.

Por tanto, muestra en conclusión sobre la comprensión de la parte teórica y su relación con los hallazgos de campo y el cumplimiento de los objetivos planteados anteriormente.

Albores de la comunidad y movimiento LGBTI salvadoreño: un vistazo al pasado y presente

Se narra a través de la memoria histórica de la comunidad LGTBI, comienza a dejar la clandestinidad en los años 90 con un grupo de mujeres que pretendían hacerse sentir y reclamar sus derechos, luego que en algunos años después llegaría el movimiento “Entre Amigos” a ser parte de este nuevo movimiento social tomando las principales calles de San Salvador y desafiando al hetero-patriarcado de la época con la llamada “marcha del orgullo gay” llevada a cabo en el mes de junio de 1997 y que hasta la actualidad se sigue realizando (Zapata, 2018).

En comprensión a lo anterior Palevi (2016) corrobora:

La organización de identidades LGTBI en El Salvador es un proceso que se origina en la post guerra. Antes y durante las dictaduras militares y el conflicto armado, la condición de homosexualidad estaba fuera de los discursos públicos, de la vida social académica. (pág. 99)

La comunidad LGTBI actualmente descrita, ha sido una pieza esencial para apoyar tras bambalinas a las figuras políticas que las representan con el fin de presionar al Estado que busque y considere necesario desarrollar políticas públicas que les permita una forma inclusiva de vivir, trabajar y romper esquemas sociales que los estigmatizan; que esta comunidad por años ha venido luchando por un espacio y respeto como personas humanas; y que se perciba su existencia en la memoria colectiva salvadoreña machista, como una institución vital dentro de la sociedad (Hernández. W, 2018).

Luego de la victoria del partido de izquierda, en el año 2010, el gobierno en turno genera una nueva herramienta, a través de la creación y promulgación del Decreto Ejecutivo número 56 –artículo 3-, publicado en el diario oficial tomo 387, donde se plantea un instrumento jurídico que vele por la “no discriminación” en razón de la orientación se-

xual y/o identidad de género de una persona, en el ámbito de la administración pública (Organo Ejecutivo, 2010).

En el marco social para el año 2017, la Corte Suprema de Justicia de El Salvador, ante la demanda de una ciudadana salvadoreña, da por primera vez y con votación de 11 magistrados a favor de una persona que nació como hombre y desea hacer un cambio de nombre porque se auto determina como mujer y ordena que se le reconozca y se le margine en su acta de nacimiento con nombre de mujer (Nóchez, 2017).

Pensamiento antropológico: una propuesta teórica en sustento de lo LGBTI

En comprensión sobre las corrientes de pensamiento antropológico que se concatenan con el fenómeno de lo LGBTI; se presenta el funcionalismo que propone a partir del pensamiento y postura de Malinowski, sobre que los seres humanos como “individuos” poseen “necesidades” que son o deben ser satisfechas a través de “instituciones” sociales o culturales y estas cumplen esa funcionalidad dentro de la sociedad o cultura determinada (Bohannan y Glazer, 1997).

En este orden, se presenta la teoría del construccionismo social aplicado a la antropología de la sexualidad; propone que el individuo (cuerpo) caracterizado por tener necesidades y éstas son suplidas por el riguroso control de la sociedad, debido a que esta plantea lo que es aceptable e inaceptable; según Hernández y Peña (2011) aluden:

La noción sobre el cuerpo también se constituye socialmente, siendo sujeto de representaciones, significaciones y estereotipos tipificados que son normalizados y aprehendidos en el proceso de socialización, (...) en el proceso de socialización se van asumiendo las nociones sobre lo atractivo, lo sano, lo funcional, lo estético, lo bello que van acordes con los estereotipos y cánones considerados normales; así se crea la noción de lo atractivo, apetitoso, sano según generalidades y estándares sociales y culturales; por lo tanto, lo que puede resultar atractivo y moral para una sociedad puede no serlo para otra. (p, 166)

Siguiendo, la sexualidad del individuo tras ser satisfecha a través de la sociedad y su control, contradice y auto-determina al individuo dotándolo de capacidad para escoger donde, como y con quien relacionarse con otros individuos.

Desde una perspectiva antropológica de lo que es ¡ser LGTBI! Y ¡significa serlo!, se muestra una cercanía a la comprensión de la dualidad propuesta por diversos estudiosos a la dicotomía entre “sexo/genero”; bases teóricas que vienen a contrastar las características, niveles, elementos y conformaciones de las complejidades en cuanto a la diversidad de género.

En este término, durante el siglo XIX, existía en la praxis del conocimiento antropológico únicamente por estudiosos hombres en lo sociocultural, siendo este actuar un medio para un pensamiento androcéntrico que subyugaba no solo la composición cultural de un grupo, sino también a la antropología, proporcionándole esa aplicabilidad única por hombres y creando el pensamiento en que solo el hombre era “hacedor de cultura” (Carranza, 2008).

Tras el paso de este proceso histórico social, comenzó un cambio en la aplicación de una antropología de género empleada por feministas que buscaban un desapego del pensamiento androcéntrico dominante, una praxis antropológica inclusiva tanto del objeto de estudio (la mujer) no únicamente el hombre y un apoyo a las antropólogas mismas; lo que ocasiono una perspectiva de género (Gonzalez, 2011).

En ese sentido, se dio a conocer tres categorías relacionadas al androcentrismo aplicado en “el feminismo”, que contrasta con la perspectiva de género ante esta dicotomía de la diversidad de género entre hombre/mujer, por tanto, se indica: a) el androcentrismo de los/as informantes; b) el androcentrismo del antropólogo o la antropóloga y c) el androcentrismo intrínseco a la antropología (Carranza, 2008).

Género y sus terminaciones teóricas-conceptuales

En el siglo XX se originan los estudios sobre el género, referente a lo sexual-social, tal caso es por la antropóloga Margaret Mead, que en 1926 realizaría una investigación en Samoa, cuyos aportes contribuyeron al desarrollo de la diferencia entre sexo y género comprendiendo a estos como una dualidad que existía en torno al desarrollo de la ciencia de antropológica de género; Vázquez (2009) define:

“La reconfiguración citada se extiende a las categorías –llamadas con frecuencia dicotomías, opuestos, binomios, binarios, dimensiones, distinciones o sistemas sexo/género, hombre/mujer, heterosexualidad/homosexualidad, y naturaleza/cultura”. (pág. 236)

En suma, la definición entre la dicotomía propuesta sobre sexo/género muestra que, Sexo es definido por lo biológico caracterizado por los órganos reproductores determinados al nacer; mientras, Género es una construcción social-cultural donde las sociedades determinaban como era el comportamiento y actitud entre hombres y mujeres; cabe mencionar, que los estudios desde la antropología de género proponen elementos teórico conceptuales; según Casares (2008) señala:

- Relaciones de género: relaciones de dominación, conflicto o igualdad que se establecen entre los géneros en una sociedad determinada.
- Estereotipos de género: construcciones sociales que forman parte del mundo de lo simbólico y constituyen una de las armas más eficaces contra la equiparación de las personas.
- Generizar: permite enfatizar el carácter cultural de lo sexual.
- Identidad genérica o generizada: el complejo proceso elaborado a partir de las definiciones sociales recibidas y las autodefiniciones de los sujetos. (págs. 50-54)

Se expone, la necesidad sobre la conceptualización sobre los términos que conciernen a las siglas “LGBTI”; según Colombia Diversa (citado por Duque, 2010) definen:

- (...) Lesbianas (mujeres homosexuales: es decir, orientadas erótico-afectivamente hacia personas de su mismo sexo),
- Gays (hombres homosexuales),
- Bisexuales (personas orientadas erótico-afectivamente hacia ambos sexos),
- Transgénero (personas que trascienden o rompen las definiciones convencionales de hombre y mujer, no sólo en su aspecto físico sino también en sus actitudes, maneras y gestos...pueden o no iniciar cambio en su cuerpo),

- Transexuales (personas que han decidido mediante un proceso quirúrgico cambiar sus órganos sexuales externos),
- Transvestis (se sienten y se visten de tiempo completo siguiendo los modelos establecidos para el género opuesto),
- Transformistas (transvestis ocasionales, para presentaciones o espectáculos),
- Intersexuales (personas que biológicamente desarrollan las características físicas y genitales de ambos sexos...). (pág. 85)

Seguidamente, en cuanto al término Queer; Hernández y Quintero (2009) en el marco etimológico de la palabra Queer comprende:

Como sustantivo significa “maricon”, “homosexual”, “gay”; se ha utilizado de forma peyorativa en relación con la sexualidad, designando la falta de decoro y la anormalidad de las orientaciones lesbianas y homosexuales (...)por lo tanto, las prácticas queer se apoyan en la noción de desestabilizar normas que están aparentemente fijas. El adjetivo queer significa “raro”, “torcido”, “extraño”. (págs. 45-46)

En últimos términos, se comprende que este fenómeno social sobre la diversidad de género se mantenía oculto, “por debajo de la mesa” o bien era una ignorancia o negación hacia este por parte de la comunidad heterosexual que concebía la dicotomía hombre/mujer, y que por su parte el medio cultural lo ignora pero lo social lo etiqueta y estigmatiza (Lara, 2012).

Método

La investigación que antecede a este artículo, se realizó con la aplicación del método cualitativo con uso del enfoque etnográfico, debido a la paulatina visita a las organizaciones que velan por la diversidad de género y los empleados que se identifican con la comunidad LGBTI y cumplan el requisito de laborar en instituciones públicas o privadas. Para concretar las citas y dar paso a la investigación directamente de campo, a partir, del método etnográfico y proceder a la serie de visitas a las organizaciones para la atención, solicitud y entrevista. Luego de esto se usan las técnicas de recolección de la información como la entrevista a representantes de las organizaciones Amate y Entreamigos y la observación participante en la marcha del trabajo por la organización Amate y la marcha del “Orgullo Gay”.

Por otra parte una de los medios para la inclusión y exclusión de informantes claves, proceso de visita/cita y la entrevista, se determinó por la aplicación de la entrevista a representantes importantes de las organizaciones mencionadas y a personas que laboren fuera de estas organizaciones pero sean de la comunidad, para contrastar entre las nociones de ambos sujetos.

Para el proceso de análisis de información, se implementó la triangulación de las perspectivas dadas por representantes de las organizaciones AMATE y ENTREAMIGOS, las opiniones de miembros de la comunidad LGBTI y las perspectivas de los autores y especialistas teóricos en los apartados propuestos. Así como la utilización de documentos estadísticos o institucionales que fundamenten las perspectivas u opiniones de los entrevistados.

Resultados

1. Concepción del trabajo como vehículo para el desarrollo de la comunidad LGTBI
El trabajo se considera el medio por el cual un individuo, es poseedor de su futuro; en

apoyo a esto diversos órganos de poder, establecen leyes y artículos que regulan y velan por el bienestar social.

Primeramente, una de los entrevistados claves destaca el enfoque hacia “la capacidad laboral”; Hernández. W (2018) refiere porque es tan difícil que una persona LGBTI acceda a oportunidades de empleo:

(...) entender quién es la persona, porque se ve diferente; entender que es responsable que puede ejecutar un trabajo; con claridad, con calidad, con respeto sin faltarle a nadie; el respeto no es fácil y más si es una persona Transgenero, transexual o transvestis, porque por lo menos hay hombres gay que se ven masculinos, entonces ese hombre puede fácilmente aspirar a un trabajo, ¡claro si tiene claro las habilidades y las destrezas para poder emplear un trabajo en cualquier institución o cualquier empresa! Digamos que no va a ser una limitación directa su expresión, porque va a pasar desapercibido, pero obviamente es que ¡si yo voy a solicitar un trabajo! Si mi expresión va a ser una limitación para poder aplicar a un trabajo, eso es ¡Ley! (...)

En apoyo a lo mencionado anteriormente, el enfoque a las “normas laborales” que rigen el cómo comportarse, siendo la heteronormatividad, que caracteriza un enfoque en lo laboral como lo es la discriminación, por el cual los individuos LGBTI por su orientación sexual e identidad de género se excluyen de esas oportunidades y consigo puede hasta tomar como natural la discriminación institucional (Carcedo, Chavez, Lexartza, & Sanchez, 2016).

En consecución de ideas, Sixco (2018) que emplea labor como Customer Support Representative, indica:

La identidad de género no te impide trabajar ya que no es una discapacidad; sin embargo depende de las gerencias y las políticas de las empresas. Hoy en día gracias a los derechos humanos y a organizaciones de nuestro país quienes ejercen presión para lograr una igualdad de derechos para personas LGBTIQ, existen empresas donde no se nos contratan o lugares donde se da mucha discriminación. Lastimosamente no se realizan denuncias formales debido al miedo de perder el trabajo (con lo difícil que esta el encontrar un trabajo decente).

Pese al derecho a la no discriminación, una realidad entre las personas de la comunidad LGBTI es que no se tiene la oportunidad de emplear labores en instituciones públicas o privadas, por el hermanamiento entre “normas de la empresa” y “capacidades del que aplica” a una plaza; estos factores pueden generar juicios personales en contra de miembros de la comunidad.

2. Hegemonía laboral y dicotomía: elementos preponderantes dentro de la comunidad LGBTI

Un carácter esencial, es la hegemonía (o el poder de uno sobre otros) que caracteriza a los miembros de las organizaciones como AMATE Y Entreamigos que muestran una clara oposición a la jerarquización de sus miembros en relación a la estructura laboral de las organizaciones. Por ello (Zapata, 2018) menciona:

(...)estamos conformados en una manera horizontal, no es el principal el órgano de decisiones, dentro de la organización es la Asamblea General de Miem-

bros (...) dentro digamos del Consejo Directivo hay una división del trabajo pero no hay una “jerarquía” entre Secretarías a diferencia de otros (...) en estos años dentro de Amate he tenido que toparme con eso de ganarse el “Derecho de piso”, que dentro del movimiento LGTBI es especialmente, creo yo bien marcado (...).

Se entiende que este carácter hegemónico en las relaciones laborales de organizaciones de la comunidad LGBTI como AMATE en la cual según uno de sus representantes no se atribuye una jerarquización que subleva a otros miembros de la misma, sino más bien un trabajo en conjunto donde se tiene “el poder de la palabra.

Concerniente a lo citado, la relación hegemónica en el caso de un entrevistado que funge labores como Cabo de la PNC (Policía Nacional Civil) (Valle, 2018) menciona:

No nada, solamente comentarios, la diferencia entre agente, mandos medios, es bien abismal cuando la gente (...) No, lo que pasa por el rango que hay, si me aceptan depende como uno lleva la forma de llevar la vida porque hay de todo, hay del mas lepero de todo.

Por su parte, el carácter dicotómico en lo que compete a la representación de una diversidad de género marcada por una oposición del heterosexismo en El Salvador; se presenta para el caso de las organizaciones en pro a la diversidad de género que existen, se presenta esta oposición entre lo homosexual y lo heterosexual “convergiendo”, tal caso es:

(...) No realmente, no soy parte de la comunidad, pero si soy un “hetero-aliado”, alguien que reconoce que vivimos marcados por relaciones de poder desiguales en nuestra sociedad y que precisamente es de reusar ese privilegio que se maneja, entonces quiero colaborar ¡todo lo que pueda! (Rosales, 2018)

En relación a lo anterior, esta oposición convergente no solo se muestra en las organizaciones hacia el movimiento LGBTI; sino también se muestra en lugares de trabajo fuera de estas, como lo es en el caso de la PNC (Policía Nacional Civil); Valle (2018) describe sobre su socialización con compañeros del trabajo:

Mi relación con mis compañeros es bien amena, pero “no falta alguno que diga que aquí, esto y lo otro”; pero esos que dicen aquí esto y lo otro es, por que tienen algo guardado y no lo sacan, esos que tiran la piedra y esconden la mano (...)

Un análisis referente a lo último citado, puede enunciar que entre la dicotomía heterosexual y homosexual puede carecer el determinante de discriminación, más cuando uno de los individuos, en este caso, E. Valle sea de la comunidad y tenga un rango laboral mayor a sus agresores.

3. Aportes socioculturales LGBTI: resultados comunitarios pese la estigmatización Entre los aportes principales se comprenden medios documentales, como lo es la organización AMATE encargada en la compilación y difusión de memoria histórica sobre la comunidad y movimiento LGBTI, siendo que:

(...)el trabajo que ha realizado Amate ha sido llevarlo a la población en general, no solo a personas que estén interesados en conocer al respecto, por ejemplo las exposiciones fotográficas que se han realizado en lugares públicos (...) otro ejemplo es la Universidad de El Salvador, en el cine teatro que estuvo una semana prácticamente la exposición fotográfica que es sobre la historia del movimiento en El Salvador; igualmente se ha

realizado en otros lugares y no es que se restrinja solamente a personas de la comunidad o personas que tengan cierta conciencia respecto al movimiento y comunidad, en general se quiere hacer un cambio a nivel cultural en alguna medida a través de esa incidencia. (Rosales, 2018)

Por su parte para Entreamigos, Hernández. W (2018) enuncia:

“Entreamigos inicio trabajando en varios proyectos, se trabaja en un proyecto que se llamaba “Proyecto Alas” donde realizaban actividades con grupos de hombres con el fin de la prevención del VIH e infecciones de transmisión sexual”.

Igualmente, en el devenir de la entrevista se mencionó que este grupo se caracteriza por la labor de la concientización y visibilización hacia la prevención del VIH para la población no LGBTI que tiene prácticas sexuales con personas de su mismo sexo. Consiguientemente, un aporte destacable fue dado por Valle (2018) refiriendo a la estigmatización hacia los miembros de la comunidad:

“(…)me comporte muy raro cuando hable de eso de la diversidad sexual a mí, me parece un estereotipo, tipo de querer encajonar al travesti, transexual, hetero-sexual y esas cosa me parecen de negocio de venta, si influye mucho de aceptación, para mí la palabra no lo definiría gay, lo definiría como como asexual, que eso va derivando transexuales, transgénero, quizás porque no es mi idea”.

Es pues que para el caso particular del entrevistado Ernesto Valle, pese a que no se autodefine en ninguna categoría de lo LGBTI, se le adjudica un término el cual es “queer”, aludiendo a manera peyorativa que es un individuo raro o extraño por no pertenecer a ninguna categoría y practicar comportamientos diversos de las categorías establecidas como el vestir como el sexo opuesto, tener relaciones afectivas o sexuales con hombres y mujeres. (Hernández y Quintero, 2009)

Conclusión

En términos simples, los aportes socioculturales que proveen las organizaciones en pro al movimiento y comunidad LGBTI que trabajan en la lucha de la reivindicación y aceptación de derechos; así como el reconocimiento de que pese a la distinción de la orientación sexual e identidad de género los derechos deben primar siempre en las personas reconocidas como ciudadanos de El Salvador; igualmente la aceptación de que estos grupos no desean una aceptación eminentemente, sino un respeto a su identidad y determinismo propio.

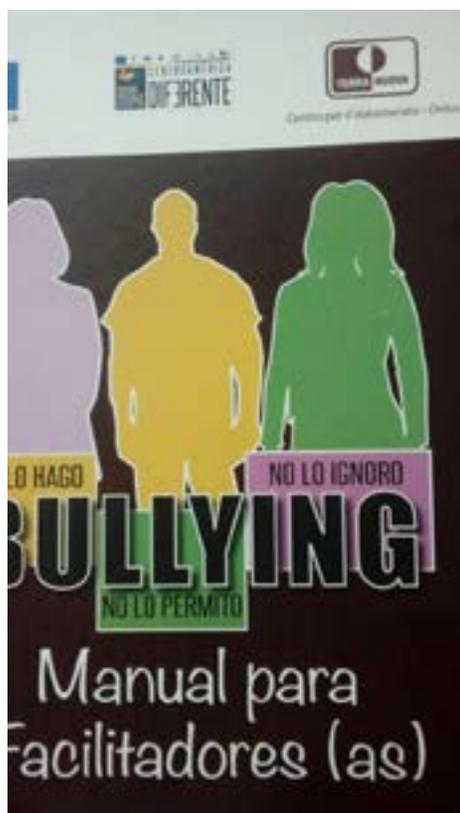
Consigo la nula negación de oportunidades laborales, que se niegan por la orientación sexual o identidad de género antes que las actitudes y aptitudes que estos ciudadanos posean, así como la eliminación de juicios de valor que atentan contra la integridad y desarrollo de las personas LGTBI.

Finalmente, en relación a la propuesta de Malinowski: el individuo –miembro de la comunidad LGBTI- posee necesidades que son suplidas a través de la institución –Organizaciones del Movimiento LGBTI- y estás en comprensión a la corriente de pensamiento, “cumplen esa funcionalidad dentro de la sociedad y para con sus miembros”.

Anexos



Marcha por el trabajo sin discriminación a la comunidad LGBTI (Presentes Roberto Zapata Derecha y Gabriel Rosales Izquierda), foto tomada por Francisca Herrera, 01 de mayo del 2018 –Observación participante de las actividades vinculantes de las organizaciones-.



Fotografía, manual para facilitadores (as): contra el bullying, producto de investigación realizada por la Asociación Entreamigos, tomada por Francisca Herrera, 23 de abril de 2018

Referencias

- Bohannon, P. &. (1997). *Antropología lecturas*. Madrid: Mc Graw Hill.
- Carcedo, A., Chavez, M., Lexartza, L., & Sanchez, A. (2016). *Orgullo (Pride) en el trabajo Un estudio sobre las discriminacion en el trabajo por motivos de orientacion sexual e identidad de género*. Costa Rica: OIT.
- Carranza, E. (7 de 9 de 2008). *Antropología y género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres*. Obtenido de grupotortuga.com: <http://www.grupotortuga.com/Antropologia-y-genero-Breve>
- Casares, A. (2008). *Antropología del genero: Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Catedra.
- Duque, C. (2010). *Judith Butler y la teoria de la performatividad de género*. *Educacion y Pensamiento*, 85-95.
- Gonzalez, L. (2011). *Beatriz Monco, Antropología del Genero*. Madrid: Madrid.
- Hernandez, C. y. (2009). *La teoria Queer: la de-construccion de las sexualidades perifericas*. *Sociologica*, 43-60.
- Hernández, L. y. (2011). *El construccionismo social y la antropología de la sexualidad*. *Antropología Sexual*, 155-171.
- Hernández, W. (24 de 04 de 2018). *Entrevista a Trabajadora Social de la Asociacion ENTREAMIGOS*. (F. Herrera, Entrevistador)
- Lara, M. (2012). *Inidgena, Cuerpo y sexualidad en la literatura salvadoreña*. San Salvador: Universidad Don Bosco.
- Nóchez, M. (8 de mayo de 2017). *Corte Suprema acepta que un hombre tenga nombre de mujer*. *El Faro*. Recuperado de <https://elfaro.net/>.
- Organo Ejecutivo. (12 de 05 de 2010). *Decreto N° 56*. *Diario Oficial(387)*, págs. 4-6.
- Palevi, A. (2016). *Del orgullo gay a la Diversidad Sexual: organización de identidades sexuales disidentes en El Salvador*. *Diálogos Latinoamericanos*, 99-16.
- Rosales, G. (16 de 04 de 2018). *Entrevista a Representante de AMATE El Salvador*. (F. y. Herrera, Entrevistador)
- Sixco, G. (27 de 04 de 2018). *Entrevista a Geovanni Fernando Sixco*. (M. Morales, Entrevistador)
- Valle, E. (24 de 04 de 2018). *Entrevista a Ernesto Valle Trabajador de la PNC*. (F. y. Herrera, Entrevistador)
- Vazquez, A. G. (2009). *Michel Foucault, Judith Butler, y los cuerpos e identidades criticas, subversivas y deconstructivas de la Intersexualidad*. *Filosofia Moral y Politica*, 236.
- Zapata, R. (16 de 04 de 2018). *Entrevista a Representante de la organizacion AMATE El Salvador*. (F. y. Herrera, Entrevistador)

Entre memes y momos: una interpretación etnolingüística del origen de las expresiones utilizadas por los jóvenes de instituciones privadas y públicas

Mauricio Alvarado, Julio Blanco

julio.blanco@mail.utec.edu.sv, mauricio.alvarado@mail.utec.edu.sv

Universidad Tecnológica de El Salvador

Resumen

El presente artículo está enfocado en entender cómo los jóvenes se comunican en la actualidad tomando en cuenta los factores que originan sus expresiones orales y escritas. En este sentido, los jóvenes buscan diferentes formas de diferenciarse del mundo de los adultos, y la lengua es un punto dinámico que no se queda atrás. De hecho, es interesante desarrollar un estudio antropológico lingüístico que permita tener una mejor amplitud sobre no solamente como los jóvenes hablan, sino que también conocer las razones bajo la óptica etnolingüística.

Palabras claves: Etnolingüística, juventud, expresiones, identidad

Abstract

The current article is focused on understanding how young people communicate nowadays considering the factors that create their oral and written expressions. In this sense, young people look for different ways to differentiate themselves from the world of adults, and language is a dynamic point that is not an exception. In fact, it is interesting to develop an anthropological linguistic study that allows us to have a better perspective about not only how young people speak but also to know the reasons from an ethnolinguistic point of view.

Key words: Ethnolinguistics, youth, expressions, identity

Los emergentes estudios antropológicos están haciendo eco en la producción de investigaciones de carácter académico. En este sentido, es necesario recalcar que un estudio etnolingüístico trasciende los límites de las estructuras del lenguaje; su fusión con la cultura encamina la elaboración de un contexto interpretativo que se genera a partir del uso de expresiones de uso cotidiano de los hablantes seleccionados.

El aporte estructuralista en el estudio del lenguaje

El aporte significativo que Levi-Strauss (2008) incorporó a la Antropología fue su visión estructuralista. Se planteó que los orígenes del estructuralismo provienen de la lingüística denotando una línea de pensamiento que se origina en la lengua para analizar la cultura y en este sentido del presente estudio en mención se aplica adecuadamente.

Los antropólogos Sapir-Whorf (2012) establecieron que existe una relación entre las categorías gramaticales del lenguaje que utiliza una persona y el enfoque que el individuo tiene de entender el mundo. En otros términos, que tanto lo léxico como lo gramatical condicionan, pero no determinan la forma de pensar de los hablantes. En otras palabras, la estructura de una lengua en particular tiene incidencia la forma de pensar

de los individuos que generan un mismo tipo de habla. En particular, centrándonos en aspectos etnolingüísticos. Duranti, (2000) comenta que el aporte de la Antropología Lingüística se basa en las contribuciones sobre la naturaleza del lenguaje como instrumento social y del habla como práctica cultural lo cual posibilita reflexionar sobre la relación entre cultura y lenguaje.

Este planteamiento se concibe en las etapas del sociolecto a las cuales se desarrollan en momentos etarios del individuo reflejados en las etapas iniciales como la niñez y la juventud.

Sobre identidad ciudadana y ser joven

La sociedad gobernada por adultos visualiza al joven no solamente como un generador de nuevas ideas y elemento emprendedor en la implementación de cambios orgánicos en la sociedad, sino que también como un catalizador de iniciativas particulares representadas en la codificación de abreviaciones, frases cortas, expresiones inventadas, palabras de corte callejero y redes sociales a las que ellos están expuestos diariamente. Se debe agregar que, a partir de esta dualidad entre la hegemonía de poder del adulto versus la búsqueda de identidad de los jóvenes, el habla es un componente que no se queda atrás. Ramírez (2009) considera “la correlación entre lengua y cultura se ve reflejada en la actitud de los jóvenes, en cuanto a su forma de expresar y crear su propio lenguaje.

Alvarado y Vommaro (2010, p. 14) advierten

“una situación de crisis como la actual implica para los jóvenes una cierta crisis de identidad, pero además una fuerte incertidumbre respecto al futuro y por esto es posible que los jóvenes intenten constituir una especie de sub-cultura adolescente casi como una identidad definitiva”.

Así mismo, los previos autores han aseverado que la necesidad del joven de crear sus propias formas de comunicarse obedece a encontrar su propia identidad dentro de la sociedad; en otros términos, la crisis existencialista se marca no solamente a nivel de su transición evolutiva como potenciales miembros de la sociedad, sino que esta distinción se configura en su habla en particular.

Según González (2017) otro aspecto crucial del habla de los jóvenes es que son los

“más propensos a pedir prestado de otras lenguas, especialmente por el mundo globalizado en el que estamos viviendo, la música, la tecnología, los medios de comunicación, las redes sociales, entre otros, son parte de la vida diaria de los jóvenes.”

Es en este contexto, la metáfora del se me pega cobra gran importancia pues obedece a que los jóvenes en sus entrevistas expresaban unánimemente el efecto de la exposición, absorción, y decisión discursiva de las expresiones que escuchan en sus entornos sociales donde generalmente se desenvuelven.

En este sentido, el paradigma adultocéntrico utiliza las instituciones para definir las directrices y consecuentemente construir culturalmente la conformación su versión de juventud. Por lo tanto, la incorporación de perspectivas como la política-céntrica de corte integral, como elemento de poder cohesivo social, son parte de su plataforma de acomodamiento en la perspectiva culturo céntrica que supone acciones intergeneracionales. (Alvarado y Vommaro, 2010, p. 14)

¡Todo se nos pega!: de jóvenes y expresiones

Tomando en consideración la receptividad de los jóvenes a partir de las expresiones que escuchan, una particularidad especial es el popular “se nos pega”. Lazo de El Nuevo Diario en su artículo Nuestros jóvenes y los recursos del habla determina que “más receptivos a los cambios científico-técnicos y a los procesos de aculturación, y lo consolida con Xosé de Enríquez (1998: 15), los jóvenes “todo lo reciben, todo lo toman, pero con el mismo sentimiento lo modifican de acuerdo con su gusto y necesidad”¹. La RAE define aculturar como “incorporar a un individuo o a un grupo humano elementos culturales de otro grupo”.

Factores influyentes: medios de comunicación

Youtubers: los de aquí y los de allá

Sala (2009) considera que “los creadores de Youtube supieron anticiparse a los cambios de hábitos de los usuarios. De hecho, las nuevas generaciones dedican más tiempo de ocio a internet que a los medios tradicionales como la televisión”. De hecho, la influencia de las expresiones que los jóvenes utilizan está incorporada a la exposición discursiva los youtubers en tanto seleccionan palabras educadas y vulgares, humor blanco y humor rojo, y formalidad e informalidad.

“El problema es que si te gusta algún youtubero y lo empezás a seguir y todo vas a tratar de imitar a la persona ya sea en su modelo en su estilo y en sus palabras, eso es lo que está pasando ahora en día...” (Estudiante Kerygma).

En este sentido, cabe mencionar que la regularidad de publicaciones generalmente obedece a un video semanal lo que faculta a los jóvenes estar atentos a las nuevas incursiones de hechos/temas importantes donde se refleja el reciclaje de expresiones del youtuber seleccionado.

En particular, existe una marcada tendencia de los estudiantes del sector público de seguir a youtubers locales como Little Viejo, quien promueve valores cristianos con un estilo discursivo reflejado en humor blanco.

“Little Viejo siempre como promueve el humor blanco un humor limpio así que te hace reír y es bien simple, pero aja es bien bonito.” (Estudiante, Albert Camus).

Si Little Viejo refleja el humor blanco, tanto Cipro (265,298) como Fernanfloo (25,937,836), Neon War (175,203) reflejan lo opuesto: uso de palabras soeces, de corte popular que raya en lo vulgar.

“...bayunco, así como doble sentido, más un humor más picaresco, más como humor negro.” (Estudiante, Albert Camus).

“.. CIPRO es como más un vocabulario más vulgar, un poco más como sucio porque el ósea con lo que habla es con malas palabras, malas expresiones...” (Estudiante, Albert Camus).

Examinaremos brevemente ahora el aspecto discursivo de estos Youtubers la cual se centra en el constante uso de carajo, WTF, verga, puta madre, a huevo, puta vida, partir

¹<http://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/71925-nuestros-jovenes-recursos-habla/>

el culo de la risa, hijos de puta, el puto iphone, o yeah bitch, pinches, se cagó. Mientras Cipro, puteadas, cerotes, hartarnos, hueviaron, mierda, puta, nos pueden valer miles hectáreas de verga, me los voy a sembrar, zampar, pendejadas, cagada, entre otros. De manera análoga, en el panorama internacional, los más representativos son los españoles como Álvaro 845 (3.876,423), cuyo contenido se basa en el humor, Clash Royale, Clash of Clans, y de entretenimiento con un discurso estándar y formal de sus expresiones. Igualmente, el chileno German de HolaSoyGermán (33,030,220) utiliza expresiones populares formales.

Sin embargo, los estudiantes del sector privado están más familiarizados con youtubers de origen colombiano, argentino, español sin olvidar los locales como Little Viejo, Cipro y Neon War. Una de las justificaciones de la preferencia por los youtubers extranjeros es la incorporación de sus palabras nativas con el objetivo de sonar diferente, cool, y mostrar un estatus que los diferencie de los demás compañeros.



Figura 1. Neon War
Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=-OK7M95YdSg>

La calle: el gran patio social

La calle para el salvadoreño refleja interpretaciones tan variadas como contradictorias: para el adulto, un escenario de peligro y exposición; para el religioso, una oportunidad para evangelizar o visualizar el infierno en la actualidad; para el ladrón, oportunidad de delinquir; para el comerciante, su subsistencia; para los cuerpos de seguridad, una alerta permanente; y para el joven, liberación y curiosidad. De hecho, los estudiantes de ambos sectores concordaron que la calle efectivamente influencia su forma de hablar.

“Muchas veces si por...la razón de que uno puede andar este con amistades y todo eso en la calle y... de una u otra forma siempre se le pega este algo, ósea una mala expresión, alguna mala palabra” (Estudiante, Albert Camus).

Por lo tanto, la calle se asocia con las malas palabras que los estudiantes constantemente escuchan al dirigirse a sus centros escolares, al abordar el microbús/ autobús o cuando salen con sus amigos y parientes. La tendencia de los adultos que trabajan o transitan en la calle diariamente, se infiere que exista una línea repetitiva del habla reflejado en la permanencia de dichas expresiones y convirtiéndose en hábitos de su habla actual y por lo tanto existe una brecha dinámica generacional.

Entonces, ¿de qué malas palabras estamos hablando? De acuerdo con los estudiantes, la exposición de las expresiones como maje, no jodas, ¿Qué ondas?, culeros, ¿Qué pedo?, puta mire me deajo, coma mierda, vieja pendeja, reflejan familiaridad, estereotipos, marginalidad, antagonismo, acervo popular y sobre todo identidad callejera. Es así, que los estudiantes están conscientes que su exposición a dichas palabras tiene un costo en la absorción de éstas en su desempeño léxico individual. Cabe mencionar que dicha absorción está sujeta a condicionamientos de su edad, la formación de su personalidad, la búsqueda de su identidad individual dentro de la sociedad.

Canciones: Dime lo que cantas y te diré quién eres

En vista de que parte de las actividades del ocio de los jóvenes es escuchar canciones, en la actualidad los géneros tradicionales como el Rock y el Pop se han sostenido; sin embargo, la fuerte incursión de nuevos géneros como el reguetón, electrónica y el trap no se ha hecho esperar.

De acuerdo con la RAE, el reguetón es “música de origen caribeño e influencia afroamericana, que se caracteriza por un estilo recitativo y un ritmo sincopado producido electrónicamente”. Los temas centrales de este género se agrupan mayormente en sexo, drogas, alcohol, desamores, promoción de engaños entre parejas. A su vez, los estudiantes expresan su preferencia sobre este género debido a la moda que genera, uso de expresiones codificadas de la calle y un estilo de vida desordenado que incita a la violencia, caos sexual, y libertinaje. Un elemento adicional es también el ritmo que generalmente se escucha a altos decibeles y genera por consecuencia un ambiente de violencia, de identidad juvenil y pandilleril.

“Quizá por el ritmo, por la influencia social por la moda, en el género de reggaetón todas las canciones hablan de sexo y algunas que dicen zorra, puta, incitan a drogas algo así, también incitan a tener relaciones sexuales activas” (Estudiante, Queens).

Es importante recalcar que el reguetón se escucha en los microbuses, buses, ventas, fiestas, conciertos y casas de vecinos. Esta influencia permanente que ha cuajado en diferentes sectores de la sociedad ha permitido su permanencia en el gusto no solamente de jóvenes sino también de adultos.

“A veces no es simplemente que nos guste si no que alguien más las escucha y como la canción es pegadiza se te pegan las canciones”. (Estudiante, Queens).

Otra particularidad musical es el Trap. La temática de sus canciones se ubica en temas sobre tráfico de drogas, peleas, armas, sexo, fiestas excesos de todo tipo, marginalidad, decadencia y dinero. (Villegas, 2007)

De los medios escritos

Como se ha dicho, con la revolución tecnológica, los jóvenes están más expuestos a redes sociales, la música, videos, memes y Youtubers para estar informados. La influencia que los medios escritos tienen en ellos es mínima en comparación con las opciones anteriormente señaladas. Sin embargo, los jóvenes están conscientes que los medios de prensa utilizan un vocabulario popular que permite conectarse con el léxico que a diario ellos utilizan.

“...o a veces dice Mi Chero cuando matan a una persona dice no se “se pe-

tateo” o cuando llega la policía “lo agarraron los azules” son como expresiones bien callejeras se podría decir así, pero las mismas de la calle siento que reutilizan esos dos periódicos que son los que he visto...” (Estudiante, Albert Camus).

A pesar del uso de dichas expresiones que crean un vínculo de identidad entre el joven y los medios de comunicación, ellos también hacen una reflexión sobre el uso correcto, formal del español versus el lenguaje popular reflejado como estrategia de venta a partir del tipo de discurso utilizado por estos medios escritos.

Películas

Indiscutiblemente, un elemento clave dentro de la configuración de las expresiones que influyen en el habla de los jóvenes es el doblaje que según la RAE “es en cine y televisión, operación en la que se sustituye la voz original de un actor por otra, en distinto idioma o en el mismo.” A partir de esta premisa, los jóvenes establecen las diferentes expresiones nativas de países como Colombia, México, Venezuela, y España. De hecho, en Latinoamérica, ellos están más familiarizados con los doblajes mexicanos y por lo tanto la importación de expresiones se marca en su habla diaria.

En este sentido, las expresiones son diferenciadas entre vulgares y educadas lo que les permite a los jóvenes discriminar el tipo de doblaje, el tipo de expresiones y el país de origen que está a cargo de dicho doblaje

“...le va a salir la traducción con malas palabras y palabras mexicanas, eso quiere decir que una empresa mexicana dobla la película, pero sí en cambio la ve en TNT un programa de cable “¿qué paso ayer?” se da cuenta que la película tuvo dos doblajes uno como un coloquial léxico y otro como educado...” (Estudiante, Albert Camus).

Televisión: ¡Sonría, está con el 2!

De acuerdo con el reporte de las Condiciones de competencia en la televisión abierta en El Salvador año 2016, “los mayores niveles de rating los obtienen los canales 2, 4 y 6 de TCS, seguidos por Canal 21 de Megavisión, Canal 12 de AS Media (México) y Canal 19 de Megavisión.” Hecha esta salvedad, la tendencia de ver televisión es una condición generacional que ha venido conformando preferencias de canales locales como internacionales. En este sentido, los jóvenes identifican a la programación mexicana, sobre todo en novelas, como generador de expresiones como no mames, no chingues, Hey, ¡men!, adicionalmente la influencia venezolana reflejada en palabras coño, carajo. La influencia va aún más allá con la presencia chilena y colombiana en pendejo, mamada. Dicho lo anterior, la naturaleza soez y vulgar de dichas palabras tienen ciertamente un efecto influenciador en el habla de los chicos y está reflejado en puta, perra, que no mames, que verga, chero, chera, se lo llevó la calaca, se lo llevó la pelona. ¿Qué programas ven los jóvenes en la actualidad? Canales de corte juvenil como MTV, Buena Onda, y sus presentadores tienen esas expresiones de la calle también.

When pides repollo en la frutería y el que atiende te responde "nel prro"



Figura 2. Ejemplo de momo
Fuente: <https://www.pinterest.cl/pin/789818853372585660/>

Redes sociales

La RAE define a la red social como “una plataforma digital de comunicación global que pone en contacto a gran número de usuarios”. Caben mencionar que Facebook, WhatsApp, Instagram, y Twitter son los preferidos por jóvenes utilizan. Por lo tanto, este favoritismo aboca la accesibilidad de teléfonos inteligentes, tabletas, laptops y la amplia cobertura de conexión de Wireless Fidelity, conocido popularmente como Wi-fi, en centros comerciales y casas residenciales. De manera que, los productos de consumo más emblemáticos de las redes sociales que tienen influencia directa en son entre otros los famosos memes y momos.

“Es como burla.... es una situación... yo siento que es un arte.... es una manera divertida de hacer una burla de una situación que sea algo triste, es una forma de burla bueno quiero ver...” (Estudiante, Liceo Cristiano).

“Los momos que ya son como más recientes son como eh... tomados de las escenas de algo como de películas o algo así y se dan en las cosas más recientes se convierten en la misma frase y se crea como el diferente sentido” (Estudiante, Albert Camus).



Figura 3. Palabras más representativas de las redes sociales

Consideraciones finales

El habla representa una presencia dinámica entre los jóvenes. La existencia de códigos particulares ya sea como producto de su creatividad o como resultado de elementos globalizantes provenientes de redes sociales, y entretenimiento entre otros, son piezas claves para entender a este grupo etario en estudio.

En este sentido los jóvenes, independientemente de las clases sociales, se comunican en la sociedad con un lenguaje particular que les confiere una identidad particular y los une lazos invisibles de reconocimiento entre ellos.

Los focos de expresiones de gran influencia se ubican en la calle, que les permite escuchar de actores inherentes a estos espacios, los medios de comunicación, redes sociales, el hogar, sin dejar de lado a sus amigos más cercanos.

En la configuración del habla de los jóvenes, hay un rasgo importante e identitario que los caracteriza: la rebeldía ante el mundo adulto la cual es abordada a través de la adopción de modas y la integración de jerga que es una integración y creación lingüística a partir de su necesidad de ser diferentes a sus pares mayores.

Las palabras no necesariamente tienen una afiliación sexual; sin embargo, cuando se cruza línea de las expresiones más comunes de estos dos grupos, el común denominador es la asignación de orientaciones sexuales específicas.

Referencias

A.Vommaro, S. V. (Buenos Aires). Jóvenes, cultura y política: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas (1960-2000). 2010: Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO.

Duranti, A. (2000). Antropología lingüística. Madrid: Cambridge University Press.

González, G. R. (2017). Léxico Juvenil Costarricense. San José: Editorial digital.

Lazo (09 de abril de 2010). Nuestros jóvenes y los recursos del habla. El Nuevo Diario. Recuperado de <https://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/71925-nuestros-jovenes-recursos-habla/>

Levi-Strauss, C. (2008) Structural Anthropology Hachette UK, Aug 5, 2008. Social Science

O'Donnell, Penélope (1995) Dar la palabra al pueblo: la enseñanza-aprendizaje de la comunicación en Nicaragua durante la Revolución Popular Sandinista. Universidad Iberoamericana, 1995 - Communication

Lee Whorf, Benjamin (2012) Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. MIT Press- Language Arts & Disciplines

Neon War (2017, abril 25). Civil War divididos por una pupusa recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=-ok7m95ydsg>

Ramírez Vásquez, N. M. (2009). Lenguaje contracultural en la jerga estudiantil universitaria de la sede Guanacaste de la Universidad de Costa Rica. Revista Káñina, vol. XXXIII, núm. 1, 2009, , pp. 65-70.

Real Academia Española. (2001). Diccionario de la lengua española (22.aed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

Sala, A. (2009). Historias Curiosas de los Negocios. Barcelona : Ediciones Robinbook.

División Administrativa, Política y Simbólica del Paisaje, el “Altépetl” Posclásico Mesoamericano

¹Melissa Alejandra Zepeda Mayén
melimayen@outlook.com

El concepto Altépetl hace alusión directa a dos elementos de entidad política mesoamericana: el cerro sagrado, el lugar de residencia de la deidad patrona y el manantial, que permitía la subsistencia física y agrícola de sus pobladores, destacando la compleja relación entre los cerros y el agua. A partir de lo anterior el presente ensayo propone explicar cuál es la naturaleza de la conformación de los Altépetl, en tanto se tratase de una estrategia política, una hegemonía de territorios o una apropiación simbólica del paisaje, por las sociedades del periodo Posclásico en Mesoamérica.

Dicho ensayo es de carácter documental y bibliográfico, apoyándose de la arqueología del paisaje y la geo-política, el cual se llevó a cabo durante el ciclo 01-2018 en el desarrollo de la asignatura Sociedad y Cultura Mesoamericana II.

Palabras claves: sociedades, asentamiento, política, paisaje cultural.

Administrative, Political and Symbolic Landscape Division, the Mesoamerican Post-Classic “Altépetl”

The Altépetl concept makes direct reference to two elements of Mesoamerican political entity: the sacred hill, the place of residence of the patron deity and the spring, which allowed the physical and agricultural subsistence of its inhabitants, highlighting the complex relationship between the hills and the Water. Based on the above, the present essay proposes to explain what is the nature of the conformation of the Altépetl, as long as it was a political strategy, a hegemony of territories or a symbolic appropriation of the landscape, by the societies of the Postclassic period in Mesoamerica This essay is of a documentary and bibliographic nature, relying on landscape archeology and geo-politics, which was carried out during the 01-2018 cycle in the development of the subject Mesoamerican Society and Culture II.

Keywords: societies, settlement, politics, cultural landscape.

Antecedentes

Para entender el concepto de Altépetl, es necesario abordar los aportes de fray Alonso de Molina (1977), quien define en dos palabras un concepto que engloba toda la cosmovisión centenaria de un pueblo, pensamiento a partir del cual se concibe y estructura el espacio que habita. Sin dejar de considerar la obra de Molina como trascendente, es necesario reconocer que no comprendió el término en toda su extensión, por lo que define Altépetl tan solo como sinónimo de “pueblo o del vocablo “rey”.

Lockhart (1999), por su parte considera que el Altépetl es un estado étnico, característico de los pueblos indígenas del centro de México y que se refiere en primer lugar a una organización de personas con el dominio de un determinado territorio; para este autor el

¹Estudiante UTEC de la Licenciatura en Arqueología

término no tiene plural en nahuatl y expresa la existencia de “conglomerados” de altepemes a los que también se le puede llamar Altépetl.

Para Carrasco (1996), el Altépetl fue la entidad político-territorial básica equivalente a “pueblo”, a la cual se le antepone el afijo huey “grande” para indicar una escala mayor. El pueblo o Altépetl toma el significado occidental de “ciudad” hueyaltepetl, y la referencia a la palabra Altépetl incluye el centro urbano o cívico así como el territorio entero de la ciudad y de la zona rural. El autor por su parte define tres niveles de como nombrar el significado del Altépetl lo distribuye como barrio, pueblo y ciudad; y en un cuarto nivel coloca al Altépetl como señorío, reino o imperio.

Schroeder (1991), considera que el Altépetl es una entidad sociopolítica soberana a la que nombra como “distrito político regional” y a su vez como parte de una “gran unidad política” o “confederación” a nivel de área. Sin embargo, considera burdo el término “ciudad-estado” por lo que decide emplear “reino” para definirlo “como un estado soberano que abarca un territorio acotado, normalmente con su propio rey dinástico o tlatonih”.

Sin embargo para Smith (1984), El concepto Altépetl hace alusión directa a dos elementos de entidad política mesoamericana: el cerro sagrado que era considerado el lugar de residencia de la deidad patrona, y muchas veces de los antepasados, y el manantial, u otra fuente de agua, que permitía la subsistencia física y agrícola de sus pobladores, destacando la compleja relación entre los cerros y el agua.

I. Los Altépetl y su conformación administrativa

Es necesario conocer cuál era la función o la estrategia de formar un Altépetl y si todos estos eran Estados o había varios niveles de integración sociopolítica. Si se toma como referencia a las fuentes históricas, se puede seguir el desarrollo de la mayoría de los grupos del posclásico (Chávez, 2004), es decir se pueden trazar algunas líneas generales de su evolución, social, política y económica, entre otros aspectos, como en el caso de la religión, que si bien formo parte importante de la vida de estos pueblos.

Por medio de estudios realizados, se puede observar que la mayoría de las sociedades del Posclásico en la Cuenca de México, siguieron en términos generales un mismo proceso de desarrollo como, migraciones, posteriormente el establecimiento o fundación del Altépetl, el crecimiento o desarrollo de la población, la formación de alianzas o enclaves (una características en todas las sociedades mesoamericanas), las guerras de conquista y formación de entidades políticas mayores, como ejemplo “La Triple Alianza” de México Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan) (Rodríguez, 1994).

Según los aportes de Linares (2011), la división administrativa de los Altépetl y su proceso de constitución de jefaturas a estados, no fue algo automático, sino que se deduce que probablemente tardó varias decenas o cientos de años en formarse (Linares, 2011).

I.I Asentamiento y circunscripción del territorio.

Cuando se fundaba un Altépetl, necesariamente debían ejecutarse algunas acciones que marcaban dicho inicio, entre ellas el establecimiento de la deidad patrona. Schroeder (1991), por ejemplo, indica que la fundación del asentamiento en un lugar determinado, señalando a los “jefes”, su pertenencia étnica y su lugar de procedencia, así como el señalamiento de la deidad patrona era la primera acción en la constitución de un Altépetl. Posteriormente se realizaba la delimitación del territorio, indicándose la extensión del Altépetl (Flores, 2007).

I.II Establecimiento de alianzas o confederaciones étnicas.

Un factor importante dentro de las divisiones administrativas fueron las alianzas matrimoniales que con el correr del tiempo se establecieron entre los distintos sitios y no sólo en las altas esferas de la nobleza de cada uno, sino en el ámbito de todos los estratos que conformaban el grupo (Ibíd.).

Conforme crecían demográficamente la mayoría de los Altépetl, se vieron subordinados unos con otros, por lo cual de acuerdo con su composición étnica, entraron a formar parte de determinada confederación de Altépetl (Linares, 2011). Esto también fue el resultado de las transacciones comerciales o de intercambio llevadas a cabo entre asentamientos, quedando la dependencia establecida entre los sitios más pequeños con relación a los más grandes (que generalmente también eran los más antiguos).

Por su parte también se formaron las coaliciones de Altépetl, para formar confederación de tipo étnico, se ubica la capital de la agrupación, en alguna de las localidades más grandes o más antiguas, donde residían el huey tlatoani y estaban los templos de las principales deidades; es decir, el lugar donde estaban los edificios públicos más importantes y los centros de intercambio. En los centros políticos, era donde se tomaban las decisiones que concernían a todo el conglomerado de ciudades de cada Estado (Chávez, 2004).

II. El Altépetl, y la organización del sistema político

Probablemente la diferencia de las unidades menores que constituían la mayoría de las entidades políticas del periodo Posclásico (900 d.C a 1200 d.C), en la Cuenca de México, con los Estados o Imperios establecidos por los Teotihuacanos, sólo sea la divergencia de dimensión, ya que en la mayoría de los Altépetl del Posclásico se encuentran características propias de un estado, como lo son las clases sociales, ejército, un territorio definido, una religión formal, una serie de normas jurídicas como leyes, figuras institucionalizadas de gobernantes con cargos hereditarios (Linares, 2011).

En otras palabras los Altépetl debían cumplir ciertos requerimientos mínimos para la existencia o conformación de este, lo primordial era la acepción nahuatl de la palabra, lo cual expone una situación interesante, puesto que la creación de este iba bajo la relación de la apropiación de un paisaje simbólico, además debía cumplir un conjunto de partes menores constitutivas, es decir cada uno con su propio dios étnico (y por consiguiente con su propio templo o teocalli), su propio jefe (con su tecpan o palacio), su propio territorio y su propio mercado regional (tianquiztli) (Lockhart, 1999).

La población de un Altépetl tenía una identidad étnica común y reconocible, que la diferenciaba de las de otras entidades políticas. Esta identidad, sin embargo, nunca era monolítica, ya que todos los altépetl estaban integrados por pequeños grupos que podían ser otros altépetl subordinados o grupos corporativos, aunque cada una de ellos mantenía su propio gobierno (Rodríguez, 1994).

Además estaban representados por un templo principal (símbolo de su soberanía) y alguna clase de mercado principal, según lo expresa Lockhart (1999), básicamente conformaban elementos comunes de la trinidad, es decir, palacio-templo-mercado y estaban localizados cerca unos de otros, formando un “núcleo central” cuyo nombre nunca fue diferente al de todo el Altépetl.

Por su parte no se limitaban a un centro y se constituían por una serie de entidades relativamente autónomas, no necesariamente evidentes con disposición similar a la entidad mayor y con una relación idéntica con respecto al punto de referencia común, dando como resultado unidades complejas, cohesivas y perdurables Chávez (2004), lo cual no significa que cada una de estas unidades no tuviera una dinámica interna propia

a partir de la cual también se modificaban, reubicaban o “destruían”

Es importante destacar del Altépetl la organización del grupo comunitario en el territorio y señalar posibles conexiones con los principios de movimiento y centralización. Para ello, se debe analizar las entidades constitutivas del Altépetl llamadas Calpolli o Tlaxilacalli (Poblete, 2014).

Los Calpolli conformaban un grupo étnico dentro del Altépetl, tenía un nombre que los identifica, el cual hacía referencia al origen étnico del grupo o a la localización geográfica de éste. A la misma vez, existía un jefe llamado teuctlatoani, quien desempeñaba la tarea de administrador del tributo y organización del grupo, al mismo tiempo que lo representaba en los consejos del Altépetl que constaban de veinte, cuarenta, ochenta o hasta incluso cien familias (Lockhart, 1999).

La función de cada Calpolli dentro del Altépetl, consistía que estos interactuaban de una manera rotativa y cíclica a semejanza de la estructura del espacio cosmológico. Para ello, debían prestar servicios al ente global de una manera rotante con los otros grupos. Por ejemplo, entregaban una parte de su maíz y otros productos al tlatoani alternadamente con los otros grupos. Además de aportar hombres para el funcionamiento del templo, para el trabajo de tierras, o para la guerra, de una manera circular (Linares, 2011). De igual modo intercambiaban constantemente grupos y personas, desde los humildes calpulli de campesinos que emigraban de uno a otro, hasta los miembros de sus linajes gobernantes que se casaban entre sí para establecer alianzas dinásticas

Sin embargo el establecimiento del orden se daba por distintos factores, algunas veces, la situación geográfica del grupo otorgaba los turnos en donde la cuenta comenzaba, es decir por el que se encontraba en el oriente. Sin embargo en su mayoría, la rotación se ordenaba por la antigüedad del Calpolli, siendo los primeros grupos migratorios los que comenzaban con el turno, el orden rotativo de los Calpolli fue el alma del Altépetl (Rodríguez, 1994).

En la cúspide de cada nivel o estrato orgánico del Altépetl se encontraba un consejo local integrado por los tiachcame y los tlayacanque, es decir, los principales o hermanos mayores y la gente del templo (Güemes, 1994). En general, se trata de una secuencia evolutiva o de desarrollo del Altépetl, es decir que hace referencia a una composición social y jerarquización política, económica y cultural de los diferentes grupos étnicos. Dicha estructura es clasificada como una división cuatripartita del espacio con base en dos ejes principales (la ruta del Sol y la ubicación del mictlampan) y los cinco rumbos cardinales (existe un quinto rumbo al centro) (Ibíd.).

En cuanto al vínculo religioso entre el altépetl y su territorio, este adquiriría su mayor fuerza en el templo del dios patrono o el centro sagrado del mismo, que originalmente era levantado en la ciudad capital Chávez (2004). Este templo era considerado el centro del cosmos y como tal constituía un axis-mundi, es decir un eje cósmico ritual por medio del cual los hombres podían comunicarse con otros niveles del mundo, como el cielo y el inframundo.

El elemento esencial ideológico de los altépetl era su dios patrono, cada grupo era presentado por una deidad particular la cual residía en el templo de la ciudad, identificaba con el cerro sagrado del altépetl. Sin embargo, su presencia y su acción no se reducían a lo que se considera común el ámbito sobrenatural (Ibíd.)

En el caso de las historias de cada altépetl se narraban que la deidad protectora había acompañado al pueblo desde su remoto lugar de origen y a todo lo largo de su migración hasta el territorio donde ella misma había decidido que habrían de establecerse y

fundar su entidad política (Linares, 2011).

El dios patrono jugaba un papel clave en la vida de la entidad política, dando órdenes a sus gobernantes y fuerza militar a sus ejércitos, garantizando la fertilidad de sus cosechas y la continuidad de las lluvias, a cambio de las ofrendas y sacrificios que le hacía su pueblo (Chávez, 2004).

III. El Altépetl y su apropiación simbólica del Paisaje Cultural

A partir de lo expuesto en los subcapítulos anteriores se entiende perfectamente que los Altépetl se formaban cuando un grupo migratorio se establecía en un lugar, pero no consistía sólo en eso, cabe mencionar que estos llevaban como objetivo en común, apropiarse de un territorio que les permitiese representar de forma simbólica su identidad cultural, en otras palabras los asentamientos del posclásico, buscaban dentro de sí mantener esa conexión con sus creencias heredadas, guardar su memoria de origen y buscar un bienestar social.

Lo cual básicamente hace hincapié en lo expresado por Safran (1991) quien habla del término diáspora y su simbolismo, dicho autor propone que las diásporas de las comunidades dispersas 'periféricas' mantienen una memoria o un mito acerca de su tierra natal o tierra de origen 'centro', al mismo tiempo ven su hogar ancestral como un lugar de eventual retorno, un lugar para mantener o restaurar.

En el caso de los Altépetl según lo propone Zambrano (2006) estos podían medirse en unos cuantos miles de metros o conformar entidades conjuntas más grandes en la que los deberes y beneficios se compartían mutuamente. El establecimiento de los altepetme, era el resultado de una meditada selección del sitio, tras una profunda observación del comportamiento del medio, lo que implicaba asegurar la estabilidad de las laderas y de las fuentes de abastecimiento de agua.

Es interesante también mencionar, como desde una perspectiva simple, se identifica que la lógica de un Altépetl al momento de apropiarse de un paisaje simbólico, trae consigo la seguridad de los recursos aleñados, es decir que para poder formar un Altépetl y optar por el nombramiento de este, debería cumplir con todas las necesidades básicas para desarrollarse, sin embargo es natural que muchos de los autores como Chávez (2004), Linares (2011) y Poblete (2014) establezcan que un Altépetl era un constructo socio cultural, y que su finalidad era la representación de sus deidades, por medio de la apropiación de un paisaje, lo cual ha de suponer que pudiera manejarse para construir más que una cohesión ideológica comunitaria, un propósito con un solo fin, el interés político y económico de sus gobernantes.

En este sentido es razonable considerar que la religión desde tiempos prehispánicos ha jugado un papel importante en la construcción de una sociedad y el control de la misma. Es decir que el Altépetl de una manera fascinante estaba arraigado a representar la historia misma de los miembros que lo conformaban, a través de su entorno ambiental, lo que sugiere autores como Escamilla (2011), una conformación de asentamiento a través de la apropiación simbólica del Paisaje Cultural.

Sin embargo es necesario entender a qué se refiere cuando se habla de Paisaje cultural o arqueología del paisaje como lo propone Knapp & Ashmore (1999), básicamente el concepto de paisaje es interpretado como producto de diversos factores y de agencia humana, es decir que la arqueología del paisaje interpreta al paisaje mismo como una construcción cultural, lo que expresa que los seres humanos construyen y transforman su medio ambiente de una manera fundamental. Dicha manifestación que se refleja en los Altépetl a nivel mesoamericano.

A partir de lo anterior los elementos que constituyen al Altépetl, en su mayoría han sido estudiados desde una perspectiva meramente fundamentada en su carácter político y territorial (Zambrano, 2006). Sin embargo, el Altépetl aporta un estudio desde características sugerentes y resultantes del escrutinio de los componentes estéticos, geomorfológicos, ecológicos y simbólicos del mismo.

Una gran contribución simbólica que se asocia dentro del estudio, es como el vocablo en lengua náhuatl sirve para nombrar un modelo geográfico que encuentra equivalentes paisajísticos en otras regiones y en otras lenguas, tales como el yucunduta mixteco, el chuchu tsiipi totonaco o el an dehe nttoehe otomí, cuya traducción literal en los tres casos es “agua-cerro”, al igual que el significado de la palabra alt-tepetl (Idid.).

Por otra parte las sociedades nahuas del centro de México recurrieron a formas específicas del paisaje, no sólo basándose en su funcionalidad, sino también con sustento en criterios mítico-estéticos. Sobre esto último profundizan Bernal y García (2006), quienes señalan que la fisiografía más común de los altepeme consistía en una especie de herradura formada de cerros, en cuyas faldas se localizaban los asentamientos humanos, dando la idea de una “olla primigenia”, que recordaba el mítico útero de la Madre Tierra.

Funcionalmente, la fisiografía de ese paisaje servía para la captación de agua, además de constituir un abrigo montañoso protector de vientos e incursiones enemigas. Este tipo de paisaje, tipificado como rinconada o xomulli, ofrecía un horizonte montañoso que al mismo tiempo permitía fijar referentes astronómicos para la determinación del calendario local (Ibid.).

En otras palabras podría decirse que los Altépetl eran una estrategia de justificar el porqué de apropiarse de un territorio en específico, es decir que si este cubría, agua cercanas (muchas veces en representación a su dios Tlaloc), tierras fértiles y abundancia de vegetación, se convertía en un lugar apto para que sus deidades estuvieran mejor tributadas. Lo cual parece muy emblemático y complejo dentro de los asentamientos del Posclásico, que a primera instancia refleja el nivel de desarrollo cultural, ideológico y el control social que ejercían.

Es necesario enfatizar que el Altépetl no solo se constituyó como un centro político sino también con los asentamientos de la periferia, es decir las comunidades subsidiarias controladas por el centro, en este sentido hablamos de una dualidad entre el centro urbano y el campo, siendo uno el complemento del otro, el establecimiento de un Altépetl básicamente debería tener una alianza entre el sector urbano, o mejor conocida como la elite y el sector rural, es decir campesinos dedicados a servir por medio de su productividad, tanto agrícola, doméstica y así como servicios específicos a sus gobernantes.

La existencia de pequeños Altépetl o mejor nombrados altepemes se daban a partir de que tantos recursos naturales poseía el territorio, esto incidía básicamente que así como portaran recursos, así era el nivel de tributo que debían ofrecer y más aún el nivel de importancia que este recibía por parte del Guey Altépetl dominante, ahora bien de qué forma rendían tributo, comúnmente por medio de entregas de recursos ya trabajados, es decir terrenos cultivados, animales domesticados, sacrificios humanos y hasta mano de obra ofrecida como tributos.

Básicamente dicha vinculación entre la creación de un Altépetl por medio de la apropiación de un paisaje cultural, permite analizar que sin duda las estrategias de subsistencia y el control de la población, proporcionaba un mejor desarrollo tanto social, como eco-

nómico, lo cual comprueba el nivel de complejidad que las civilizaciones posclásicas sostenían.

Ahora bien con base a la descripción anterior de algunos Altépetl Posclásicos, si se articula el paisaje cultural que se describe en representaciones políticas de los mismos, y su iconografía, la cual presenta y reproduce un entendimiento imaginado de la coherencia de la ciudad como un lugar espacialmente unificado. Permite señalar que los Altépetl era la representación entorno al imaginario colectivo de los miembros que lo conformaban.

Sea cual sea la configuración de una ciudad, ésta se debe a una decisión política. El paisaje es transformado por las necesidades y naturaleza del régimen. La autoridad influye, entonces, dependiendo del grado de poder, tanto en la configuración de las áreas vecinas, así como en la doméstica. Hay niveles de transformación del paisaje dependiendo de la dominación que se tenga sobre un espacio

Bibliografía

- Ashmore, B. K. (1999). *Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualized, Ideational*. Oxford: Blackwell.
- Carrasco, P. (1996). *Estructura político territorial del imperio tenochca*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Chávez, R. G. (2004). *EL ALTEPETL COMO FORMACIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LA CUENCA DE MÉXICO. SU ORIGEN Y DESARROLLO DURANTE EL POSCLÁSICO MEDIO*. Centro INAH EDOMEX.
- Cobean, M. S. (2007). *Los orígenes de la dinastía real de Tula: Excavaciones recientes en Tula Chico*. México: Arqueología Mexicana.
- Escamilla, M. V. (2011). *La Costa del Bálsamo durante el postclásico temprano (900-1200 d.C.): Una aproximación al paisaje cultural nahua-pipil*. San Salvador : La Universidad, número 14.
- Flores, B. V. (2007). *El Altépetl. En Busca de Una Definición*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Fowler, W. R. (2011). *El complejo Guazapa en El Salvador: La diáspora tolteca y las migraciones pipiles*. San Salvador : La Universitaria.
- Fowler, W. R. (2011). *El complejo Guazapa en El Salvador: La diáspora tolteca y las migraciones pipiles*. San Salvador: La Universidad, Número 14.
- Galeana, R. I. (2008). *Identidad, paisaje y patrimonio, El agua, el cerro: construcción del paisaje político en el centro de México*. ENAH.
- Güemes, L. R. (1994). "La zona del altiplano central en el posclásico: la etapa Chichimeca. En L. L. Manzanilla, *Historia antigua de México*. México: UNAM/INAH.
- Ixtlilxochitl, F. d. (1977). *Obras Históricas*. Tomo II UNAM.
- Linares, F. N. (2011). *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México, Los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo xvi al xviii*. México : Fondo de Cultura Económica .
- Bernal García, y. Á. (2006). "El altepetl y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-histórico". México: Fondo de Cultura Económica.
- Molina, F. A. (1977). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Poblete, D. A. (2014). *Tlacauhtli, altepetl y tlalli: Conceptos básicos de estructuración del espacio, territorio y tierra en el México pre-colombino*. Chile: Romance Studies, Duke University, EE. UU.
- Rodríguez, C. O. (1994). *La Zona del Antiplano Central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza*. México: UNAM/INAH.
- Safran, w. (1991). *Diasporas in Modern Societies: Myths of homeland and return*. Diaspora .
- Schroeder, S. (1991). *Chimalpain & the Kingdoms of Chalco*. Universidad de Arizona: Press.
- Smith, M. E. (1984). "The Aztlan of the Nahuatl Chronicles: Myth or History?", *Ethnohistory*.
- Tambiah, S. (2000). *Transnational Movements, Diaspora and Multiple Modernities*. Deedalus.

Zambrano, F. C. (2006). Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM.

Monseñor Romero y los medios de comunicación

Héctor Grenni *

La presente investigación, basada en consulta a las fuentes primarias como las homilias de Romero, documentos escritos y testimonios orales, pone en discusión el papel de los medios de comunicación y de difusión masiva en los tiempos de Monseñor Romero.

Los medios de comunicación masiva en El Salvador, y especialmente la prensa escrita, han estado al servicio de los intereses de sectores económicos privilegiados, ya desde principios del siglo XX. La relación de Monseñor Romero con estos medios de comunicación no fue conflictiva en los años anteriores a su llegada a San Salvador, salvo algún desencuentro sin demasiada trascendencia. Sin embargo, ya desde sus primeros pasos como arzobispo, desde marzo de 1977 en adelante, la relación con los medios de comunicación escrita fue haciéndose cada vez más tirante. La tensión a que esto dio lugar se vio reflejada con insistencia cada vez más frecuente, tanto en las publicaciones de los medios de comunicación escrita, como en los comentarios de Monseñor Romero en sus homilias y en los programas oficiosos de la radio del arzobispado, la YSAX.

Romero fue un gran comunicador y poseía un perfil comunicológico desarrollado. Ya desde 1945, cuando inició su labor como comunicador en la dirección del semanario Chaparrastique, en la diócesis de San Miguel, se advirtió un desarrollo progresivo en este aspecto. Antes de llegar al arzobispado de San Salvador, en febrero de 1977, había dirigido personalmente los periódicos Chaparrastique¹ y Diario de Oriente en San Miguel, El Apóstol en Santiago de María, y Orientación² en San Salvador. Por varios años escribió en La Prensa Gráfica³ como columnista, entre 1969 y 1979, hasta que ese diario dejó de publicar sus escritos. Hizo uso de los medios de comunicación masiva a pesar de los obstáculos que los mismos medios le ponían.

Con frecuencia, Romero acusó a los medios de comunicación de estar al servicio de quienes tenían el poder económico: palabras como 'plumas vendidas', y 'lenguas que se alimentan de la mentira', constituyeron algunos de los términos con los que el arzobispo cuestionaba la actuación de los medios de comunicación⁴. El arzobispo criticó con frecuencia el sesgo de la información que los medios masivos de comunicación presentaban, acusándolos de manipulación de la información, de transformarse en 'mercaderes de la información' y de guardar 'silencios sospechosos'. Se refería a los medios de comunicación diciendo que no dudaban en transmitir noticias de violencia y sexo sin respeto alguno, y de 'haber vendido su alma al mal poder y al mal dinero' sembrando confusión y odio al servicio del sector dominante. Efectivamente, con frecuencia

* Héctor Grenni, historiador, doctor en Historia de América Latina, Universidad Don Bosco, San Salvador.

¹Se puede encontrar una colección bastante completa de Chaparrastique en los archivos del arzobispado de San Salvador y en la biblioteca de la Parroquia San Francisco de Asís, también de San Salvador.

²Periódico de la arquidiócesis de San Salvador, se puede encontrar una colección bastante completa en los archivos del arzobispado de San Salvador. Accesible en <http://www.arzobisposansalvador.org/index.php/wf-menu-install/medios-catolicos/semanario-orientacion>.

³<http://www.laprensagrafica.com/>

⁵"¡Lástima tantas plumas vendidas, tantas lenguas que a través de la radio tienen que comer y se alimentan de la calumnia porque es la que produce! La verdad muchas veces no produce dinero sino amarguras, pero vale más ser libre en la verdad que tener mucho dinero en la mentira." Romero, Oscar A., Homilias, tomo II, UCA Editores, San Salvador, pág. 466, homilía del 07.05.1978.

los periódicos presentaban textos de documentos, como los de Medellín o Puebla; o de discursos, como los del Papa o del mismo Romero, parcialmente mutilados o incompletos, dando lugar a interpretaciones parciales.

refería a los medios de comunicación diciendo que no dudaban en transmitir noticias de violencia y sexo sin respeto alguno, y de ‘haber vendido su alma al mal poder y al mal dinero’ sembrando confusión y odio al servicio del sector dominante. Efectivamente, con frecuencia los periódicos presentaban textos de documentos, como los de Medellín o Puebla; o de discursos, como los del Papa o del mismo Romero, parcialmente mutilados o incompletos, dando lugar a interpretaciones parciales.

Monseñor Romero ‘tuvo mala prensa’, expresaba Héctor Dada Hirezi⁵, refiriéndose a la prensa escrita de San Salvador. Los dos periódicos de mayor circulación, La Prensa Gráfica y El Diario de Hoy⁶, ambos celosos defensores de los intereses de los sectores privilegiados, desataron su furia contra Romero ya desde los primeros días de su llegada a San Salvador, cuando el arzobispo fue haciendo ver claramente que sus opciones no pasaban por los intereses de aquellos sectores.

El Diario de Hoy comenzó una campaña ‘negra’ contra Romero. La leyenda ‘Haga patria, mate un cura’, comenzó a leerse en muchos muros de la ciudad capital, e incluso en calcomanías en los automóviles. En el contexto de esta campaña, los periódicos distorsionaban las noticias, publicándolas parcialmente o fuera de contexto.

El diálogo entre el arzobispo y los medios de comunicación fue intenso, constante y con posturas sumamente firmes por parte de Romero, que se refirió al accionar de los medios con palabras durísimas. Con todo, Romero supo distinguir entre los dueños de los medios de comunicación, a quienes consideró siempre estar al servicio del sistema, y los profesionales de la información, empleados de esos mismos medios que criticaba. No se reservó palabras el arzobispo para referirse a los medios⁷.

Sin embargo, y a pesar del uso indiscriminado del poder de los medios para llegar a muchas personas, Romero nunca exigió que haya un control por parte de instancias del gobierno. La pasividad oficial frente a la actuación de los medios de comunicación resultaba sumamente llamativa en esos tiempos de radicalización. Esta pasividad permitió los programas de televisión de 1979 y 1980, donde Roberto D’Aubuisson podía amenazar públicamente a sus opositores sin reacciones de parte del gobierno. Los archivos donde se guardan estos programas no están accesibles o han desaparecido.

⁵Héctor Dada Hirezi, antiguo militante democristiano y ex integrante de la Junta Revolucionaria de Gobierno surgida después del golpe de estado de octubre de 1979, en entrevista del 05.11.2014, afirmaba: “...creo que tuvo muy mala prensa, Romero, muy mala prensa”.

⁶<http://www.elsalvador.com/>

⁷“Si tú pagas por escribir o para hablar por radio ofensas contra tu hermano, aunque seas el Obispo, no eres cristiano. Tú, que te ganas a la vida, que por necesidad de tu estómago vendes tu pluma, tu lengua para hablar por radio, servir de intereses mezquinos, no eres cristiano; pero eres más comprensible, te comprendo, tienes hambre y tienes que vender aunque sea tu fama”. Citado por Márquez Ochoa, Armando, Martirologio de Monseñor Romero. Testimonio y catequesis martirial de la Iglesia salvadoreña, Comunidades eclesiales de base, sin datos editoriales, San Salvador, 150.

La empresa privada Telecorporación Salvadoreña abrió sus espacios a D'Aubuisson para estas amenazas⁸. Si bien Romero nunca se refirió a esto directamente, frecuentemente hizo alusión a las amenazas públicas impunes⁹.

Romero fue solicitado continuamente por los medios de prensa extranjera para conocer su opinión sobre los hechos de la semana, generalmente después de sus homilías de los domingos¹⁰. Esto lo convirtió, ya desde el episodio de Aguilares en 1977, en una persona a tener en cuenta en los procesos políticos del país¹¹.

Al mismo tiempo, algunos grupos extremistas contrarios a cualquier cuestionamiento del sistema usaron la televisión para exteriorizar su radicalismo por medio de amenazas reiteradas en programas públicos contra los personajes de la oposición más conocidos. Con frecuencia, estas amenazas se transformaron en asesinatos bajo la modalidad de escuadrones de la muerte. Un ejemplo de ello, entre muchos otros, es el caso de Marianela García Villas¹², fundadora y presidente de la no gubernamental Comisión de Derechos Humanos de El Salvador (CDHES), que fue amenazada públicamente por Roberto D'Aubuisson en su programa de televisión, y asesinada pocos días después, en 1983. En esos años, los periódicos extranjeros buscaron con frecuencia a Monseñor Romero para conocer sus comentarios con respecto a la realidad del país¹³, comentarios que Romero no negaba. Generalmente, esos comentarios a la prensa extranjera habían sido ya presentados en sus homilías de los domingos, y en general diferían de la realidad presentada por los periódicos

⁸Al Mayor D'Aubuisson se le dio la baja y sin embargo, continuó teniendo acceso para entrar y salir, a discreción, en los cuarteles del ejército'. Palabras de Héctor Dada Hirezi, en entrevista el 05.11.2014.

⁹Si bien los archivos de estos programas no están accesibles, El Diario de Hoy anunciaba en sus páginas las intervenciones de D'Aubuisson.

¹⁰Monseñor Romero se transformó así en una de las figuras predilectas de los representantes de los medios de comunicación, pero también en un actor político clave, aunque involuntario. A pesar de su casi obsesivo interés por resaltar en cada denuncia el aspecto pastoral y evangélico, otorgó a su iglesia un importante papel que continuaría a lo largo del conflicto." Cortina, María, El Salvador: Memoria intacta, Géminis Editorial, sin datos editoriales, ca. 1989, pág. 63

¹¹En 1977, al poco tiempo de haber asumido Monseñor Romero su trabajo en la arquidiócesis de San Salvador, la Guardia Nacional ocupó la ciudad de Aguilares, incluyendo a la iglesia. Se trataba de la misma zona donde el sacerdote Rutilio Grande había realizado su trabajo de evangelización entre los campesinos. Cuando el ejército dejó libre la ciudad y devolvió la iglesia, Monseñor Romero fue a recibirla. Se originó un breve pero tenso enfrentamiento entre el arzobispo y los soldados, donde Romero demostró una firmeza y un coraje inusitados. Y "Desde aquel día, y como aquel día, en cualquier hecho importante que ocurrió en El Salvador, para seguirlo o para perseguirlo, siempre hubo que volver la vista hacia Monseñor Romero". Relato de Jon Sobrino, citado por ¹²María López Vigil, Monseñor Romero, piezas para un retrato, UCA Editores, San Salvador, 2001, pág. 160-161.

Marianella García Villas (1948-1983) abogada y filósofa, fundadora y presidenta en 1983 de la Comisión de Derechos Humanos de El Salvador. Fue torturada y asesinada por las fuerzas Armadas del gobierno, mientras documentaba violaciones a los Derechos Humanos en Suchitoto. Fue amenazada por Roberto D'Aubuisson en un programa televisivo de 1983, pocos días antes de su asesinato.

¹³Precisamente el 9 de febrero de 1979, durante el desarrollo de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México, Monseñor Romero se reunió, con alrededor de 300 periodistas internacionales en una conferencia de prensa sin precedentes. El texto de la conferencia, reproducido por el periódico Orientación.

nacionales. La prensa nacional criticó muchas veces a la prensa extranjera, acusándola de falsear la verdad, de intervenir en asuntos del país, de tramitar conjuras internacionales para desacreditar el país y de desconocer la verdad. Raras veces la prensa extranjera contestaba estas críticas: el arzobispado, por su parte, mencionaba algunas veces estas diferencias.

Ello originó constantes fricciones del gobierno con los medios de prensa extranjeros, a los que dificultó su trabajo, acusándolos de emitir informaciones falsas y tendenciosas y de formar parte de planes comunistas para desestabilizar el gobierno¹⁴.

Precisamente, cuando en 1979 el gobierno presidido por el general Romero proponía el diálogo nacional, y cuando la oposición dedicaba espacios informativos al diálogo alternativo propuesto por la oposición, los conflictos entre el gobierno y los medios de prensa extranjeros se agudizaron¹⁵. Para ello, el gobierno utilizó los medios de prensa locales, que tildaban de mentirosos a los extranjeros. Un cartel en el aeropuerto internacional de Ilopango decía: 'Periodista, miente en tu país, no en el nuestro'.

Las actividades de Romero: sus misas, sus discursos y sus visitas a cantones y pueblos, y especialmente sus homilías, recibieron con frecuencia una gran cobertura por parte de la prensa internacional: periódicos de México, Costa Rica, Estados Unidos, Francia, Suecia, Bélgica, Alemania y de otros países de Europa y Sur América, transmitían muchas veces las misas del arzobispo, o buscaban entrevistarle ante cualquier hecho de trascendencia en el país¹⁶.

Fue, probablemente, en los meses siguientes al golpe de estado de octubre de 1979 que los medios nacionales de comunicación pusieron en evidencia su papel de defensores de los intereses de la oligarquía. Ya desde los primeros anuncios de reformas por parte de la Junta Revolucionaria de Gobierno que tomara el poder político luego del golpe de estado, y que anunciara reformas profundas, como la reforma agraria o la nacionalización de la banca, los medios de comunicación escrita y radiofónicos adoptaron una postura francamente opositora, que no exteriorizaba un repudio al golpe de estado sino un rechazo a las reformas: el 7 de diciembre de 1979, un escrito firmado por 'Dr.

¹⁴"Ni uno solo de los gobiernos en turno ha dejado de calificarnos de desinformadores. Nos han acusado de ser parte de la estrategia comunista tendiente a desestabilizar el sistema democrático". Cortina, María, El Salvador, pág. 13.

¹⁵"Fue en septiembre de 1979 cuando el gobierno del general Humberto Romero, lanzó sus primeras críticas públicas e implacables contra los periodistas extranjeros. Los editoriales de los diarios locales controlados por la extrema derecha, denunciaban 'la campaña de desprestigio lanzada por la prensa internacional contra El Salvador'. Los empresarios de los medios de comunicación masiva montaron su primera ofensiva para 'corregir' la imagen difundida por los 'periódicos mentirosos', como les gritaban en plena calle a los colegas apenas los reconocían. Con ese fin, una delegación de hombres de empresa viajó a países de América y Europa. Años más tarde, sus hijos y en algunos casos sus nietos, conformarán la Asociación de Estudiantes Salvadoreños en el extranjero, un organismo de auténticos militantes extremistas, capaces de insultarnos y hasta golpearnos en lugares públicos. A partir de entonces fuimos catalogados como miembros de una campaña orquestada por el 'comunismo internacional'". Testimonio de una periodista mexicana que trabajó en el país desde 1979. Cortina, María, El Salvador, 48-49.

¹⁶"Alegrarme también con ustedes, queridos hermanos que asisten a la catedral, porque nuestra misa ha sido objeto de crónicas de carácter internacional. Ustedes tal vez no se dieron cuenta. El 24 de Septiembre, día de la Virgen de las Mercedes, estuvo entre nosotros un periodista de la Prensa Asociada, que describió nuestra misa en un reportaje que se publicó en el extranjero y que aquí en el país no se publicó porque se refería a aquel ambiente tan triste frente a la catedral: un parque con gente armada. También en la misa del domingo recién pasado tuvimos aquí el honor de que la televisión holandesa filmara nuestra misa -como lo hizo en la noche en El Calvario, en Santa Tecla-, llevándose una impresión muy grata de sentir, en la catedral, el palpitar de un pueblo que de veras asiste a misa no en una forma pasiva, sino que, en su silencio y en su oración, en su atención a la palabra de Dios, está siendo verdaderamente una participación viva". Romero, Oscar A., Homilías, cit., tomo III, pág. 328, homilía del 15.10.1978.

Hasbún¹⁷ en El Diario de Hoy pedía un golpe de estado contra la Junta de Gobierno para suplantar a sus miembros civiles por militares.

Muchas personas fueron amenazadas públicamente en los medios de comunicación, como le sucedió a Herbert Anaya, en 1987¹⁸, Rubén Zamora, Mario Zamora y muchas otras personas, incluido Monseñor Romero¹⁹. Muchas de estas personas salieron del país. Héctor Dada Hirezi, militante de la Democracia Cristiana y miembro de la Junta de Gobierno en los primeros meses de 1980, se fue del país²⁰ el mismo día que renunció a la Junta, comentaba que ‘yo soy el único que queda vivo de todos los que fueron amenazados’ en esos tiempos²¹.

El trabajo de Romero fue eminentemente pastoral. Con todo, bien puede decirse que tuvo un pensamiento propio acerca de la historia, la pastoral y las comunicaciones. De hecho, fueron numerosas las referencias a los medios de comunicación social. En sus homilias se refirió constantemente a ellos, ya desde los primeros meses de su trabajo en San Salvador. Siempre pensó en ellos como un medio de comunicación indispensable en las relaciones sociales, llamándoles ‘medios maravillosos’, animando a considerar los nuevos medios de comunicación.

Al tiempo que resaltaba los medios de comunicación, advertía sobre el mal uso de los mismos. No rechazaba los adelantos que los medios de comunicación significaban para la sociedad, pero alertaba sobre los abusos a que podrían dar lugar. En 1979 –un año en el que se refirió con mucha frecuencia a los medios de comunicación-, comentaba en la homilía de una misa: “La Iglesia ama todo progreso, así como teme el mal uso de los grandes medios del progreso, como es la prensa, la tipografía, en sus grandes avances técnicos.”²²

¹⁷Era muy común que estos nombres fuesen seudónimos para ocultar la verdadera identidad de estos articulistas. Uno de ellos, ‘Josefo’, escribía y calumniaba a Monseñor Romero en la mayoría de los periódicos de esa época. Nos detendremos en esto más adelante.

¹⁸La Comisión de la Verdad de las Naciones Unidas, surgida de los Acuerdos de Paz de 1992, en su Informe. De la locura a la esperanza, presenta un informe sobre muchos casos de asesinatos, como los de Monseñor Romero y Herbert Anaya.

¹⁹*“Monseñor Rivera y Damas pasó de ser uno de los críticos públicos del Romero-obispo al mejor amigo del arzobispo. Así lo reveló el propio Romero a un periodista mexicano en sus últimos días. Y como tal, Rivera presentía la muerte de Romero: “La veía en varios sitios. Los grupos paramilitares le hacían acusaciones públicas. Se las hacía también el mayor Roberto D’Aubuisson en su programa de televisión. Y todos sabíamos lo que significaba ser señalado por esos personajes como enemigos de la patria. A mí no me habló nunca de su muerte. No había necesidad. Ambos sabíamos que podía estar en cualquier sitio, que le podía llegar a la vuelta de la esquina. Pero nada podíamos hacer para evitarla.” Cortina, María, El Salvador, 65.*

²⁰“La Comisión de Derechos Humanos perdió la cuenta de las amenazas que recibió Marianela. En aquel enero de 1980, la más reciente la había lanzado el mayor Roberto D’Aubuisson, la cabeza visible de la extrema derecha, a través de un programa de televisión. Monseñor Romero, Marianela, los hermanos Zamora, Mario y Rubén fueron señalados por el mayor como miembros de la guerrilla. De los cuatro, sólo Rubén logró evadir a la muerte con la que tantas veces lo cercaron.” Cortina, María, El Salvador, 55-56.

²¹Entrevista realizada en San Salvador el 5 de noviembre de 2014.

²²Romero, Monseñor Óscar A., Homilias, cit., Tomo V, pág. 34, homilía del 24.06.1979.

El año 1979 fue sumamente intenso para la región y el país. La llegada al poder político del sandinismo en Nicaragua planteaba una nueva correlación de fuerzas en la región, y daba aires a las guerrillas que operaban en el país y a los movimientos populares rurales y urbanos. El arzobispo Romero, precisamente, había saludado calurosamente este acontecimiento en su homilía del domingo 22 de julio:

*“Yo creo que interpreto el sentir de todos ustedes si nuestro primer saludo de esta mañana es para nuestra hermana república de Nicaragua... La alegría que nos da el inicio de su liberación...”*²³.

Son, al mismo tiempo, los tiempos de los llamados al diálogo de parte del presidente Romero en el Foro Nacional, que a la postre resultaron infructuosos, superados, tanto por los acontecimientos y por la militancia creciente de las organizaciones populares, como por la actividad del Foro Popular, que integraban las organizaciones opositoras. Con frecuencia, Romero acusó a los medios de comunicación de dedicar poco espacio a los reclamos de los trabajadores obreros o campesinos, y de quienes no tienen acceso a la riqueza y reclaman por una sociedad más justa. En 1979, poco antes del golpe de estado de octubre, y cuando ya se había conocido su Tercera Carta Pastoral que defendía el derecho de organización de los trabajadores, que despertó muchísima oposición incluso por parte de los demás obispos de la Conferencia Episcopal, reclamaba para los trabajadores mayores espacios en los medios de comunicación:

*“Quiero fijarme, también, cómo para estos comunicados de los grandes productores y cultivadores, hay campos en la prensa y hay noticias y hay aceptación de audiencias en los Gobiernos. En cambio, cuando nuestros pobres piden, con la misma justicia, simplemente rebaja de precios, situaciones más justas en su vida campesina, no hay para ellos un lugar en la prensa, no hay para ellos tampoco una audiencia...”*²⁴

El diálogo entre el arzobispo y los medios fue arduo y con numerosos enfrentamientos. Las homilías de las misas de Romero fue uno de los escenarios de este enfrentamiento. En ellas, el arzobispo resaltó los méritos de los medios, y también, y más frecuentemente, criticó y cuestionó su accionar. Hacia fines de 1979, comentaba:

*“En los últimos días han visto manifestaciones populares sin incidentes, los grupos populares se expresan por los medios de comunicación, se resuelven conflictos laborales; pero también, en la misma prensa, han visto posiciones de sectores que no están de acuerdo con ciertos cambios. Indudablemente aquí hace falta mucho trabajo, hay fascismo también y algunos rescoldos de corrupción administrativa.”*²⁵

En sus homilías, Monseñor Romero se refirió con frecuencia a los medios de comunicación masiva, y especialmente a la prensa escrita. Es de notar que el auditorio de sus misas, y por consiguiente, de sus homilías, fue en aumento, especialmente desde fines de 1977 en adelante; y ya desde 1978 las misas se transmitían con regularidad por la

²³ Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo VI, pág. 132, homilía del 22.07.1979.

²⁴ Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo IV, pág. 428, homilía del 22.04.1979.

²⁵ Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo VI, pág. 41, homilía del 09.12.1979.

radio del arzobispado. Por ello, los comentarios de Romero no pasaban desapercibidos para una mayoría creciente de personas. Por ello, también, sus comentarios sobre los medios de comunicación llegaban a muchas personas.

Los dos periódicos impresos de mayor circulación en el país: La Prensa Gráfica y El Diario de Hoy, así como las radios y los canales de televisión del grupo Telecorporación Salvadoreña, comenzaron una campaña intensa contra Romero ya desde mediados de 1977, cuando fue haciéndose evidentes que las opciones del arzobispo no coincidían con los intereses de la oligarquía. Romero calificó esta campaña como una ‘campaña infernal’:

*“Ustedes leen los periódicos: campos pagados en los que se insinúa que la Iglesia es la culpable del malestar. La televisión, la radio. ¡Qué campaña más infernal contra nuestra Iglesia!”*²⁶

Si bien, generalmente los ataques de los medios de comunicación estaban dirigidos a él, con frecuencia, Romero hacía referencia a que esos ataques estaban dirigidos a la Iglesia misma. Con frecuencia, estos ataques no tenían firma. Pero otras veces estaban firmados por agrupaciones poco conocidas, y los ataques se publicaban en campos pagados.²⁷ También a ellos se refería Romero, claramente:

*“El que paga campos pagados en los periódicos, en la radio, en la televisión, para que insulten a la Iglesia, no están insultando a los hombres, se está volteando hasta Dios y con Dios tendrán que entenderse.”*²⁸

Romero se refirió también a quienes escriben esos ataques, aun considerando que quienes escriben no son quienes dictan las políticas. Sin embargo, los señala indicando que ‘venden la verdad’:

*“¡Cuántos hay que venden la verdad por un sueldo miserable, que se les da por denunciar o por condenar, por desprestigiar esta Iglesia! Periódicos, transmisiones de radio bien pagadas, para que desprestigien a la Iglesia. No les importa vender la verdad, les importa el dinero que ganan...!”*²⁹

Y se refirió también a quienes se ocupan de dañar no solo la imagen de la Iglesia, sino también la de otras personas en los medios: llama ‘manos criminales’ a estas personas:

*“Que hasta las manos criminales que sacaron sangre o que escribieron odio en las páginas de los periódicos –que es lo mismo matar que difamar, es matar la fama también, ¡cuántos asesinos de la fama!-, que todas esas manos criminales que han derramado tanta sangre roja y blanca...”.*³⁰

Pero, del mismo modo en que acusaba fuertemente a los periodistas por ‘vender la verdad por un sueldo miserable’, enaltecía su profesión: los periodistas deben dar valientemente testimonio de la verdad, afirmando que ‘vuestras vidas están dedicadas

²⁶Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo I, pág. 482, homilía del 25.11.1977.

²⁷“Campos pagados donde la verdad se dice a medias, ¡es peor que mentir!”. Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo I, pág. 116, homilía del 25.11.1977. 09.12.1979.

²⁸Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo I, pág. 489, homilía del 25.11.1977.

²⁹Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo II, pág. 129, homilía del 19.12.1977.

³⁰Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo II, pág. 169, homilía del 31.12.1977.

al servicio de la verdad': hablaba de los periodistas como no lo hacía de ninguna otra profesión.

“También al despedirse dijo a los periodistas: ‘Cuando vosotros facilitáis información plena y fielmente adecuada y exactamente, hacéis posible que cada hombre y mujer sean partícipes de los asuntos de toda la humanidad. Idealmente vuestras vidas están dedicadas al servicio de la verdad; en la medida en que permanezcáis fieles a este ideal, seréis merecedores del respeto y de la gratitud de todos’. Y les recordó el episodio de Cristo ante Poncio Pilato, cuando Cristo dijo: ‘Yo para eso he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad’. Y el Papa dijo que los periodistas debían de hacer suyo este lema de Cristo ante Pilato. ¡Ante Pilato!, ante las amenazas de la política, ante el peligro de perder ventajas si dicen la verdad, ante el peligro de ser matado como Cristo si decía la verdad; el periodista debía ser valiente como Él. ‘Para eso estoy en el mundo, no para distorsionar la noticia, no para ser instrumento de la política partidista, interesada, egoísta, sino para decir la verdad’. ¿Cuándo tendremos periodistas de esa categoría?”³¹

Romero se refirió varias veces a los periodistas en términos muy duros como los que acabamos de citar. Algunas veces los llamó ‘plumas vendidas’, aunque indicaba su comprensión de estas actitudes. En el fondo, hacía recaer veladamente la responsabilidad por esto en quienes dirigen los periódicos o en quienes son dueños de los medios:

“Si tú pagas para hablar o escribir por radio ofensas contra tu hermano, aunque seas el obispo, no eres cristiano. Tú, que te ganas la vida, que por necesidad de tu estómago vendes tu pluma, tu lengua para hablar por radio, servil de intereses mezquinos, no eres cristiano; pero eres más comprensible, te comprendo, tienes hambre y tienes que vender aunque sea tu fama”.³²

El 27 de julio de 1977, La Prensa Gráfica publicó una noticia, que acusaba a Monseñor Romero y a las oficinas de comunicación del arzobispado, de organizar un ‘plan terrorista’.³³ A ello se refirió Romero en su homilía del 30 de julio, como ‘una calumnia tan burda que se destruye por sí sola’. La publicación no estaba firmada y era, en verdad, absurda.

“...la Secretaría de Información de la Presidencia obligó a los medios de comunicación social a dar un escandaloso despliegue a la noticia de un supuesto plan terrorista, en que se implica mi persona de arzobispo y las dependencias de comunicación social de nuestro arzobispado. Algunos, quizás, están esperando una aclaración de mi parte, pero en verdad no la creo necesaria, ya que una calumnia tan burda se destruye por sí sola... el llamamiento que tantas veces he hecho a mi querido pueblo, a que aprenda a leer periódicos, a oír radio, a ver televisión. No todo lo que se ve en los medios de comunicación social es verdad, hay mucha mentira. Hay que tener una conciencia crítica para no ser juguete de quienes manosean con tanta falta de respeto la opinión pública”³⁴.

³¹Romero, Monseñor Óscar A., Homilias, cit., Tomo IV, pág. 537-538, homilía del 17.06.1979.

³²Romero, Monseñor Óscar A., Homilias, cit., Tomo II, pág. 444, homilía del 23.04.1978.

³³La Prensa Gráfica, 27.07.1978, ‘Develan conspiración terrorista contra autoridades’.

³⁴Romero, Monseñor Óscar A., Homilias, Tomo III, cit., pág. 139-140, homilía 30.07.1978.

Aprovechaba Romero esta alusión para poner en evidencia una serie de anormalidades en esta publicación, algunas de las cuales atentaban abiertamente contra la ética profesional.³⁵

Esta postura de los medios en relación con el arzobispo fue constante hasta el asesinato de éste, situación que Romero puso en evidencia con frecuencia. Las noticias falsas, tergiversadas, las amenazas en campos pagados firmadas por organizaciones inexistentes y la impunidad por parte de los periódicos de mayor circulación hicieron que Romero se refiriera a ellos con frecuencia, mediante los espacios que tenía para un balance de la información.³⁶

Muchas veces, estas amenazas se transformaron en atentados³⁷: la radio del arzobispado fue dinamitada el 23 de enero, el 18 de febrero y el 19 de mayo de 1980, y en 1987 fue ametrallada con armas de grueso calibre. Fueron, en total, 5 atentados. Y cuando los asesinatos de

³⁴Romero, Monseñor Óscar A., Homilias, Tomo III, cit., pág. 139-140, homilía 30.07.1978.

³⁵“... ¿cómo se publica, sin ninguna firma responsable y sin indicar procedencia, un boletín tan difamatorio? ¿Cómo se puede renunciar a la originalidad periodística publicando, todos por igual, una mentirosa entrevista de prensa, imaginada solamente por la Secretaría? Dice: ‘A preguntas de los periodistas, los voceros de seguridad pública se limitaron a explicar que en los documentos incautados se menciona algo de eso’... ¿dónde están las demostraciones que evidencien, ante la opinión pública, acusaciones concretas tan difamatorias? Un lector crítico se ríe de esa sarta de delitos publicada sin respaldo de argumentos convincentes y serios. ¿Quién no descubre la intención aviesa de desprestigiar como subversivo al arzobispo, de desear suprimir nuestra radio YSAX, de cancelar nuestro periódico Orientación o de seguir justificando nuevas formas de represión al pueblo, al implicarlos así, al mismo tiempo que despliegan fotografías de otros obispos en cordial comunión con el supremo gobierno? ¿Ven la manipulación del gobierno? Sepan leer, hermanos.

Un experto en comunicación social –yo no lo soy– podría señalar otros pecados graves contra la ética periodística, pero a mí me bastan estas faltas tan sobresalientes para no asustarme de esta nueva maniobra y, más bien, denunciar como injusta e inhonesta esta actividad de la Secretaría de Información de la Presidencia de la República y de nuestra prensa, tan dócilmente manejada por los ídolos del poder y del dinero.

En cambio, debo expresar mi agradecimiento y mi admiración para el periódico La Crónica del Pueblo, por haber sido el único que, con un sentido de ética profesional y, sobre todo, de valentía y de libertad, publicó el origen del boletín y dio oportunidad al acusado para decir su mentís a lo que muchos han llamado ‘una burda canallada’. Romero, Monseñor Óscar A., Homilias, cit., Tomo III, pág. 139-140, homilía del 30.07.78.

³⁶“... nuestra emisora YSAX ha tenido que sufrir el retiro de varios anunciantes por amenazas de la UGB. (...) Si nos proponemos, creo que pudiéramos llegar a eso (independizarse de lo comercial) y no estar pendientes, pues, de la UGB, que solamente permite a aquellos que no hablan contra los abusos que la UGB defiende.” Romero, Monseñor Óscar A., Homilias, cit., Tomo V, pág. 377, homilía del 30.09.1979.

³⁷“Esta emisora habla por el pueblo. Siempre hay y habrá en el mundo Herodes y Caifases que no quieren que el pueblo sepa lo que debe saber, no les conviene. (...) no tardará en estar de nuevo en el aire YSAX, y si la vuelven a destruir, la reconstruiremos, estén seguros’ (...) ‘Hacemos llegar a usted nuestra tristeza por el atentado contra nuestra emisora católica YSAX, que hasta el momento ha sido ha sido la voz de la Iglesia y de todo el pueblo que está en la búsqueda de la construcción del reino de paz, justicia y amor. Pero creemos que esto no callará la denuncia de todas las injusticias que sufre nuestro pueblo (...).” Romero, Monseñor Óscar A., Homilias, cit., Tomo VI, pág. 304, homilía del 24.02.1980.

sacerdotes se sucedían con una cierta frecuencia, comenzaron a aparecer en San Salvador inscripciones en paredes que decían ‘Haga patria, mate un cura’, como se citaba arriba. Posteriormente, se distribuyeron autoadhesivos que se pegaban en los autos. Romero comentaba, a fines de ese año:

*“¡Pero si es que hoy El Salvador no está civilizado! ¡Es que publicarse o echarse por radios amenazas tan brutales, tan animales como esa que ha salido últimamente! ¡Eso es subdesarrollo de civilización! ¡No poder soportar la luz de la razón de unos escritos!”*⁴⁰

El arzobispo denunció frecuentemente y a lo largo de su corto trabajo en San Salvador, la manipulación⁴¹ de los medios de comunicación. Estas denuncias iban dirigidas, generalmente, a la prensa escrita, y especialmente, a los dos grandes diarios de mayor circulación, La Prensa Gráfica y El Diario de Hoy, y se referían a la forma de presentar las noticias, con frecuencia manipuladas, de la represión por parte de las fuerzas armadas y las referidas a la Iglesia. Así fue con los reconocimientos que se le hacían a Monseñor Romero desde el exterior, con las noticias acerca de las matanzas cometidas por las fuerzas armadas y con los distintos momentos de la represión, con las noticias acerca de la Conferencias del CELAM en Puebla⁴² a principios de 1979, con los asesinatos de sacerdotes y con la información relacionada con el golpe de estado de octubre de 1979.

Un ejemplo de esto es la homilía del 3 de diciembre de 1978, cuando Romero fue propuesto para el premio Nóbel de la Paz del año siguiente, y que finalmente fue adjudicado a la Madre Teresa de Calcuta. El silencio de los medios al respecto fue significativo.

*“Yo quise agradecer estas muestras de solidaridad escribiendo un articulito, como lo hago todas las semanas, en La Prensa Gráfica, pero quizá no hubo lugar esta semana; espero que la próxima me lo publiquen. Pero, de todos modos, a través de la radio, que gracias a Dios tenemos bastante audiencia...”*⁴³

³⁸Los sacerdotes asesinados durante el ejercicio pastoral de Oscar Romero son: P. Rutilio Grande S.J., P. Alfonso Navarro Oviedo, P. Octavio Ortiz Luna, P. Rafael Palacios, P. Napoleón Macías, y el P. Ernesto Barrera Moto.

Entrevista al Cardenal Gregorio Rosa Chávez, 17 de julio de 2015, en la Parroquia San Francisco de Asís, San Salvador.

³⁹Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo I, pág. 165, homilía del 26.06.77.

⁴¹“El estado de sitio y la desinformación a la que nos tienen sometidos, tanto los comunicados oficiales, como la mayor parte de nuestros medios de comunicación, no permite todavía medir con objetividad el alcance del paro nacional. Radios extranjeras han hablado de un setenta por ciento del paro, lo cual sería, ciertamente, una proporción altísima, que podría estimarse como un triunfo notable.” Romero, Monseñor Óscar A., Homilías, cit., Tomo VI, pág. 449, homilía del 23.03.1980. Romero se refería a las publicaciones del diario El Mundo, del 17 de marzo de 1980, y de El Diario de Hoy y La Prensa Gráfica, del 18 de marzo de 1980. Nótese que estas publicaciones se llevan a cabo una semana antes del asesinato del arzobispo.

⁴²Tercera Conferencia General del Episcopado de América Latina, celebrada en Puebla (México) desde el 27 de enero al 12 de febrero de 1979. En el transcurso de la Conferencia, el arzobispo ofreció una conferencia de prensa ante casi 300 periodistas de medios internacionales. El periódico del arzobispado, Orientación, reprodujo la conferencia de prensa el 11 de marzo de 1979, en su número 4107. En este trabajo se presenta el texto completo de la entrevista en el Anexo 1.

⁴³Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo IV, cit., pág. 39-40, homilía del 03.12.1978

Pocos meses antes, en agosto de ese año, Monseñor Romero había publicado su Tercera Carta Pastoral⁴⁴, que defendía el derecho de organización de los movimientos populares, y que había despertado grandes temores por parte de las fuerzas armadas, el gobierno y los grupos de poder económico. Precisamente, a principios de ese año de 1978, Monseñor Romero había recibido un doctorado honoris causa por parte de la Universidad de Georgetown⁴⁵, que tampoco tuvo repercusión en los medios. Este reconocimiento ponía en tela de juicio los cuestionamientos que los medios⁴⁶ hacían a Romero.

Romero denunció, igualmente, la manipulación de los medios locales de comunicación cuando comenzaron a publicarse noticias referidas a la Conferencia de los obispos latinoamericanos en Puebla, a principios de 1979.

*“...que no se crean todo lo que se lee en la prensa o se ve en televisión o se oye por radio. Están muy manipulados los medios de comunicación, muy condicionados, y hasta un discurso del Papa y una reunión tan sincera como la de los obispos en Puebla puede tergiversarse para hacerse como apoyo de las injusticias y los desórdenes...”*⁴⁷

Generalmente, los medios de comunicación escrita tergiversaron las informaciones referidas a la Iglesia católica,⁴⁸ y aquéllas que se referían a la represión por parte del estado⁴⁹, y a ello se refirió el arzobispo con insistencia⁵⁰. Incluso, cuando las publicaciones de los medios escritos contenían

⁴⁴La Iglesia y las organizaciones políticas y populares, Tercera Carta Pastoral de Monseñor Oscar Romero y Primera de Mons. Arturo Rivera Damas, 6 de agosto de 1978. El texto completo de las cartas pastorales de Monseñor Romero puede encontrarse en varios sitios, entre ellos, en <http://romeroes.com/monsenor-romero-su-pensamiento/cartas-pastorales/37-tercera-carta-pastoral-iglesia-y-las-organizaciones-politicas-populares?tmpl=component>

⁴⁵Título otorgado el 14 de febrero de 1978 por la universidad católica más antigua de Estados Unidos, la Universidad de Georgetown. Forma parte de la Asociación de Universidades Jesuitas (AJCU), en la que se integran las 28 instituciones que la Compañía de Jesús dirige en Estados Unidos. El texto completo del discurso de aceptación puede encontrarse en

<http://www.servicioskoinonia.org/romero/homilias/A/780214.htm>

⁴⁶Como otros reconocimientos, entre ellos, el Doctorado Honoris Causa por la Universidad Católica de Lovaina (Université Catholique de Louvain) en Bélgica. La Universidad de El Salvador otorgó pos mortem un doctorado honoris causa a Monseñor Romero, el 17 de mayo de 1980. El rector de ese entonces, Doctor Félix Ulloa fue asesinado cinco meses después.

⁴⁷Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IV, cit., pág. 214, homilía del 18.02.1979.

⁴⁸*“Las noticias acerca de las relaciones con el Santo Padre, no tienen más que la malicia de querer desprestigiar una pastoral que el Papa conoce mucho mejor que aquellos medios de comunicación que aquí tratan de tergiversar las cosas.”* Homilía del 10.02.1980, Oscar A. Romero, Homilias, Tomo VI, cit., 2006, pág. 248.

⁴⁹*“He recibido un testimonio en que aclara las tergiversaciones de El Diario de Hoy, y dice que el niño estaba sentado en las gradas junto con su mamá a las 8:30, el sereno llegó a cobrar; llegó un carro y de él bajaron dos sujetos y el sereno se puso entre la mamá y el niño; el niño recibió el balazo que le atravesó la cintura por el costado; murió antes de llegar a la clínica. Se cuentan otros detalles, pero me interesa mucho de la carta esta observación: ‘Monseñor, no sé si en este proceso morirá más gente así, por no depurar rápida’, y continuaremos viendo morir lentamente a nuestro pueblo de enfermedades sociales, pues muchos militares solo tratan de salvar el feudalismo de su provecho.”* Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo VI, cit., pág. 49, homilía del 09.12.1979.

⁵⁰*“Quiero también aclarar que los periódicos publicaron parte de una declaración que yo hice, pero mutilaron un poco mi mensaje. No mencionaron que yo había dicho que la raíz del malestar continúa mientras no haya más justicia social en las relaciones en El Salvador. También omitieron la felicitación que yo dirigí a los obreros de La Constancia por su serenidad, firmeza, valentía, capacidad de diálogo, y que también felicité por esta apertura y capacidad, a la parte patronal”.* Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IV, cit., pág. 303, homilía del 18.03.1979. Romero se refiere a una noticia sobre unas declaraciones suyas, aparecidas en La Prensa Gráfica, del 15.03.1979.

noticias falsas o tergiversadas referidas a él mismo, Romero se ocupó de denunciarlas en sus homilías.

*“También lamento que, en El Diario de Hoy, una organización fantasma se vale de un sofisma -como ustedes saben es un falso argumento- para querer encontrar una coincidencia entre un editorial de Orientación y un comunicado de las FPL. El sofisma consiste en confundir fechas distintas, llamándolas simultáneas: 1972, 1978. La misma persona puede ser de distinto parecer y quiere aparecer esta publicación como si el mismo individuo fuera miembro de la Iglesia y miembro de estas fuerzas. También consiste el sofisma en confundir lugares, como si Santa Ana fuera parte de la arquidiócesis de San Salvador; y sobre todo, confundir las razones: Orientación trata de una cosa y el pronunciamiento de otra. Orientación no hace propaganda ni en connivencia con las FPL, sino que simplemente está, como dice la carta pastoral, de acuerdo con las justas reivindicaciones de los obreros. Por eso les digo, hermanos, hay que aprender a leer con sentido crítico, porque si no los sofismas son armas de mentira.”*⁵²

Poco después, en su homilía de la misa del 18 de febrero, Romero dirá que ‘no se crean todo lo que se lee en la prensa’.⁵³

Las amenazas publicadas en los periódicos y dichos en algunos programas de televisión, especialmente en algunos programas de la Telecorporación Salvadoreña, formaron parte de esta campaña. Muchas veces estaban en campos pagados en los periódicos, y de ellas hay evidencias en los archivos. Las realizadas en los programas de televisión, en cambio, no se encuentran, ya que han sido destruidas o se han quemado en un incendio de la empresa. Estas amenazas, incluso amenazas de muerte, comenzaron ya desde fines de 1977, en forma velada e indirecta; desde esa fecha en adelante fueron creciendo, haciéndose cada vez más fuertes y desembozadas. Tanto el arzobispo como la radio de arzobispado YSAX fueron objeto de estas amenazas. La radio, particularmente, sufrió atentados e interferencias, y se le impusieron condiciones que dificultaron o interrumpieron su trabajo. A ello también se refirió el arzobispo en sus homilías.

*“La radio ha recibido amenazas, se le han impuesto condiciones, y la comisión responsable va a responder para que las cosas queden claras...”*⁵⁴

Estas acciones fueron acentuándose a medida que transcurría el breve periodo de trabajo de Romero en San Salvador. La progresiva repercusión del arzobispo, tanto entre las clases populares como en el ámbito internacional, motivó algunas disposiciones por parte de la Junta de Gobierno

⁵²Orientación, 12.11.1978.

⁵³Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo III, cit., pág. 393-394, homilía del 12.11.1978.

⁵⁴Oscar A. Romero, Homilías, Tomo IV, cit., pág. 205-224, homilía del 18.01.1979.

Monseñor Oscar A. Romero, Homilías, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2006, pág. 88, homilía del 15.05.77

que tomó el poder político después del golpe de estado del 15 de octubre de 1979⁵⁵. Éstas intentaban regular la actuación de los medios, y permitían un mayor control por parte del estado⁵⁶, pero podía ser aplicado a todos los medios de comunicación, incluso a los del arzobispado⁵⁷. Poco después, Romero comentaba acerca de esas disposiciones:

*“Primero, que se haya dado una ley para evitar el abuso de la libre expresión. Ya era tiempo que desenmascararan tantos anónimos y asociaciones fantasmas que, a la oscuridad de su anonimato, ultrajan a personas e instituciones y fomentan el odio. (...) Hoy la nueva ley reclama a los periódicos, radio-periódicos, televisión, etcétera, que no pueden publicar nada si no va calzado con firmas suficientes que identifiquen quién es el autor de un campo pagado y que no se quede impune.”*⁵⁸

La violencia, desatada por las fuertes contradicciones sociales, y agudizada por la represión por parte de las fuerzas armadas, fue presentada en los medios de comunicación en forma sesgada, y atribuida, generalmente, a las organizaciones populares urbanas y rurales y a la guerrilla. Romero llamaba ‘lacras en el Gobierno’ a esta situación en una homilía de agosto de 1979, precisamente, poco antes del golpe de estado de octubre, y poco después de la Conferencia de los obispos latinoamericanos en Puebla.

“Puebla y la arquidiócesis han señalado estas lacras en el Gobierno: impotencia para detener la ola de violencia y hasta sospechosa tolerancia cuando ni el estado de sitio defiende los derechos del hombre, sino de una porción nada más del pueblo; una actitud contradictoria en sus enfáticas declaraciones contra la violencia. Puebla denuncia esta situación con estas palabras:

*‘Los países en donde con frecuencia no se respetan los derechos humanos fundamentales o que están en permanente violación de la dignidad de la persona’, y los abusos de poder típicos de los regímenes de fuerza. Y obliga la iglesia ‘por un auténtico compromiso evangélico hacer oír su voz, denunciando y condenando estas injusticias, sobre todo cuando los gobernantes o responsables se profesan cristianos’.*⁵⁹

⁵⁵Se trata del Decreto n° 67, de la Junta Revolucionaria de Gobierno, del 27 de diciembre de 1979. Tuvo amplia oposición por parte de los periódicos del país. Por ejemplo, la publicación de La Prensa Gráfica del 24 de diciembre de 1979.

⁵⁶Noveno. Toda la información radial de estos acontecimientos fue controlada por el Gobierno, quien ordenó se mantuvieran, por más de cuarenta y ocho horas, las emisoras de radio en cadena nacional, difundiendo solo la versión oficial.

Décimo. La prensa nacional publicó solo fotografías de los manifestantes que andaban armados, pero no de las actitudes de la derecha y de la Guardia Nacional que los agredieron.” Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo VI, cit., pág. 243, homilía del 27.01.1980. 18.02.1979.

⁵⁷“...si se trata de una carta solo para YSAX, como una advertencia, queremos pedir que se nos compruebe con casos concretos en qué programas nuestra emisora es peligrosa para la paz social o el estado de tranquilidad y paz en el espíritu del auditorio nacional.” Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo V, cit., pág. 75-76, homilía del 01.07.1979.

⁵⁸Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo VI, cit., pág. 130, homilía del 30.12. 1979.

⁵⁹Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo V, cit., pág. 189, homilía del 06.08.1979. La homilía tiene lugar el mismo día que Romero publicaba su Cuarta Carta Pastoral que llevaba el título ‘Misión de la Iglesia en medio a la crisis que vive el país’, y que analizaba la situación social y de violencia generalizada. La crisis originaría el golpe de estado del 15 de octubre de ese año, y ésta sería su última. última carta pastoral.

Con todo, el arzobispo no dejaba de reconocer la importancia de los medios de comunicación, llamándolos ‘maravillosos’. De hecho, aseguraba que los medios deben ‘servir a la verdad y a lo bueno’, y ‘escuelas donde se forme nuestra juventud’.

“...esos medios maravillosos, como son el periódico, la radio, la televisión, el cine, donde grandes masas humanas están comunicando un pensamiento, muchas veces son instrumentos de confusión. Estos instrumentos, artífices de la opinión común, muchas veces se utilizan manipulados por intereses materialistas, y así se convierten en mantenedores del status injusto, de la mentira, de la confusión. Se irrespeta uno de los derechos más sagrados de la persona humana, que es el derecho de estar bien informado, el derecho a la verdad. Ese derecho es el que cada uno tiene que defender por sí mismo, haciéndose crítico al manejar los medios de comunicación social. No todo lo que está en el periódico, no todo lo que se ve en el cine o en la televisión, no todo lo que nos dice la radio es verdad; muchas veces es, precisamente, lo contrario.”⁶⁰

Y al mismo tiempo, animaba siempre a quienes escuchaban sus homilias a ‘saber leer’ y a hacer un uso correcto de los medios de comunicación, animando a una lectura crítica⁶¹, y a ‘saber leer’ para separar la verdad de la mentira en las publicaciones de los medios: *“Por eso les he dicho: aprendan a leer periódicos. ¿Dónde está la verdad? ¿Dónde está la mentira? Lo que es peor, ¿dónde se oculta la maña que se quiere meter en este mensaje?”⁶²*

Esta insistencia en la educación a la lectura de los medios de comunicación fue un argumento que Romero utilizó hasta su asesinato en marzo de 1980, y que se intensificó a partir de 1978, ya en San Salvador. Romero siempre insistió en la importancia de los medios, pero animaba a una escucha y una lectura críticas. Todavía a fines de enero de 1980, dos meses antes de su asesinato y en un contexto de suma complejidad política y una violencia incontrolable para la Junta Revolucionaria de Gobierno, repetía estos conceptos:

“Yo quiero repetir aquí lo que tanto he insistido, de que no se trata de quitar al pueblo los medios de comunicación, sino de hacer que el pueblo tenga criterios para usar los medios de comunicación, que sepan leer, que sepan oír la radio para no creer todo lo que se dice y así no hay necesidad de que nos encadenen, sino que cada hombre siga el criterio de su propia verdad.”⁶³

Una lectura crítica de los medios incluía una mención a no absolutizar sus publicaciones, y más bien intentar buscar la verdad que muchas veces se oculta en ellas.

⁶⁰Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo II, cit., pág. 465-466, homilía del 07.05.1978.

⁶¹“También quiero admirar y agradecer a los medios de comunicación social: prensa, radio, televisión. Todo se ha puesto al servicio de la gran noticia. (Se refiere aquí a la noticia de la muerte del Papa Pablo VI, ocurrida el 06.08.1978). Qué hermoso es ver que estos instrumentos, que Dios ha permitido que el hombre invente para comunicarse socialmente, sirvan no para la mentira, para la intriga, para la calumnia, sino que sirvan para la verdad, para lo bueno. Ahora sí se han santificado esos medios maravillosos y han hecho sentir la potencia que ellos tienen para sacudir la opinión pública... Ojalá que así como se han prestado para lo justo y bueno en honor del pontífice, tuvieran un poco de sensatez para no dejar pasar en esos canales tan maravillosos, la calumnia, que por allí mismo ha pasado para ofender al mismo Papa; que no se lean más esas columnas; que no se oigan más esas voces que parecen graznidos de cuervo en el paisaje hermoso de la verdad y de la bondad; que los medios maravillosos de la radio, de la prensa y de la televisión sean verdaderas escuelas para que se forme nuestra juventud.

Y por eso insisto, queridos hermanos, mientras no tengamos garantía de unos medios al servicio libre y valiente de la verdad y del bien, toca a ustedes, a nosotros los lectores, los que oímos radio, los que vemos televisión, ser críticos.” Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo III, cit., pág. 156-157, homilía del 30.07.1978.

⁶²Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IV, cit., pág. 343, homilía del 01.04.1979.

⁶³ Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo VI, cit., pág. 244-246, homilía del 27.01.1980.

Para ello, es necesario la lectura madura y crítica⁶⁴. Un cierto descreimiento de lo que publicaban los medios era una constante en las homilías de Romero cuando se refería a los medios⁶⁵.

Romero acusó abiertamente a los dos diarios de mayor circulación, La Prensa Gráfica y El Diario de Hoy, de publicar noticias falsas. En ocasión del asesinato del sacerdote Ernesto Barrera Motto, a fines de 1978⁶⁶, cuando los dos diarios, El Diario de Hoy y La Prensa Gráfica publicaron una declaración de un grupo guerrillero, las Fuerzas Populares de Liberación (FPL)⁶⁷. Esta noticia hacía referencia a una declaración de dirigentes del grupo guerrillero, diciendo que Barrera pertenecía a ese grupo⁶⁸. Sin embargo, las publicaciones no mencionaban el nombre de quienes hacían la declaración, ni la ocasión ni la fecha.

El sacerdote Ernesto Barrera era párroco de San Sebastián, en el municipio de Ciudad Delgado, en San Salvador, cuando fue asesinado el 28 de noviembre de 1979⁶⁹. La información que los periódicos La Prensa Gráfica y El Diario de Hoy no obedecía a la verdad de los hechos, y hacían aparecer a Barrera como integrante de las fuerzas guerrilleras⁷⁰. Romero desmintió la información en su homilía del día siguiente al asesinato, domingo en este párrafo que ya citamos arriba, y que consideramos pertinente presentarlo nuevamente.

“Es escandalosa la voz de la radio y las páginas de los periódicos echando polvo sobre la mente y el recuerdo de los hombres que mueren, como si no existiera un juicio definitivo. Yo les suplico que no se dejen impresionar por los primeros juicios, sobre todo cuando son interesados y amañados. Por eso la Iglesia, que quiere reflejar en la tierra la justicia de Dios, llama a sus hijos: ‘Esperen, reflexiones, analicemos los hechos’: y ha nombrado una comisión investigadora de estas muertes; y ya estamos recogiendo datos, indicios, que contradicen, rotundamente, muchas de las noticias escandalosas

⁷⁰‘Cuatro terroristas mueren en tiroteo. Un sacerdote entre ellos’, El Diario de Hoy, 29 de noviembre de 1978. ‘Tres muertos en enfrentamiento’, La Prensa Gráfica, 29 de noviembre de 1978. ‘Choque armado en La Providencia. Curia analiza hoy muerte de sacerdote’, El Mundo, 29 de noviembre de 1978. ‘Subversivos enfrentan a la policía. Sacerdote muerto con tres terroristas’, Diario Latino, 20 de noviembre de 1978.

⁶⁴“...y no porque estén impresos en periódicos o porque se ven en televisión o en radio, se cree que son dogmas de fe. Vayan a las fuentes. Usen su sentido crítico de las cosas. Cuando lean en un periódico, aunque sea en páginas editoriales, tienen ustedes su criterio para decir: esto es mentira; esto ya se ve que tiene sus tendencias. Así es como se va mostrando la madurez del hombre que lee y va al cine”. Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo I, cit., pág. 253, homilía del 14.08.1977.

⁶⁵“...la Iglesia es dura, porque no sabe mentir. Pero en este mandamiento de la mentira, ¡cuántas cosas también habría que recortar! ¿Quién cree las noticias de nuestros periódicos, sobre todo, cuando las comentan en favor de ciertos intereses? Por suerte que el pueblo —y yo los felicito— están aprendiendo a leer y están aprendiendo a oír radio y están aprendiendo a ver televisión. No todo lo que sale allí es verdad. ¡Hay mucha mentira!” Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IV, cit., pág. 298, homilía del 18.03.1979.

⁶⁶“... el 28 de noviembre de 1978, miembros de la Guardia Nacional y la policía salvadoreña asesinaron a mansalva al sacerdote Ernesto Barrera Motto, junto con los jóvenes Valentín Martínez, Isidro Portillo y Rafael Santos Ortiz, mientras realizaba labores de pastoral obrera en Ciudad Delgado, en San Salvador”. En <http://www.simpatizantes-fmln.org/blog/?p=27958>, consultado el 04.03.2017.

⁶⁷“...quiero también aclarar, ya que las publicaciones de estos últimos días, que no dieron cabida a los comunicados del arzobispado, sí se prestan, con todo lujo de detalles y de escándalo, a hacer eco a unas publicaciones de las FPL. Acerca de esto, podemos decir que esperamos la comprobación de que sean comunicados auténticos de las FPL”. Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IV, cit., pág. 55, homilía del 10.12.1978.

⁶⁸‘Padre Barrera, dice FPL, pertenecía a su movimiento’, La Prensa Gráfica, 09.12.1978; y ‘Padre Barrera Moto era guerrillero, dicen las FPL’, El Diario de Hoy, del 09.12.1978.

⁶⁹‘El padre Neto trabajó por la defensa de los derechos de los trabajadores y más pobres del pueblo, se dedicaba a acompañar a los obreros, su trabajo era orientarlos para fortalecer esa lucha sindicalista, mostraba su solidaridad y denunciaba las injusticias que dentro de los lugares de trabajo eran cometidas por los patronos’. Palabras de Martha Segovia, miembro de la Comunidad Monseñor Romero en ocasión del 31^a aniversario de la muerte de Barrera, en <http://pircasytrincheras.blogspot.com/2009/12/ernesto-barrera-neto-sacerdote-obrero.html>, consultado el 12.03.2017

de nuestros periódicos y de nuestras radios. A Neto Barrera lo flagelaron. Neto barrera tiene un documento, extendido por un médico forense, en que delata torturas espantosas. Neto Barrera debió sufrir mucho antes de entregar su espíritu al juicio del Señor. No es justo, entonces, que se juzgue a un muerto que ya no puede hablar ni puede quejarse de los dolores que le infligieron con criterios interesados de la tierra.”⁷¹

La acusación de polarización y parcialización por parte de Romero hacia los medios fue frecuente, constante y coherente. La mención a la distorsión y tergiversación de las noticias⁷², iba acompañada de la mención a la ausencia de espacios relacionados con las clases marginadas. Con frecuencia, las manifestaciones, marchas o reclamos de las clases marginadas eran olvidados en los medios. Romero no dejó de comentarlo en algunas de sus homilías, como en este fragmento de una homilía de septiembre de 1979.

“No hay lugar para estos reclamos en la prensa. ¿Dónde se ha publicado el atropello que están sufriendo campesinos allá por Arcatao, por Aguilares?”⁷³ Y se presentan distorsionadas las noticias. (...) Para ellos no hay lugar, muchas veces ni ‘campo pagado’. La Iglesia ha experimentado, con el pueblo, también esta marginación ¡Cuántas cosas hemos querido publicar! Y no hay lugar, porque ofende a la opresión y a la represión, a la que se hacen serviles muchos medios que debían de servir a la verdad y a la libertad.”⁷⁴

El arzobispo cuestionó, además, la forma como los periódicos presentaban las noticias de la situación política y social⁷⁵. En el fondo de estos cuestionamientos se insinuaba que los medios vivían en una realidad construida artificialmente y de acuerdo a los intereses a los cuales respondían. Esto se hizo evidente, especialmente, cuando arreció la oposición a la Junta de Gobierno que tomó el poder político en octubre de 1979, cuyas intenciones de profundas reformas habían despertado los recelos de la oligarquía. El arzobispo había apoyado los intentos de la Junta, ‘esperando que los hechos confirmen las promesas’. La oposición había llevado a la Junta a una profunda crisis a los pocos meses de estar en funciones. En el fondo, criticaba que los intereses afectados por las reformas de la Junta no tomaran en cuenta el bien común.

⁷¹Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo III, cit., pág. 443-444, homilía del 29.11.1978.

⁷²“...porque las noticias parciales que salieron en los periódicos no dan una idea exacta de lo que el papa desea de este país...”. Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo II, cit., pág. 174, homilía del 01.01.1978.

⁷³En la segunda mitad del año 1979 hubo una serie de manifestaciones de protesta en las zonas rurales de Aguilares, en el Departamento de San Salvador, y en Arcatao, Departamento de Chalatenango, fueron fuertemente reprimidas por la Guardia Nacional, con las cooperaciones de la Organización Republicana Nacionalista (ORDEN)

⁷⁴Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo V, cit., pág. 265, homilía del 02.09.1979. 18.02.1979, sobre las manifestaciones de campesinos.

⁷⁵ “Sin ningún interés partidista queremos, por lo tanto, en primer lugar, que se aclare la verdad de todo que está sucediendo. Pedimos una aclaración verídica de los hechos, pues las versiones que se presentan son confusas, parciales y aun contradictorias. Una es la versión oficial, otra es la versión de los comentarios de prensa y otra es la versión de numerosos testigos que llegan continuamente a este arzobispado, como lo hemos manifestado en nuestros boletines 39 y 40”. Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo II, cit., pág. 381-382, homilía del 02.04.1978.

*“Los periódicos y los medios de comunicación de estos días no están hablando del momento incierto, crítico que se está viviendo en la intimidad del Gobierno. Y, frente a un pueblo que mira a ese Gobierno como una fuerza que Dios manda para salvar y no para destruir, está pidiendo esta noche – y si me están escuchando los hombres responsables del Gobierno– que no se peleen entre sí; que, ante el porvenir del Año Nuevo, esperamos de ellos nobleza, superación de sus propios sentimientos, para que prevalezca el bien que tanto nos interesa, el bien de nuestra patria común.”*⁷⁶

En algunas ocasiones, los cuestionamientos de Romero a la prensa tuvieron resultado. Por ejemplo, a mediados de 1978, el periódico La Prensa Gráfica había publicado una noticia en donde afirmaba que la iglesia de Aguilares habría hecho flamear la bandera del grupo guerrillero FPL. Ante ello, tanto el arzobispo como el sacerdote del lugar hicieron llegar por escrito aclaraciones y desmentidas, que motivaron la retractación por parte del mismo periódico, que Romero comentó enseguida:

*“También quiero hacerme eco a la aclaración que hizo el padre Octavio Cruz; una nota dirigida a La Prensa Gráfica para aclarar que no era cierta la noticia que el periódico da con ribetes de escándalo, que en la cúpula de la iglesia de Aguilares flameaba la bandera de los FPL”*⁷⁷. (...) Gracias a Dios el periódico hizo honor a la verdad y publicó la retractación⁷⁸. Tengamos mucho cuidado siempre con los periódicos (...) porque no todo lo que dicen los periódicos es verdad y muchas veces es muy tendencioso lo que en sus páginas se publica.”⁷⁹

Ya en 1980, a pocos meses de su asesinato, y cuando había quedado claro que las opciones del arzobispo no coincidían con las de la oligarquía, cuyos intereses defendían los medios, su discurso se fue haciendo cada vez más radical. Al tiempo que arreciaba la campaña de difamación contra la Iglesia y contra él mismo, y a medida que la violencia se hacía cada vez más incontrolable, el discurso de Romero se hacía cada vez más radical. En una homilía de mediados de enero de 1980, relacionaba los medios de comunicación con la oligarquía, dueña de esos medios.

*“La otra actitud es la de la oligarquía, que al manejar los medios de comunicación social, en el fondo, quieren echar el agua a su molino. A este respecto, quisiera que fueran más honestos en el manejo de los medios de comunicación social y no manipular las noticias para sacar de allí ofensas y críticas contra los que trabajan la justicia social, confundiendo las cosas.”*⁸⁰

⁷⁶Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo VI, cit., pág. 141, homilía del 31.12.1979.

⁷⁷Cfr., La Prensa Gráfica, 31 de julio de 1979.

⁷⁸Cfr., La Prensa Gráfica, 2 de agosto de 1979

⁷⁹Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo V, cit., pág. 172, homilía del 05.08.1979.

⁸⁰Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo VI, cit., pág. 191, homilía del 13.01.1980.

Como parte de esta campaña, los periódicos publicaron noticias sobre el arzobispo que él mismo se encargó de desmentir, incluso públicamente. Y para ello usó sus homilias, que eran escuchadas, como ya se dijo, por un número creciente de personas. No obstante, los medios continuaron con su política de publicar noticias que Romero denunciaba después.⁸¹

Una de las referencias más duras del arzobispo a los medios de comunicación fue la del 21 de octubre de 1979, pocos días después del golpe del 15 de octubre. La Junta Revolucionaria de Gobierno que tomó el poder había proclamado una serie de audaces reformas: reforma agraria y nacionalización de la banca y del comercio exterior. La Junta buscaba distanciarse en esos primeros días de los anteriores regímenes, y un clima de esperanza se abría en muchos sectores, incluso en sectores populares. En este clima reformista, Monseñor Romero se refirió a los medios de comunicación exigiéndoles un cambio de actitud. Las palabras que siguen están tomadas de la homilía del primer domingo siguiente al golpe de estado. Antes de estas palabras, se había referido al golpe de estado, instando a abrir un compás de espera, en espera de que 'los hechos confirmen las palabras'. Ahora exigía de los medios de comunicación una actitud distinta a la que había mostrado hasta entonces, instando a una actitud de reconocimiento de los errores y definición de una actitud que supere las complicidades anteriores:

*“Y es que los medios de comunicación social, especialmente la radio y los diarios, deben una aclaración y una satisfacción a este pueblo por su complicidad demostrada en el asesinato y corrupción del Gobierno anterior. Es difícil olvidar los ataques arteros, las ignominiosas calumnias, las infames acusaciones, las cobardes ofensas que por esos medios se hicieron a instituciones, personas honorables, fieles colaboradores de la Iglesia y, concretamente a la dignidad del Arzobispo. Aprovechando la oportunidad de lucrar con la misma situación corrupta, se prestaron a dar publicidad a las vociferaciones de una minoría poderosa y burguesa, que se escondía en personas, agrupaciones e instituciones, a todas luces, fantasmas. Es su deber por la noble misión que tiene la prensa escrita y hablada, presentar a los verdaderos responsables de tales delitos. Todo el pueblo, especialmente el pueblo católico, está en espera de la carta aclaratoria que defina la actitud de los medios de comunicación social; porque el silencio que hasta ahora han guardado al respecto demuestra su complicidad ideológica con el régimen anterior y con aquellos sectores que todavía están en contra del pueblo y de una patria nueva donde se viva el amor, la justicia y la paz.”*⁸²

⁸¹“Pero quiero aclarar también, -ya lo hemos hecho en los periódicos y en los medios de comunicación- que yo no he pedido a ningún comunista de Costa Rica que promueva una condena a nuestro Gobierno. Es mentira. Yo no le he hecho. Lo divertido es que los medios de comunicación que estuvieron repartiendo esa noticia, cuando se les mandó la aclaración del secretariado del arzobispado, a pesar de la aclaración, lo siguieron publicando; el mismo que, sin duda, era un campo pagado, un anuncio. ¿Quién lo paga?, ¿quién se interesa por calumniar al arzobispo?”. Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo V, cit., pág. 520, homilía del 10.06.1979

⁸²Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IV, cit., pág. 453, homilía del 21.10.1979.

Sin duda, la referencia es muy clara y valiente. Las alusiones a ‘infames acusaciones’, ‘ignominiosas calumnias’, ‘lucrar con la misma situación corrupta’, ‘complicidad ideológica’... son acusaciones duras. No hubo, sin embargo, ni cambio de actitud ni reconocimiento de los errores pasados: los medios de comunicación no reaccionaron ante esta exigencia, y continuaron con su actitud de complicidad y con su campaña difamatoria. Y el arzobispo fue más allá: acusó a los medios de comunicación de tergiversar sus palabras, haciéndole decir cosas que Romero no había dicho: en efecto, sus palabras habían afirmado lo contrario a lo que había publicado un periódico, en este caso, El Diario de Hoy.

“Y junto a esas noticias eclesiales, pues, falsas interpretaciones, por ejemplo, la que El Diario de Hoy, en una notita muy arrinconada –si no me lo dicen no me doy cuenta-, tergiversa mi homilía, cuando dice que yo agradezco al poder legislativo por tres días de duelo nacional por la muerte del Papa, y aquí entre comillas mis palabras, que no son mis palabras: ‘Las buenas relaciones que existen entre el estado y la Iglesia católica desmienten la calumnia de que ha sido objeto el clero. Ustedes son testigos de que yo no he dicho eso. Simplemente mantengo una posición de que no estoy confrontándome con nadie...’”⁸³

El enfrentamiento entre el arzobispo y los medios de comunicación fue ganando en intensidad en el corto periodo de tiempo en que Romero fue arzobispo de San Salvador, y se puso en evidencia con mayor intensidad en algunos momentos, como en los dos últimos meses de 1978 y principios de 1979, y desde enero a marzo de 1980. No dejaron de tomar nota de ello los periódicos extranjeros, que ya desde fines de 1977, y especialmente desde fines de 1978 en adelante, comenzaron a tener al arzobispo como referente. Esto dio lugar a numerosos comentarios en medios de prensa fuera de El Salvador, y a numerosos reconocimientos apoyos internacionales. Hacia fines de 1978, precisamente, Romero leyó en una homilía una carta recibida de parte del arzobispo de París, cardenal François Marty⁸⁴, del arzobispo de Westminster George Basil Hume⁸⁵, y del arzobispo cardenal de Bruselas Jozef Suenens⁸⁶. Se trataba de tres influyentes y conocidas personalidades de Francia, Inglaterra y Bélgica. La trascendencia internacional, por lo menos en el ámbito de la Iglesia católica europea, mostraba la repercusión del trabajo de Romero, y ponía en tela de juicio la actuación de los medios de comunicación locales.

“Cuando los cardenales de París, de Inglaterra y de Bélgica, en una carta inesperada por lo grandioso que significa para mí este apoyo, dicen entre otras cosas: ‘Nos duele que el testimonio profético de usted se vea enfrentado con ataques públicos a la Iglesia. Hemos leído con gran tristeza cómo, por medio

⁸³Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo III, cit., pág. 179-180, homilía del 20.08.1978.

⁸⁴Cardenal François Marty, arzobispo de París entre 1969 y 1981, “vinculado al movimiento de los sacerdotes obreros, una de sus principales preocupaciones fue la adecuación de la Iglesia a los nuevos tiempos y la búsqueda de la paz, que para él debía ser la prioridad de cualquier católico”. En <http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-cardinal-francois-marty-1395182.html>, consultado el 04.03.2017.

⁸⁵George Basil Hume, monje benedictino y cardenal inglés, arzobispo de Westminster desde 1976 hasta 1999, presidente de la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales desde 1979. En <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/obituary-cardinal-basil-hume-1100741.html>, consultado el 04.03.2017.

⁸⁶Leo Jozef Suenens, cardenal y arzobispo de Malinas-Bruselas entre 1961 y 1979, tuvo profunda influencia en la Iglesia de su tiempo, en <http://www.iccrs.org/es/leo-jozef-card-suenens-1904-1996/>, consultado el 04.03.2017.

de la prensa y de otros medios, se lanza una campaña de vilipendio que trata de desprestigiar su liderazgo.”⁸⁷

Romero fue un gran comunicador, decíamos arriba, y en ese aspecto, resaltó reiteradas veces el poder de los medios de comunicación. Por ello mismo, trató de que la diócesis que tenía a su cargo tuviese sus propios medios de comunicación, y mientras hacía llamados a ‘saber leer’ los periódicos y ‘saber escuchar’ las radios, ponía en relieve los medios propios. Intervino para que las misas de los domingos se transmitiesen por la radio, que se escuchaban en muchísimas casas⁸⁸. El arzobispo puso en relieve el poder de comunicación de los cristianos considerados como personas.

*“Y yo quiero decirles a todos ustedes, hermanos, radioyentes, presentes en la catedral, que aun cuando se nos callaran todos los medios de comunicación social, siempre quedaría un gran micrófono en el mundo: la madre cristiana, la comunidad cristiana. ¡Si es que en tiempos de San Pablo y Bernabé que nos ha leído la primera lectura no existían radios ni periódicos! Pero se dice que San Pablo, si viniera hoy, sería periodista. Sin embargo, Pablo, que no tuvo radio ni periódico, iba sembrando comunidades cristianas y ellas hablaban”.*⁸⁹

Y en esos mismos días resaltaba el poder de comunicación de la comunidad cristiana:

*“Pero si por desgracia, por la incompreensión, nos callaran también la radio y nos quitaran también el periódico, no hacen falta, hermanos... Dios que es el templo, la palabra de Dios es la radio, Cristo es la imprenta, la comunidad cristiana que vive como antorcha en el mundo, está predicando más que la radio y más que el periódico. De nada servirían todos los instrumentos de comunicación social si no contáramos con comunidades de amor...”*⁹⁰

Y en esto insistía un año después, poco antes del golpe de estado de octubre y cuando ya los atentados contra la radio YSAX había sido numerosos.⁹¹ Romero, ‘ese gran comunicador’, resaltaba así el trabajo de comunicador que podría ejercer cada cristiano para superar el poderío de los medios de comunicación:

“Y quiero exhortar, por esto, a los queridos cristianos, lo que ya les dije una vez: puede llegar el tiempo en que no tengamos ni radio ni periódico, pero entonces contaremos con que cada católico sea lo que hemos dicho: un testigo del Señor; y cada uno de ustedes tiene que ser un micrófono que suena,

⁸⁷Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo IV, cit., pág. 83, homilía del 17.12.1978.

⁸⁸“Uno no podía hacer nada mientras estuviera la homilía de Monseñor Romero, nadie se reunía, entonces uno en la calle podía escuchar la homilía de Monseñor Romero de casa en casa, aún en pueblos donde los curas eran absolutamente enemigos de la línea pastoral de Monseñor Romero. Aquí en barrios de San Salvador también, la gente ponía los radios en las ventanas de sus casas a todo volumen vea, entonces había toda una fuerza...” Entrevista al Dr. Héctor Dada Hirezi en el hotel Crowne, El Salvador, el 6 de Noviembre de 2014.

⁸⁹Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo I, cit., pág. 66, homilía del 08.05.1977

⁹⁰ Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo V, cit., pág. 88, homilía del 15.05.1977.

⁹¹ “Queridos hermanos, estimados radioyentes: Este momento es para la arquidiócesis un momento de familia. Gracias a esta maravilla de la radio nos sentimos una sola familia, no solo los que en este momento se sienten cobijados en la catedral, símbolo de la unidad y de la verdad de la Iglesia en el mundo... a través de la radio sentimos que la catedral se expande a todos los rincones y nos complace mucho que este mensaje se multiplique a través de la radio... como todos saben, los medios de comunicación de la Iglesia, nuestro periódico Orientación y esta emisora YSAX, son objeto de una persecución especial. Esta semana, una bomba, como todos saben, estalló destruyéndonos algunas máquinas de nuestra imprenta Criterio. Y en esta semana, también, hemos recibido amenazas de que esta emisora posiblemente pueda ser cerrada. ¡Quién sabe si esta es la última vez que me comunico con ustedes a través de la radio! Dios quiera que no”. Homilía del 17.04.77, en Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo I, pág. 57-58, homilía del 17.04.1977.

*un periódico que se reparte. Cada voz de cristiano no debe tener miedo, sino anunciar. Sobre todo, cuando se le callan sus medios de comunicación social, los católicos tienen que ser los comunicadores de la gran noticia”.*⁹²

Del mismo modo, animaba a sus oyentes a que ellos mismos hagan las veces de medios de comunicación, resaltando el carácter comunitario que debían poner en evidencia los medios. Implícitamente, estaba el mensaje de que los medios deben servir para la conformación de la comunidad humana: para Romero, cada oyente podía ‘convertirse en un micrófono, en una emisora’, en este servicio de comunicación:

*“Les decía un día y hoy se los vuelvo a repetir: si por desgracia un día callaran nuestra emisora, no nos dejaran ya escribir nuestro periódico, hermanos, cada uno de ustedes que cree tiene que convertirse en un micrófono, en una emisora, en un altoparlante, no hablando sino viviendo la fe.”*⁹³

El domingo siguiente, el arzobispo repetía estos conceptos en su homilía. Esta vez, ponía en evidencia en la dimensión humana del comunicador: hablaba de entusiasmo y amor, en contraposición a propagandas y a ‘artículos condicionados por las situaciones’. En esos meses, precisamente, la violencia cotidiana había acarreado la muerte del sacerdote Ernesto Barrera y los medios de comunicación habían hecho aparecer el hecho como sucedido en un enfrentamiento.

armado, como se decía arriba. El cadáver de Barrea apareció con signos de tortura. Romero comentaba acerca de la tarea de comunicadores de las personas que lo escuchaban, que

*“...también nuestra Voz Panamericana y nuestro periodiquito Orientación, y sobre todo ustedes, a quienes les he dicho que son los micrófonos de la Iglesia, donde quiera que van, son mucho más que todos los medios de comunicación porque llevan, en su entusiasmo, no propagandas vendidas ni artículos condicionados a las situaciones, sino el amor a la verdad, la defensa del derecho y por lo cual se le hace silencio a la Iglesia”.*⁹⁴

Romero apoyó ampliamente el desarrollo de los medios de comunicación del arzobispado⁹⁵. Así fue con el periódico Orientación, la radio YSAX y otras publicaciones⁹⁶.

Procuró siempre el desarrollo de nuevos programas y nuevas formas de expresión y de difusión de las noticias de la Iglesia y de la sociedad en general, privilegiando las personas que tienen menores posibilidades de acceso a los medios y poniendo a su servicio los medios del arzobispado. Para ello se sirvió de sus homilías en las misas de los domingos⁹⁷.

⁹²Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo IV, cit., pág. 408, homilía del 15.04.1979.

⁹³Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo III, cit., pág. 350, homilía del 29.10.1978.

⁹⁴Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo III, cit., pág. 372, homilía del 05.11.1978.

⁹⁵*“Una Iglesia que, por sus medios de comunicación, quiere promover la dimensión tiene que encontrar choques en la historia. No basta la dimensión trascendente, que eso es muy bonito de escribir, de lo trascendente. Lo histórico y lo trascendente en equilibrio, eso es lo que tratamos de hacer de nuestros medios de comunicación social.”* Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo V, cit., pág. 306, homilía del 09.09.1979.

⁹⁶*“Y, por esto, repito, mi asombro de que aquí, donde se viven las cosas, se distorsionen y se dé mala figura de la verdad de nuestra realidad. Quiero agradecer a la Secretaría de Comunicación Social del Arzobispado, lo mismo que a nuestros medios de comunicación, el haber hecho eco a la verdad de mi mensaje en aquellos países.”* Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo VI, cit., pág. 251, homilía del 10.02.1980.

⁹⁷*“Tengan en cuenta los trabajadores del nuevo cuadro de sueldos que ha sido publicado en todos los periódicos. Desde el primero de julio, los empleados públicos ganarán setenta y cinco colones más. (...) Lo doy a conocer porque para muchos campesinos el único medio de conocimiento es esta voz de la radio católica.”* Romero, Monseñor Oscar A., Homilías, Tomo V, cit., pág. 99, homilía del 08.07.1979.

Poco después, cuatro meses después de su Tercera Carta Pastoral dedicada a las organizaciones populares, y que le acarreó numerosas críticas de los sectores privilegiados e incluso de los otros obispos, Romero daba a conocer en una homilía un programa de la radio del arzobispado dedicado a la vida campesina. Era el primer programa radial que tenía esas características:

*“Ustedes saben que existe en la radio un programa que se llama ‘La YSAX en cosecha’, donde se han leído muchas denuncias que han sido orientadas hacia el Ministerio de Trabajo. Queremos, pues, poner a la orden de los campesinos este programa, que se puede oír a las 5:30 de la tarde de todos los jueves... Lamentamos la muerte de dos vigilantes de la YSU. Es doloroso para sus familias. También, el día jueves, 21, por la noche, las autoridades militares capturaron a dos periodistas de esa radio. El comunicado de los periodistas llama a esa acción ‘arbitraria’, y después relata cómo fueron fichados en la policía. Me alegra que los periodistas hayan denunciado con tanta valentía los atropellos hechos a un colega... Y ojalá que con la misma diligencia y elocuencia con que los medios de comunicación ven el atropello de un periodista, miraran también por la justicia en favor de nuestros campesinos”.*⁹⁸

A este programa siguieron otros, dedicados a la vida campesina, como éste que anunció hacia fines de 1978 y que informaba las injusticias y las marginaciones:

*“Nuestra emisora YSAX, va a presentar todos los jueves, de 5:30 a 5:45, un programa dedicado a la defensa de la justicia y de la ley en este sector que hoy necesita tanto: de los trabajadores del campo. No es que vamos a ser voces de falsas denuncias, sino que vamos a informar sobre las quejas que se hayan presentado al Ministerio de Trabajo y de los resultados que hayan obtenido de esa intervención del Ministerio. ... Y la YSAX se hará de ese recurso y de las noticias que salgan también de ese Ministerio de Trabajo.”*⁹⁹

Y se preocupó porque los medios de comunicación del arzobispado se renovasen constantemente para ofrecer una imagen del país ‘comprobada y depurada’, un ‘reflejo de la realidad del país’. Y para ello solicitó el apoyo de quienes lo escuchaban semanalmente en las misas de los domingos que se transmitían por la radio del arzobispado. A principios de 1979 decía:

*“Quiero ofrecerles, también, un nuevo servicio de comunicación social de nuestro arzobispado: un boletín semanal titulado Noticias y comentarios, cuyo objeto es llevar una verdad comprobada y depurada frente a tantas maneras de distorsionar la vida en nuestro país. Y a este propósito, quiero recomendarles que nos apoyen, nos ayuden con el sostenimiento entusiasta de nuestro periódico Orientación, que todas las semanas trata de ser un reflejo de la realidad del país y del mensaje que las Iglesia quiere llevar a esa situación. Lo mismo, su apoyo para nuestra emisora YSAX, que ciertamente está cumpliendo una gran misión y, por eso, tiene que sufrir también la persecución como todo lo de la Iglesia.”*¹⁰⁰

⁹⁸Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IV, cit., pág. 103-104, homilía del 24.12.1978. 18.02.1979.

⁹⁹Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo III, cit., pág. 436, homilía del 26.11.1978.

¹⁰⁰ “Quiero ofrecerles, también, un nuevo servicio de comunicación social de nuestro arzobispado: un boletín semanal titulado Noticias y comentarios, cuyo objeto es llevar una verdad comprobada y depurada frente a tantas maneras de distorsionar la vida en nuestro país. Y a este propósito, quiero recomendarles que nos apoyen, nos ayuden con el

1979, poco después del golpe de estado de octubre y de su Cuarta Carta Pastoral, Romero lamentaba un atentado contra uno de esos periódicos, La Crónica del Pueblo, y la aparición de una nueva agencia de noticias, Agencia de Prensa Independiente, API.

*“Quiero referirme también al incendio de La Crónica del Pueblo. Cuando salíamos de catedral el domingo pasado, una persona me dejó estas líneas con cinco colones, diciéndome: “Para que en esta trágica hora demos una mano al prestigiado periodista y que pueda nuevamente salir a la luz tan valiente periódico. Lo mismo haríamos con los medios de comunicación social del arzobispado, porque están al lado del pueblo sufrido” (...) Saludamos también la aparición de un nuevo esfuerzo periodístico y es la Agencia Periodística Independiente, API, ya sale sus trece números y se sienten también allí los visos de la libertad de expresión. Lo saludo y lo apoyo en este gesto, que ojalá se mantenga siempre como una voz de la verdad”.*¹⁰¹

Al mismo tiempo, resaltaba el trabajo de los medios de comunicación cuando éstos hacían su trabajo o cuando recibía apoyo de su parte en ocasión de las amenazas contra la radio o contra su misma vida. Así se expresaba Romero a fines de 1979, cuando ya las amenazas habían sido muchas y habían trascendido:

*“Hemos recibido apoyo a los medios de comunicación social. El llamamiento que hacía el domingo pasado por las amenazas a nuestra radio, y que nos aleja algunos anunciantes, nos hace agradecer a todas las personas que nos han apoyado en sus anuncios y a decir que comprendemos sus temores; pero, por eso mismo, un llamamiento a todos los católicos a sostener, si es posible sin recurrir a los recursos comerciales, nuestra radio en una forma cultural.”*¹⁰²

El mismo aprecio que Romero tenía por los medios independientes lo tuvo para con los medios internacionales de comunicación. De hecho, y especialmente desde 1978 en adelante, coincidiendo con el inicio de los reconocimientos internacionales que comenzó a recibir el arzobispo, y con su cada vez más crítica postura ante la violencia y la manipulación de los grandes medios de comunicación nacionales, comenzó a ser solicitado por periódicos y radios extranjeras, especialmente mexicanas y de algunos países europeos. Esta homilía en una misa de fines de febrero de 1980, un mes antes de su asesinato, revela el aprecio de Romero por estos medios de comunicación:

“Y quiero agradecer, de manera especial, a los medios de comunicación social. Todos ellos publicaron el boletín de nuestro arzobispo; algunos han comentado como protesta; hasta alguno hizo una editorial en homenaje a nuestra emisor¹⁰³. (...) Al entrar hoy a la misa, un representante de Radio Noticias del Continente, de Costa Rica, me ha dicho que está recogiendo la grabación para que, inmediatamente después, comience a transmitirse en

sostenimiento entusiasta de nuestro periódico Orientación, que todas las semanas trata de ser un reflejo de la realidad del país y del mensaje que las Iglesia quiere llevar a esa situación. Lo mismo, su apoyo para nuestra emisora YSAX, que ciertamente está cumpliendo una gran misión y, por eso, tiene que sufrir también la persecución como todo lo de la Iglesia.”

¹⁰¹Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo V, cit., pág. 142-143, homilía del 22.07.1979.

¹⁰²Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo V, cit., pág. 407, homilía del 07.10.1979.

¹⁰³Cfr., El Independiente, 20 de febrero de 1980.

*Costa Rica, en onda corta, en treinta y un metros. (...) Como ven, hermanos, los proyectos de Dios nadie los puede destruir.”*¹⁰⁴

Romero menciona ocho veces en sus homilias el periódico independiente La Crónica del Pueblo, siempre en forma elogiosa¹⁰⁵, particularmente en una homilía de febrero de 1979, a propósito de un artículo sobre el trabajo del arzobispo. En ese tiempo, ya Romero era criticado fuertemente por los medios locales de comunicación. Unos meses antes, el arzobispo había dado a conocer su Tercera Carta Pastoral, que le acarreó muchas críticas por el apoyo a las organizaciones populares, y ya se había hecho evidente tanto su distanciamiento del gobierno como la división en el seno de la Conferencia Episcopal del país.

*“...También a este respecto quiero aclarar un titular de La Crónica del Pueblo: ‘Iglesia y ANEP abren diálogo’... Al hablar, pues, de este diálogo con ANEP, recuerda Crónica del Pueblo los criterios que debían de ser los que iluminarían un verdadero diálogo. Dice: ‘El arzobispo, en sus homilias, alude con frecuencia a la injusticia institucionalizada en el país, criticando con lenguaje franco y directo tanto al gobierno como a los sectores económicamente poderosos del país, reclamando la justicia para los sectores más explotados’.”*¹⁰⁶

Sin duda, el prestigio del arzobispo fuera del país, con las consecuencias que ello comportaba, su constante denuncia de la represión y su progresivo cuestionamiento de los privilegios de la oligarquía, todos ellos puestos en evidencia por los medios de comunicación, llevaron a quienes el accionar del arzobispo molestaba, a decidir su asesinato.

¹⁰⁴Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo VI, cit., pág. 305, homilía del 24.02.1980.

¹⁰⁵“... esta mañana fue para mí triste, cuando me llamaba al teléfono, la noticia de que había sido quemado el taller donde se edita el periódico La Crónica del Pueblo. Le di mis sentimientos al señor director, lo cual hago aquí públicamente, y me solidarizo con su sufrimiento y también con su temple de espíritu. Me dijo: ‘No lograrán doblegarme mi decisión de seguir sirviendo al pueblo, quiero ayudar – me dijo – con mis modestos medios a que se siga sirviendo a la verdad y a la justicia’. (...) Yo lo felicito y le deseo, de veras, que esta pérdida sea recuperada con la ayuda, sin duda, del pueblo; y que su periódico será otra vez una voz de libertad.

Es una lástima que se tenga para estos medios de comunicación la razón de la sinrazón: la fuerza bruta. ¡Cuánto mejor sería un diálogo auténtico en que se oigan las voces disidentes!’. Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo V, cit., pág. 120-121, homilía del 15.07.1979.

“Del Padre Grande, también ya se publicó un folleto muy interesante que está siendo reproducido en las páginas de La Crónica del Pueblo, un periódico valiente que está haciendo este honor al Padre Grande, publicado allí, por entregas, la vida de este verdadero apóstol de nuestra arquidiócesis’. Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IIV, cit., pág. 468, homilía del 07.05.1978. Romero se refiere a la publicación Rutilio Grande, mártir de la evangelización rural en El Salvador, UCA Editores, San Salvador, 1978.

¹⁰⁶Romero, Monseñor Oscar A., Homilias, Tomo IV, cit., pág. 236-237, homilía del 25.02.1979.

Bibliografía y fuentes

Cortina, María, El Salvador: Memoria intacta, Géminis Editorial, sin datos editoriales, ca. 1989.

Diario Latino, 20 de noviembre de 1978

El Diario de Hoy 18 de marzo de 1980

El Diario de Hoy, del 09.12.1978 'Padre Barrera Moto era guerrillero, dicen las FPL'.

El Independiente, 20 de febrero de 1980

<http://www.arzobispadosansalvador.org/index.php/wf-menu-install/medios-catolicos/semanario-orientacion>.

<http://www.laprensagrafica.com/>

<http://www.elsalvador.com/>

<http://romeroes.com/monsenor-romero-su-pensamiento/cartas-pastorales/37-tercera-carta-pastoral-iglesia-y-las-organizaciones-politicas-populares?tmpl=component>

<http://www.servicioskoinonia.org/romero/homilias/A/780214.htm>

<http://www.simpatizantesfmln.org/blog/?p=27958>, consultado el 04.03.2017.

<http://pircasytrincheras.blogspot.com/2009/12/ernesto-barrera-neto-sacerdote-obrero.html>

<http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-cardinal-francois-marty-1395182.html>

<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/obituary-cardinal-basil-hume-1100741.html>

<http://www.iccrs.org/es/leo-jozef-card-suenens-1904-1996/>,

La Prensa Gráfica, 27.07.1978, 'Develan conspiración terrorista contra autoridades'

La Prensa Gráfica, 09.12.1978 'Padre Barrera, dice FPL, pertenecía a su movimiento'

La Prensa Gráfica, 31 de julio de 1979.

La Prensa Gráfica, 2 de agosto de 1979

La Prensa Gráfica, 18 de marzo de 1980

López Vigil, María, Monseñor Romero, piezas para un retrato, UCA Editores, San Salvador, 2001

Márquez Ochoa, Armando, Martirologio de Monseñor Romero. Testimonio y catequesis martirial de la Iglesia salvadoreña, Comunidades eclesiales de base, sin datos editoriales, San Salvador

Naciones Unidas, De la Locura a la Esperanza: La guerra de 12 años en El Salvador.

Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador. (1992-1993), 1a. ed., San Salvador, El Salvador Editorial Universitaria, 1993

Orientación, 12.11.1978

Romero, Oscar A., Homilías, tomos I a VI, UCA Editores, San Salvador, 2005 a 2009

Edición 2018

**Universidad Tecnológica
de El Salvador**



Multilibros
Una visión con valichitas

