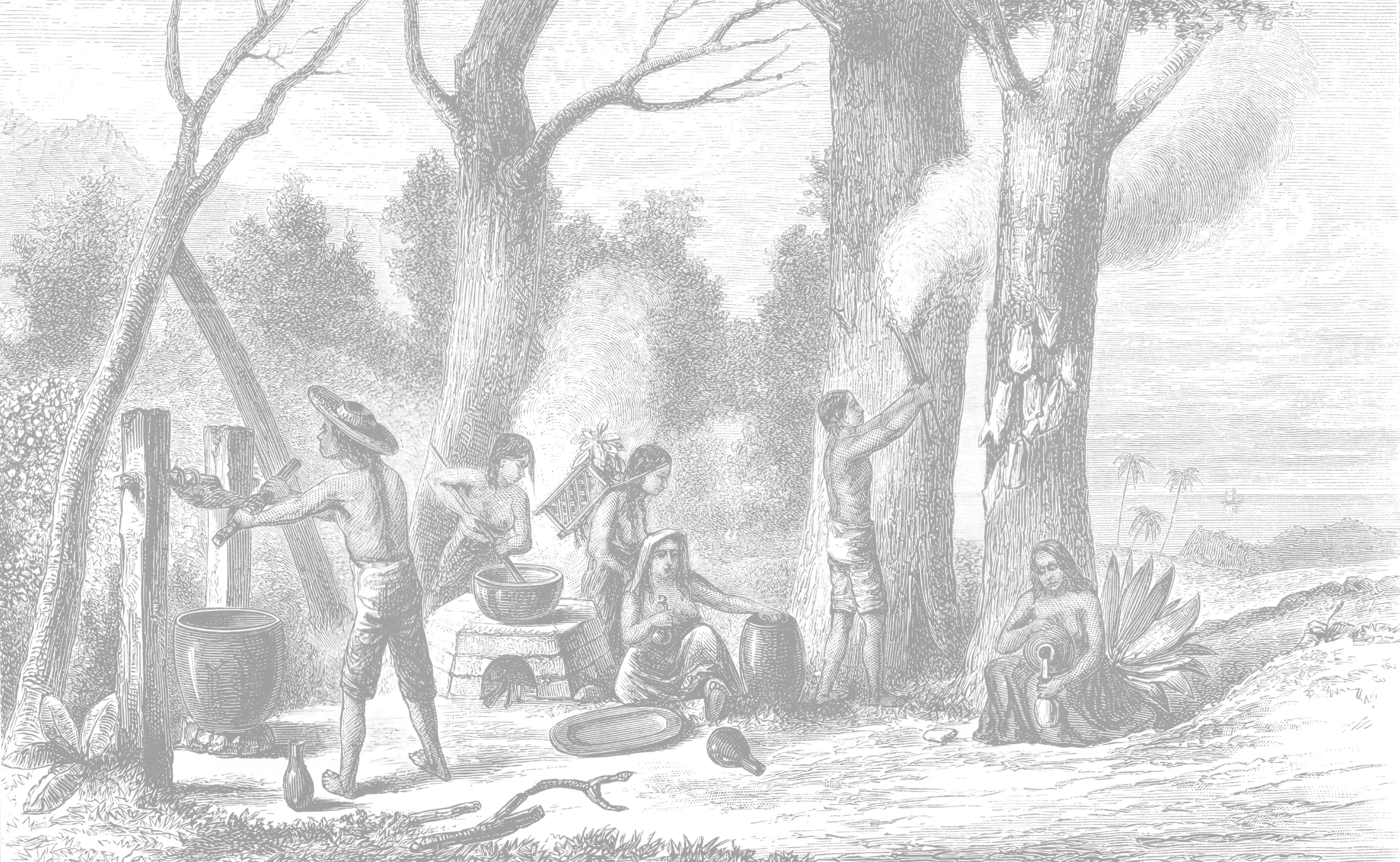


# PUEBLOS ORIGINARIOS DE EL SALVADOR



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA DE EL SALVADOR  
"DOCTOR LUIS ALONSO APARICIO"



# PUEBLOS ORIGINARIOS DE EL SALVADOR





Procesión San Juan Tepezontes.  
Max Vollmberg. Década de 1910.

"... Pero aún estamos aquí  
y otra vez ganaremos la tierra  
para los nietos del jaguar"

Pedro Jeoffroy Rivas  
(1908 - 1979)

# Reconocimientos

Rector Universidad Pedagógica de El Salvador  
Luis Mario Aparicio

Coordinación general  
Cecilia María Aparicio de Rodríguez

Dirección Comunicaciones y Mercadeo  
Ángel Castaneda  
Fernando Gabriel López

Directora editorial  
Lisette de Schilling

Investigación  
José Heriberto Erquicia

Fotografía  
Nelson Crisóstomo  
María Teresa Díaz Colocho

Diseño  
Equipo Creäre

La Universidad Pedagógica de El Salvador “Dr. Luis Alonso Aparicio” agradece la valiosa colaboración para la realización de este libro a las siguientes personas e instituciones: Don Carlos Quintanilla, Museo la Palabra y la Imagen (MUPI), quienes proporcionaron las imágenes de su colección

972.84  
E74p  
slv  
Erquicia, José Heriberto  
Pueblos originarios de El Salvador [recurso electrónico] / investigador José Heriberto Erquicia ; coordinación Cecilia María Aparicio de Rodríguez ; dirección editorial Lisette de Schilling ; fotografía Nelson Crisóstomo, María Teresa Díaz Colocho. -- 1ª. ed. -- San Salvador, El Salv. : Universidad Pedagógica de El Salvador “Dr. Luis Alonso Aparicio”, 2022.  
1 recurso electrónico, (140 p. : il. col. ; 30 x 25 cm.)  
Datos electrónicos <1 archivo, formato pdf, 182 mb.> --  
<http://sistemas.pedagogica.edu.sv/repositorio/principal/index.php?search=1>  
ISBN 978-9923-30-93-7 (E-Book, pdf)  
1. Indígenas-Población-Vida social y costumbres. 2. Indígenas de El Salvador-Historia. 3. El Salvador-Historia. I. Título  
BINA/UPES



Universidad Pedagógica de El Salvador  
“Dr. Luis Alonso Aparicio”

25 Avenida Norte y Diagonal Dr. Arturo Romero  
(503) 2205-8100  
[www.pedagogica.edu.sv](http://www.pedagogica.edu.sv)  
[info@pedagogica.edu.sv](mailto:info@pedagogica.edu.sv)  
Hecho el depósito que exige la ley.

Sección del grabado de la iglesia de  
Nuestra Señora de la Asunción, Izalco Sonsonate.  
“Geografía Elemental”, Guillermo Dawson, 1890.



# Contenido

PRESENTACIÓN	15
INTRODUCCIÓN	18
CAPÍTULO I	
De Cuscatlán al Estado del Salvador (1524-1824)	
La irrupción conquistadora, el indígena esclavizado y las pandemias	24
Cacaotales, balsameras y añiles	34
Los pueblos indígenas al término de la Colonia	54
CAPÍTULO II	
Los indígenas en la construcción del Estado Salvadoreño	
Los pueblos indígenas y el convulsionado comienzo del Estado del Salvador	72
Dejar de ser "indio", el imaginario liberal en las postrimerías siglo XIX	79
El despojo de la tierra comunal y ejidal. "Los indios sin tierra"	81
El "mito de origen" y el "indio idealizado"	85
La insurrección y posterior matanza de 1932: causas y consecuencias	93
CAPÍTULO III	
Reconfigurando el tema indígena (1932 - 1992)	
Los indígenas y las "contradicciones del "marinero"?"	103
"Todos mestizos, hombres y mujeres" 1950-1992	112
CAPÍTULO IV	
Los pueblos originarios en el inicio del siglo XXI	
"Un halo de esperanza", 1992	122
Los pueblos originarios, las disputas y el reconocimiento del Estado salvadoreño en pleno siglo XXI	126
Las resistencias a través de las prácticas culturales	130
Bibliografía	134

Mujer indígena ataviada con traje típico elaborando pieza de barro.  
Santo Domingo de Guzmán, Sonsonte.





Mujeres y niña indígenas de de Nahuizalco. Inicios del siglo XX.



Grabado de rancho y campesinos, siglo XIX.

## Presentación

La Universidad Pedagógica de El Salvador "Dr. Luis Alonso Aparicio", en el marco de la celebración de su XXXVIII aniversario de fundación, realiza la producción literaria "PUEBLOS ORIGINARIOS DE EL SALVADOR", como un aporte más a la cultura salvadoreña.

Como parte de la visión humanista que nos caracteriza, decidimos enfocar nuestro estudio y la realización de la presente obra en investigar, evidenciar, documentar, rescatar y divulgar las manifestaciones culturales, las costumbres y las tradiciones que conforman la cosmovisión de los pueblos originarios, con el objetivo de hacerlas del conocimiento público y a través de ello preservarlas para las nuevas generaciones y de esta manera salvaguardarlas, fortalecerlas y evitar paulatinamente su deterioro.

El conocimiento de nuestros orígenes hace referencia a la importancia de comprender quiénes somos, debemos reconocernos como sociedad, también convenimos estar al corriente de nuestras raíces para así entender de mejor manera los diversos hechos históricos locales y regionales que confluyen en nuestra historia.

La misión de la Universidad Pedagógica se enfoca en contribuir a satisfacer las necesidades humanas al innovar la educación con un enfoque global. Una de las maneras en que lo ponemos de manifiesto es por medio de nuestra labor investigativa y de contribución literaria en pro de la difusión del conocimiento, que luego plasmamos en documentos de diferentes temáticas, propiciando con ello la divulgación de los saberes y así poder trascender límites tanto mentales como geográficos.

Con esta publicación, la Universidad Pedagógica rinde un homenaje y legitima la importancia de las comunidades indígenas para la sociedad salvadoreña, la cual se vislumbra a través de sus historias, sus lenguas, sus culturas, sus identidades y sus cosmovisiones, mostrando parte de la esencia de lo que somos como salvadoreños. Reiteramos nuestro compromiso, como casa de estudio superior, de continuar contribuyendo con esta índole de aporte cultural de gran significado, apoyando incondicionalmente la transmisión de conocimientos para las presentes y futuras generaciones.

Luis Mario Aparicio  
Rector





Procesión del día de la Cruz, mujeres cargando imagen de la Virgen María. Panchimalco, San Salvador.

# Introducción

*Pueblos originarios de El Salvador* es un aporte al conocimiento, la comprensión y el entendimiento a través de un recorrido histórico, desde una diversidad de fuentes que hablan y dialogan de los pueblos indígenas del actual territorio de El Salvador, y que cronológicamente se ha abordado desde el siglo XVI al siglo XXI.

Naturales, aborígenes, nativos, indios e indígenas, son algunos de los apelativos utilizados para referirse a los habitantes que se encontraban en el continente americano antes de 1492; estos mote han sido utilizados a través del tiempo, y cada uno de ellos conlleva en su esencia una construcción política, proporcionada y determinada desde los otros. Desde un inicio y como acota Stravenhagen, "...el llamado «descubrimiento del otro» fue en realidad un «encubrimiento del otro». Fue un no entender al otro. Y así como los europeos no entendieron a los pueblos indígenas, así también los pueblos indígenas tuvieron dificultades en entender a los españoles, portugueses, ingleses, franceses..." (Stravenhagen, 2010, p. 14) entre otros que llegaron a las costas y tierras firmes del continente americano.

El término "pueblos originarios" se trata de una expresión relativamente reciente, esta se refiere a las comunidades que aún conservan su cultura y sus tradiciones, perdurando en el tiempo; además aquellas que resguardan la tierra que habitaban -o por lo menos en unos casos en su memoria-; que conservan -algunos- su lengua, y fundamentalmente su manera de ver el mundo. De tal cuenta, se refiere a los grupos humanos que descienden de las culturas prehispánicas, que han perdurado en el tiempo conservando sus particularidades culturales y sociales. Hay que admitir que en este texto para referirse a dichos pueblos se utilizan los términos "originarios" e "indígenas", pues tanto en la academia, en las instituciones nacionales e internacionales, como por los mismos pueblos, se siguen utilizando ambos.

En la historiografía salvadoreña ha existido al menos cuatro fases en la evolución de la utilización del concepto de "indio", y que han estado vinculadas a distintas escuelas historiográficas, y por supuesto al discurso desde el poder. La primera se da a finales del siglo XIX, en donde el "indio" era un individuo no deseado, una especie de estorbo para lograr la modernidad, el progreso y la ilustración de la sociedad salvadoreña. La segunda fase es la que se formula hacia la segunda mitad del siglo XX. La idea de "indio" dio un giro con la introducción desde la perspectiva del materialismo histórico, la figura del indígena pasó a tener un carácter económico-social, y se tornó en una categoría social y no étnica. Al término del siglo XX, en la tercera fase, "el indio" representó un obstáculo para el Estado, en su afán de consolidar su poder a nivel local, siendo también un problema para consolidar la agroexportación por



Camino de Aculhuaca  
(hoy Ciudad Delgado)



Danzante de "Los historiantes"  
de San Marcos, San Salvador.

su régimen de tenencia de la tierra. En los albores del siglo XXI llega la cuarta y última fase. En ella el multiculturalismo se engarza en el espacio nacional con el interés de rescatar las antiguas identidades indígenas, disueltas a través de las transformaciones históricas. En la actualidad, existe una conciencia, de alguna manera generalizada, de ver a las comunidades indígenas como simples sujetos folclóricos o de atracción turística; sin embargo el giro es visualizar a las comunidades como sujetos a derecho (Cortés Tejada, 2016, pp. 44-62).

Como muchos temas que se abordan desde las Ciencias Sociales, el de los pueblos originarios tiene sus detractores, es por ello que este texto, más que polemizar con la temática, pretende dialogar a través de las fuentes y de la teoría, para mostrar a través de una línea cronológica los avatares de la historia de los pueblos indígenas de El Salvador.

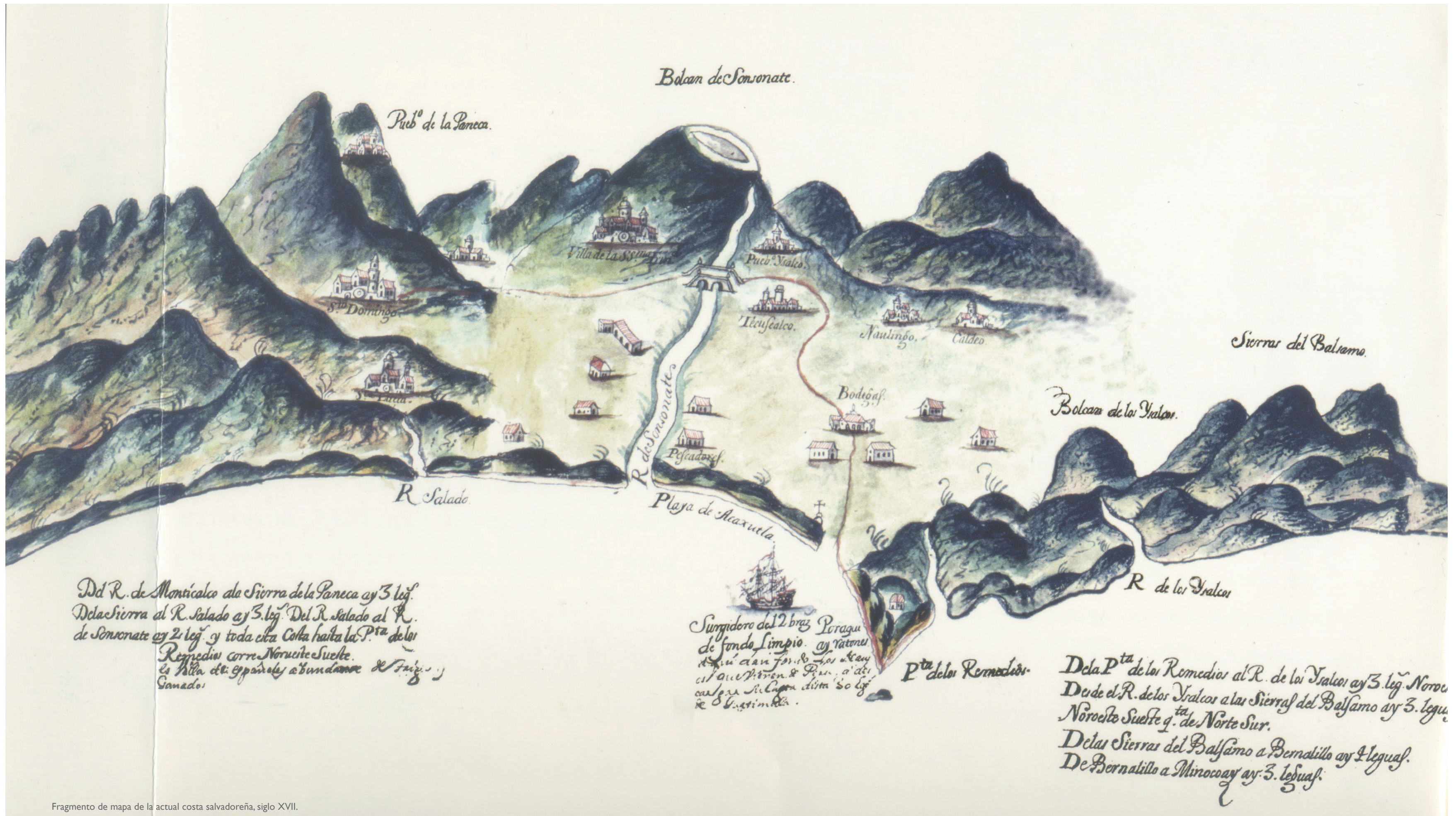
El capítulo uno, denominado: *De Cuscatlán al Estado del Salvador 1524-1824*, se trata de las fuentes que hablan de los indígenas en un recorrido de trescientos años que comprende la administración colonial de las regiones conocidas como San Salvador y Sonsonate dentro del Reino de Guatemala. Con los apartados de: *La irrupción conquistadora, el indígena esclavizado y las pandemias; Cacaotales, balsameras y añiles*; y finalizando con *Los pueblos indígenas al término de la Colonia*.

El capítulo segundo, *Los indígenas en la construcción del estado salvadoreño 1824-1932*, es un abordaje de la situación de los indígenas en la conformación de emergente Estado del Salvador, su paso por los diversos cambios del siglo XIX, la creación del Estado-Nación y la insurrección de 1932. Así las secciones: *Los pueblos indígenas y el convulsionado comienzo del Estado del Salvador*; seguido de *Dejar de ser "indio", el imaginario liberal en las postrimerías siglo XIX*; continuando con *El despojo de la propiedad comunal y ejidal. "Los indios sin tierra"; El "mito de origen" y el "indio idealizado"*; y finalizando con *La insurrección y posterior matanza de 1932: causas y consecuencias*.

El tercer capítulo refiere a la acción *Reconfigurando el tema indígena 1932-1992*, un recorrido por seis décadas del siglo XX, que se plantearon un nuevo enfoque del que denominaron el problema indígena y del que buscaron soluciones, siempre desde la perspectiva de los no indígenas. Aquí vislumbramos *Los indígenas y las contradicciones del martinato?*; y *"Todos mestizos, hombres y mujeres" 1950-1992*.

El último capítulo se expresa sobre *Los pueblos originarios en el inicio del siglo XXI*. Ahí se desarrollan tres abordajes: *"Un halo de esperanza", 1992*; seguido de, *Los pueblos originarios, las disputas y el reconocimiento del Estado salvadoreño en pleno siglo XXI*; para finalizar con *La resistencia a través de las prácticas culturales*.

Finalmente, cabe enunciar que con este documento se pretende que el cuestionamiento, la discusión y el debate, desde el ámbito académico y científico, siga siendo esencial para la comprensión, el entendimiento, y la puesta en valor del pasado, y principalmente del presente de los pueblos originarios de El Salvador.



Balsam de Sonsonate.

Pueb<sup>o</sup> de la Paneca.

Villa de la S. Cruz

Pueb. Nalco.

S. Domingo

Tecuicatco.

Aaulingo.

Culdeo.

Sierras del Balsamo.

R. Salado.

R. de Sonsonate

Playa de Ataxuela.

Bodogaf.

Balsam de los Yalcos.

Pescadores.

R. de los Yalcos

Del R. de Monticalco ala Sierra de la Paneca ay 3 leg.  
 De la Sierra al R. Salado ay 3 leg. Del R. Salado al R.  
 de Sonsonate ay 2 leg. y toda esta Costa hasta la P. ta de los  
 Remedios corre Noroeste y Sueste.  
 La Villa de Espanola ay abundancia de Frutas y  
 Ganado.

Surgidero del 2 braz Poragu  
 de fondo Limpio. ay rätone  
 de qu' acau fondo los rätone  
 al ou Piron & Piron a' de  
 ca' para de la Capa dim' 50 leg  
 de S. Justimilla.

P. ta de los Remedios.

De la P. ta de los Remedios al R. de los Yalcos ay 3 leg. Noroeste  
 Desde el R. de los Yalcos a las Sierras del Balsamo ay 3 leguas  
 Noroeste y Sueste q. de Norte Sur.  
 De las Sierras del Balsamo a Bernalillo ay 4 leguas.  
 De Bernalillo a Minocoy ay 3 leguas.

Fragmento de mapa de la actual costa salvadoreña, siglo XVII.

# I

## De Cuscatlán al Estado del Salvador (1524-1824)

### La irrupción conquistadora, el indígena esclavizado y las pandemias.

El actual territorio salvadoreño, a la llegada de los europeos en el primer cuarto del siglo XVI, estaba conformado por una diversidad de comunidades etnolingüísticas: *Pipiles* de habla Nahuatl, *Lencas* de habla Potón, *Mayas* de habla Pocoman y Chorfi, *Xincas*, *Ulúas* de habla Cacaopera o Kakawira y Matagalpa, y *Chorotegas* de habla Mangué, entre otros (Amaroli, 2015, p. 332).

Estas comunidades cohabitaban en el marco del espacio cultural denominado Mesoamérica (Kirchhoff, 1967); dicho término fue presentado en 1943 por el etnógrafo Paul Kirchhoff. En esa ocasión se refería a una región del continente americano que va desde el Norte del Estado de Sinaloa y las cuencas del río Lerma (incluye la mitad meridional de México, las repúblicas de Guatemala, Belice y El Salvador, por completo), pasando al sur por el río Ulúa en Honduras (occidente de Honduras) y los grandes lagos de Nicaragua (toda la zona del pacífico de Nicaragua), hasta la península de Nicoya en el pacífico de Costa Rica.

Los antiguos pobladores de Mesoamérica, justo antes de la conquista española, compartían una serie de elementos culturales, de los cuales se pueden mencionar: poseían una organización social patrilineal; muchos de los objetos utilizados eran metates (piedras de moler), puntas de flecha y navajas de obsidiana, corazas de algodón, espejos de piritita y cerbatanas; en cuanto a su arquitectura contaban con pirámides escalonadas, palacios localizados alrededor de plazas y juegos de pelota; poseían calendario, escritura y numeración vigesimal; y en lo referente a su visión del mundo existía una interrelación entre sus deidades del inframundo y el supramundo, habiendo un culto a los antepasados y la práctica de los autosacrificios de sangre, los cuales incidían en el acontecer de los sujetos y las poblaciones (Cabezas, 2005, p. 11).

Para profundizar en esa diversidad de poblaciones indígenas en el actual territorio salvadoreño, hay que mencionar a los que, acompañando la conquista española, se conocen según las fuentes como los "indígenas auxiliares"; estos pueblos, más que auxiliares, fueron aliados en el proceso de la conquista de los territorios por parte de España. Así lo confirmaba el mismo Pedro de Alvarado en su Segunda Carta de Relación, enviada a Hernán Cortés desde Iximché o Tecpán-Guatemala, en julio de 1524 (Alvarado, 2000, pp. 28-29):

*"...me partí a otro pueblo que se dice Acaxual (Acajutla) donde bate la mar del sur en él [...] vi los campos llenos de gente de él, con sus plumajes y divisas, y con sus armas ofensivas y defensivas, en mitad de un llano [...] y mandé que se retrajese toda mi gente, que éramos ciento de caballo, y ciento y cincuenta peones, y obra de cinco o seis mil indios amigos nuestros..."*



Estampa o pictograma correspondiente a la batalla de Tacuscalco. Los Tlaxcaltecas en Centramérica. (Escalante Arce, 2001, p.186)

Muchos de estos indígenas amigos, provenientes de diversos lugares del actual México y Guatemala, serían después los pobladores de los barrios llamados genéricamente "Mejicanos", que los hubo en la antigua villa de San Miguel de la Frontera, la villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate y en los actuales poblados de Mejicanos y Ciudad Delgado (antes pueblos de Aculhuaca, Paleca y Texinca) de San Salvador.

Algunas de las batallas de conquista de Pedro de Alvarado y su ejército español-mexicano en contra de los pipiles de Cuscatlán quedaron plasmadas en los pictogramas elaborados por tlaxcaltecas; dichas imágenes se conocen actualmente como el Lienzo de Tlaxcala. Tal y como afirma Escalante, "...el arribo de tlaxcaltecas [como] auxiliares de las tropas españolas de conquista, junto con mexicas y otros guerreros originarios de importantes núcleos urbanos del Anahuac (cholutecas, texcocanos, xochimilcas, huejotzingas, zapotecas y mixtecas), es un apartado especial de la historia..." (Escalante, 2004, p. 7-11) del siglo XVI. En algunos de los pictogramas plasmados en el código iconográfico de Glasgow, que se refieren a una de las variantes del Lienzo de Tlaxcala, aparecen varios sitios de batallas del actual El Salvador: Mopicalco, Acatepec, Acajutla, Tacuscalco, Tecpán-Izalco, Mihuatan, Cuscatlán, Ilopango y Yopicalco.

El repartimiento de indígenas a través de la *Encomienda*, en Centroamérica, constituyó una parte integral en la conquista y pacificación de cada región. La Encomienda consistió en la concesión de indígenas de un determinado pueblo, grupo de pueblos o micro-región a un individuo: el encomendero; quién sacaba beneficio de esto a través del tributo en forma de bienes agrícolas, telas, productos exóticos y además en trabajo directo. Hacia 1528, los vecinos de la villa de San Salvador se habían repartido en encomienda unos noventa pueblos de indios, los cuales aparecen en la denominada *Relación Marroquín* de 1532 (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, p. 40-55).

En las zonas de máximo control hispano, los encomenderos se despojaron de indígenas de sus propias encomiendas para esclavizarlos; otros españoles organizaron asaltos nocturnos en poblados ya pacificados, con el objetivo de obtener indígenas para someterlos. Así, en la década de 1530, Martín de Estete, enviado de Pedrarias Dávila, asaltó seis comunidades indígenas sansalvadoreñas, consiguiendo unos quinientos indígenas, a los cuales esclavizó y destinó hacia León -Nicaragua-. Cabe mencionar que los términos legales entre la encomienda, el servicio personal y la esclavitud fueron bastante imprecisos en la práctica (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, p. 59).

Hacia 1532, a solicitud del obispo de Guatemala Francisco Marroquín, el cura de la villa de San Salvador, Antonio González Lozano, elaboró un inventario que reflejaba las declaraciones de los 57 encomenderos de la villa, en donde se registraban el nombre de los pueblos bajo su encomienda, la cantidad de casas, la geografía, el clima y sus productos (Amaroli, 2015, p. 338). La *Relación Marroquín* es una suerte de fuente documental que resguarda el registro para el conocimiento de la geografía socioeconómica de Cuscatlán de la primera mitad del siglo XVI.

Esta *Relación* describe la variedad ambiental de la provincia de Cuscatlán, además de los patrones económicos. En ella se encuentra la lista de los pueblos en encomienda, la extensión de sus tierras, el número de casas, sus productos, si se encontraban en guerra o no rendían servicio y tributo, y además si eran chontales (extranjeros, de habla Chorí y Lenca). De los productos que muestra el documento, es importante la producción de sal, maíz, frijol, chile, cacao, algodón, la elaboración de ropa, la crianza de aves, la pesca, la recolección de miel y cera; y otros misceláneos como cochinilla (tinta), ocote, pepitoria, piña, cerámica, olomina (pescado pequeño) y cutarras (sandalias). Cabe mencionar que algunos pueblos pagaban su tributo a partir del trabajo de jornaleros (Amaroli, 1991, pp. 44-60).

Tabla 1. Información de algunos pueblos de la jurisdicción de la provincia de San Salvador dados en encomienda, 1532.

Fuente: AGI, Audiencia de Guatemala, 965; Gall, 1968, pp. 199-232; Amaroli, 1991, pp. 41-70.

Pueblo	Identificación de pueblo actual	Número de casas	Información adicional	Encomendero
Apocopán	Apopa / San Salvador	170	Habla nahuat	Christoval Cerón
Atenpa	Masahuat / Santa Ana	60	Habla nahuat	Juan Dávila
Ateo	Ateos / La Libertad	340 compartidas	Habla nahuat	Antonio Malara Johan Díaz
Ciguataguacán	Santa Ana / Santa Ana	250 / 260	Habla nahuat	Diego de Usagre
Coazagua	Cuisnahuat / Sonsonate	115	Habla nahuat	Juan Duarte
Comazagua	Comazagua / La Libertad	250	Habla nahuat	Martín de Lora
Coyo	Sacacoyo y Tepecoyo / La Libertad	100 compartidas	Habla nahuat	García de Alfaro Ginés Muñoz
Coyultitún	Cuyultitán / La Libertad	100	Habla nahuat	Juan de Quintanilla
Cuxutepeque	Cojutepeque / Cuscatlán	400 compartidas	Habla nahuat	Pedro de Puelles Rodrigo Díaz Sancho de Figueroa
Cuscatlán	Antiguo Cuscatlán / La Libertad	730 compartidas	Habla nahuat	Pedro Núñez de Guzmán Antonio Bermúdez
Chacalingo	Chacalingo / Chalatenango	75	Habla nahuat	Ruy Vanegas
Chalchuapa	Chalchuapa / Santa Ana	300	Habla pokoman	Juan de Arévalo
Chiltepa	Chiltiupán / La libertad	30 - 40	Habla nahuat	Christoval Salvago
Gilopango y Tonacatepeque	Ilopango y Tonacatepeque / San Salvador	420	Habla nahuat	Juan de Aguilar
Gilovasco	Ilobasco / Cabañas	57 promedio	---	Pedro Alonso
Guatepeque	Coatepeque / Santa Ana	50	Habla nahuat	Nicolás Palomares
Guazapa	Guazapa / San Salvador	35	Habla nahuat	Gaspar de Zepeda
Guymoco	Armenia / Sonsonate	300	Habla nahuat	Antonio de Figueroa
Lolotique	Lolotique / San Miguel	100	Pueblo chontal de habla lenca y en guerra	Francisco Cabezas

Pueblo	Identificación de pueblo actual	Número de casas	Información adicional	Encomendero
Mazagua	San Antonio y San Pedro Masahuat / La Paz	170 compartidas	Habla nahuat	Francisco Cabezas Francisco de León
Mazagua	Santa Catarina Masahuat / Sonsonate	170 compartidas	Habla nahuat	Alonso de Arévalo Diego Ruíz
Metapa	Metapán / Santa Ana	318 compartidas	Habla nahuat	Pedro de Liano Pedro Cerón
Naozalco	Nahuizalco / Sonsonate	450	Habla nahuat	Gaspar de Zepeda
Nixapa	Nejapa / San Salvador	45	Habla nahuat	Juan García Matamoros
Nunualco	Región de los pueblos Nonualcos / La Paz	1000	Habla nahuat	Gómez de Alvarado
Oloquita	Olocuilta / La Paz	250 compartidas	Habla nahuat	Juan de Quintanilla Alonso de Oliveros
Opicón, Paluca y Chichigaltepegua	Opico y otros (?) / La Libertad	65	Habla nahuat	Juan de Molina
Ozotecele	Guacotecti / Cabañas	57 promedio	Pueblo chontal de habla lenca	Pedro Alonso
Panchimulco	Panchimalco / San Salvador	70	Habla nahuat	Pedro de Arévalo
Purulapa	San Martín / San Salvador y San Pedro Perulapán / Cuscatlán	660 compartidas	Habla nahuat	García de Contreras Pedro de Liano
Quezaltepeque	Quezaltepeque / La Libertad	40	Habla nahuat	Lorenzo Cuyas
Quezaltepeque	Concepción Quezaltepeque / Chalatenango	---	Pueblo chontal de habla chortí y en guerra	Benito Pérez Juan de Sedano
Tacachico	Tacachico / La Libertad	70	Habla nahuat	Padre Pedro Ximénez
Techonchongo	San Miguel de Las Mercedes / Chalatenango	105 compartidas	Pueblo chontal de habla chortí y en guerra	Benito Pérez Juan de Sedano
Tecoylata	Tecoluca / San Vicente	600	Habla nahuat	Antonio Docampo
Tepeagual	Tepeagua / Chalatenango	43 promedio	Habla nahuat	Antonio de Rojas
Tepezonte	San Juan y San Miguel Tepezontes / La Paz	200 compartidas	Habla nahuat	Alonso Gallego Juan García Matamoros

Pueblo	Identificación de pueblo actual	Número de casas	Información adicional	Encomendero
Tequeastepeque y Tecomaclán	Texistepeque y Tecomatán / Santa Ana	190	Habla nahuat	Juanes de Fuenterrabia
Tequezaquengo	Santiago y Santo Tomás Texacuangos / San Salvador	290 compartidas	Habla nahuat	Benito Méndez Pedro Gómez
Terniquetepeque	Talnique / La Libertad	65	Habla nahuat	Gonzalo Gallego
Tevtepegua	Taeotepeque / La Libertad	40 promedio	Habla nahuat	"Gabriel"
Texucla	Tejutla / Chalatenango	60	Pueblo chontal de habla chortí	Antonio Bermúdez
Toncla	Tonalá / Sonsonate	70	Habla nahuat	Christoval de Campos
Vyxaca	Belén Güijat / Santa Ana	40 promedio	Habla nahuat	"Gabriel"
Xaratena	Chalatenango / Chalatenango	120 compartidas	Pueblo chontal de habla chortí y no tributaba	Christoval Salvago Juan de Aguilar
Xayacatepeque	Jayaque / La Libertad	230 - 240	Habla nahuat	Christoval Salvago
Ystepeque	San Cayetano Istepeque / San Vicente	275 compartidas	Habla nahuat	Manzio de Herreras Pedro Alonso
Yzúcar	Huizúcar / La Libertad	240 compartidas	Habla nahuat	Benito Pérez Julián de la Muela
Zapotlán	Santa Isabel Ishuatán / Sonsonate	50 promedio	Habla nahuat	Julián de la Muela
Zihuatepeque	Sihuatepec / San Vicente	110 compartidas	Pueblo chontal de habla lenca y no tributaba	Benito Pérez Ruy Vanegas
Ziti-la	Citalá / Chalatenango	100	Pueblo chontal de habla chortí y no tributaba	Gaspar de Zepeda
Zuacancán	Zinacantán (Extinto) / La Libertad	165 compartidas	Habla nahuat	Sancho de Figueroa Christoval de Hierros
Zuzontepeque	Sensuntepeque / Cabañas	240 compartidas	Pueblo chontal y no tributaba	Benito Pérez Ruy Vanegas

En la Tasación de 1538 de un pueblo de la villa de San Salvador, que se menciona como Tecoluca, con un aproximado de treientos tributarios a favor de Cristóbal de la Cueva, se demuestran los extensos deberes de los indígenas a su encomendero:

*"que le hagan dos sementeras y cada una que le siembren diez hanegas/ y le hagan una sementera de algodón como suelen y della le den çien guypiles/ y çien mantas blancas de dos baras de largo y una y media en ancho y çien naguas e çien masteles / y diez mantas grandes de pared/ y ocho savanas y çien cargas de sal/ y veinte cargas de axi y treinta cargas de frixoles/ y cincuenta cargas de pescado/ y ochenta parte de alpargatas/ y ochenta cutarras quarenta cantaros de vino/ y quarenta de binagre y cada domingo cinco gallinas y ocho xicaras de çera [e] doce de miel y algún pescado para su casa y alguna fruta..."* (Kramer, Lovell y Lutz, 1986, pp. 370-371).

La crueldad, violencia e intimidación hacia la población indígena solamente exacerbó su espíritu de resistencia a lo largo de la época colonial. Y es que la esclavización de los indígenas provocó cada vez más reacciones bélicas por parte de la población originaria. El trinomio conquista-encomienda-esclavitud provocó el binomio resistencia-rebelión. Una de las hipótesis propuestas por William Sherman, es que a veces los españoles provocaron rebeliones con el fin de justificar la captura de indígenas para luego esclavizarlos (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, p. 63-64).

Se conocen varios incidentes de rebelión en San Salvador; quizá uno de los principales es el narrado por Bartolomé Bermúdez, vecino de la villa de San Salvador:

*"...los yndios de la costa del sur como a los de la tierra adentro, e si saben que toda la mas parte desta tierra vino a dar la obediencia de su Real Majestad, e si saben que nos mataron un español e muchos indios amigos e nos vynieron a matar estando poblados en esta dicha villa e si saben que salimos a ellos e les dimos la batalla e volvieron huyendo e se metyeron en un peñol muy fuerte..."* (Barón Castro, 1996, p. 104).

De igual manera se narra una importante sublevación de los indígenas del oriente salvadoreño:

*"...los aborígenes [pusieron] en riesgo la existencia de la villa de San Miguel, pues los indios se habían hecho fuertes en un peñol y todos los vecinos útiles se hallaban ocupados en reducirlos, para lo cual tenían grandes dificultades."* (Barón Castro, 1996, p. 118).

En todo el territorio san salvadoreño, a ambos lados del río Lempa, se registraron incidentes de rebelión indígena; desde finales de 1530 hasta 1547, cuando las huestes españolas lograron pacificar la región, hubo insubordinación continua (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, p. 69).

El encuentro y desencuentro entre las sociedades indígenas y los europeos trajo como resultado la desestructuración de las comunidades originarias, en beneficio de los intereses de los conquistadores. Hacia 1540 ya eran evidentes los quebrantos causados por la Conquista en el espacio indígena; esto motivó enérgicas polémicas entre teólogos, juristas y demás letrados, quienes debatían acerca de la situación de los indígenas, tanto en Europa como en América. En este momento destacó la figura de Fray Bartolomé de la Casas, quien llevó a cabo un proceso de ocupación pacífica en el

norte de Guatemala; con ello los primeros esfuerzos para congregarse en poblados a los indígenas fueron ejecutados por los dominicos, infundidos en las doctrinas de De Las Casas (Fonseca Corrales, 1993, pp. 96-97).

Una de las problemáticas a resolver por parte de las autoridades en las denominadas reducciones de indígenas, fue que los nativos seguían acatando órdenes de sus habituales jefes. Y es que, a partir de 1551, los pueblos de indígenas debían contar con una gobernanza local, tal y como ocurría en la tradición ibérica. A la luz de ésta, en una gran cantidad de casos, se optó por montar en las instituciones indígenas a la nueva instauración de reciente creación. Otro de los focos de tensión en las reducciones fue la práctica de la religión indígena, que los predicadores trataban de anular, al mismo tiempo ocurría con las estructuras familiares, las cuales los misioneros trataban de suplantarse por familias nucleares y monogámicas (Fonseca Corrales, 1993, p. 97).

La esclavitud fue la forma extrema de explotación de los indígenas. La encomienda de servicio permitió despotismos, no solamente en las jornadas de trabajo sin límites, sino en la naturaleza de las mismas tareas. Las duras faenas en las minas o en las haciendas, como cargadores de diversos productos, los mantuvieron permanentemente ocupados hasta el punto de no tener tiempo disponible para atender sus milpas (Fonseca Corrales, 1993, p. 100).

La desventura embestida en la población indígena de América durante los procesos de exploración y conquista, y los iniciales establecimientos coloniales en los primeros cuarenta años del siglo XVI, llevaron a La Corona española a decretar las Leyes Nuevas de Indias u Ordenanzas de Barcelona, legalmente llamadas *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación de las Indias u buen tratamiento y conservación de los indios*, promulgadas el 20 de noviembre de 1542 en la ciudad de Barcelona, por Carlos V de Alemania y I de España. En términos generales, se propuso en ellas la distribución de los indígenas en poblados para facilitar la evangelización e impedir los abusos,



Sección de grabado con estampa de campesino, siglo XIX.





Grabado de Mujer indígena. Publicada en "De París a Guatemala" J. Laferrière, 1877.

además, y no menos importante, la prohibición de esclavizar a los indígenas y liberar de inmediato a todos los nativos que estuviesen esclavizados, pasando a ser súbditos libres del Rey, al pago de un tributo (Chacón Hidalgo, 2020, p. 180).

Las Leyes Nuevas contemplaron un abanico extenso de disposiciones sobre el buen trato a los indígenas, facultando a las audiencias despojar a los encomenderos de sus "indios", en caso que se les evidenciara mal trato sobre ellos. En 1543 se tuvo conocimiento en la América Central de la publicación de las Ordenanzas. El mismo monarca instruyó enviar varios ejemplares al vicario de la Orden de Santo Domingo, en Guatemala, Fray Pedro de Angulo, con el compromiso de que los religiosos de su orden suministraran y dieran a conocer las disposiciones y las explicaran a los indígenas (Fonseca Corrales, 1993, p. 101).

La Ley se mantuvo más firme en cuanto a la esclavización de la población indígena; en 1545 se emitió una Real Cédula, aclarando que la marca con el hierro candente no era prueba suficiente que legitimara la posesión de gente esclavizada. Alonso López de Cerrato, Presidente de la Audiencia de los Confines, en persona, se encargó de aplicar la Ley, pues en la provincia de San Salvador encontró a muchos indígenas mantenidos esclavizados. Inmediatamente ordenó a sus amos exponer los títulos de adquisición legítima y como no pudieron probarlo, procedió a liberar a un estimado de cerca de quinientos esclavos indígenas, a quienes se les marcó en sus brazos: "libre" (Fonseca Corrales, 1993, pp. 102-103).

Las epidemias y muertes fueron catastróficas en la América conquistada. En 1520 existían aproximadamente cinco millones de indígenas en Centroamérica, sin embargo, hacia la década de 1580 muchos de ellos habían desaparecido. Posiblemente la primera enfermedad que llegó a América desde Europa fue la viruela; MacLeod ha calculado el impacto de esta enfermedad en la población nativa como devastador, entre un tercio y la mitad habrían fallecido. El testimonio del siglo XVI del franciscano Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, expresaba que la epidemia de la viruela se había extendido por el área central

de México esparciendo destrucción y muerte. De allí pasó a Guatemala, acompañada, muy probablemente, con la plaga pulmonar o tabardillo. Y es que cuatro años antes de la entrada de Pedro de Alvarado a Guatemala y Cuscatlán, los indígenas ya se tambaleaban a raíz del primer encuentro con "las tropas de asalto de la conquista", como lo ha llamado MacLeod (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, p. 71).

Las crónicas entre 1519 y 1521 de pobladores Mayas Cakchiqueles describían los hechos en el conocido Memorial de Sololá de la siguiente manera:

*"...aquí [...] apareció la peste [...] primero se enfermaban de tos, padecían de sangre de narices y de mal de orina. Fue verdaderamente terrible el número de muertes que hubo en esa época..."* la otra expresaba: *"...emprendieron nuestros abuelos la guerra contra Panatacat [Escuintla], cuando comenzaba a extenderse la peste. Era terrible en verdad el número de muertes entre la gente. De ninguna manera podía la gente contener la enfermedad."*

Siguiendo el relato de lo acontecido narraba:

*"Grande era la corrupción de los muertos. Después de haber sucumbido nuestros padres y abuelos, la mitad de la gente huyó hacia los campos. Los perros y los buitres devoraban los cadáveres. La mortandad era terrible. Murieron vuestros abuelos y junto con ellos murieron el hijo del rey sus hermanos y parientes. Así fue como quedamos huérfanos [...] todos quedamos así"* (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, pp. 71-72).

La siguiente pandemia que arrasó la región también vino de México. A inicios del decenio de 1530 ocurrió una plaga neumónica conocida como Gucumatx o Cocoliztli, luego ocurrió otra entre 1545 y 1548; en las dos la mortandad fue muy alta en diversas regiones. Una fuente de la época expresaba que en todas las provincias del Reino de Guatemala hubo la peste, que terminó matando a una gran cantidad de indígenas, pues la peste se extendió a numerosos pueblos destruyéndolos totalmente (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, pp. 73-74).

Probablemente en Cuscatlán, el período de conquista finalizó en 1545, con la pandemia

de Cocoliztli (un tipo de fiebre hemorrágica viral), que quebrantó de manera contundente a las comunidades indígenas, golpeando fundamentalmente las instituciones socioculturales nativas (Amaroli, 2015, pp. 342-343).

Nuevamente los cronistas Cakchiqueles, en el Memorial de Sololá, informaron de un brote de una epidemia en abril de 1560, que duró hasta mayo de 1562, y posteriormente en este Memorial documentan una epidemia de viruela en 1564. Para la siguiente década, entre 1570 y 1573, se repitieron fiebres y pestes por todo el istmo de norte a sur. Sin embargo, la pandemia de 1576-1577 está catalogada como la más grave que invadió Centroamérica, pues fue una combinación de plaga neumónica y viruela. En marzo de 1577, Pedro de Villalobos, Presidente de la Real Audiencia de Los Confines declaró:

*"...de México vino a esta tierra una pestilencia de viruela y tabardete de que han muerto y de cada día mueren mucha cantidad de indios en especial niños de poca edad"* (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, pp. 74-75).

Solo unas semanas antes, el obispo de Guatemala había enviado una carta al Rey quejándose de la pandemia, expresando que:

*"...la enfermedad que nro. señor ha permitido por estas partes ha llevado muchos yndios. Creo que no fueran tantos si los corregidores y encomenderos les hubieran acudido como fuera razón"* (Kramer, Lovell y Lutz, 1993, p. 75).

El siglo XVI fue muy duro para los pueblos originarios de Centroamérica, no solamente porque perdieron su libertad ante los nuevos allegados en su tierra, sino porque la conquista llegó de diversas maneras. Hubo guerras de conquista, conflictos bélicos intestinos, apropiación del usufructo de sus tierras, esclavización de muchos de sus habitantes, y pandemias y plagas que acabaron con poblaciones enteras, que además diezmaron y transformaron las comunidades. Con todo ello, se estableció un nuevo modelo económico, cuyo principal objetivo era la extracción de materias primas para la producción a mayor escala para la exportación.

## Cacaotales, balsameras y añiles.

La sociedad pipil se había caracterizado por la estratificación y su complejidad; se trataba de una entidad completamente estatal con una senda diferenciada al poder, al prestigio y a la propiedad. Esta sociedad se organizaba en torno al calpulli, que es definido como una unidad gentilicia base y a la vez un ente territorial administrativo (Tous Mata, 2007, p. 54).

Una vez pacificado el territorio en el siglo XVI, los españoles se establecieron inicialmente en el extremo occidental del actual El Salvador, el cual era un tradicional centro de producción de cacao y bálsamo. Por lo menos en un inicio, los sistemas de cultivo indígenas se dejaron intactos por parte de los nuevos llegados, pues reconocieron que el orden social y las tecnologías de los pueblos originarios se adecuaban mejor a muchos cultivos de la región, principalmente a las tan delicadas plantaciones de cacao. Y es que, con la población indígena como productora, los españoles se dedicaron a la recolección y venta de los productos; con ello fueron incorporando eficazmente a los indígenas al nuevo sistema económico, y al orden social y político que se impuso (Chapin, 1991, p. 5).

En vísperas de la Conquista, las poblaciones de Izalco, Caluco, Nahulingo y Tacuscalco formaban parte de una entidad política conocida como altépetl. En esta región concurría una indiscutible especialización de cultivos; sin embargo, no se trataba de la excesiva producción de monocultivos que determinó la agricultura colonial. El auge del cacao en los siglos XVI y XVII en el Reino de Guatemala, primero en Soconusco, luego en Chiapas y por último en los Izalcos, fue en su generalidad una respuesta al colapso de la minería y la esclavización de los indígenas, como bases del poder de España en Centroamérica. En aquel momento la producción del cacao en los Izalcos contaba con la ventaja de no necesitar inversión de capital inicial, pues las plantaciones ya se hallaban ahí, esperando ser intensificadas. Por otra parte, y además esencial, estaba la abundancia de mano de obra forzada que había en los diversos poblados (Fowler, 1995, pp. 40-44).

Desde un inicio, la forma de asentamientos y uso de la tierra de españoles e indígenas no tuvo una distinción geográfica muy clara. Algunas comunidades indígenas, que se encontraban aisladas, sobrevivieron conservando su forma propia de administración local, organización social y actividad económica basada en el cultivo de su tierra. Dicha autonomía fue diferente de población a población, pues en algunos casos, las tierras comunes permanecieron bajo la tutela y control de un grupo de indígenas, pero en otros, los ladinos pudieron ejercer control y autoridad. Igualmente, en otras localidades se desarrollaron formas distintas del uso de la tierra de propiedad indígena y ladina, y se establecieron en un espacio común. Frecuentemente se notaban diferencias en las funciones y la tenencia de la tierra dentro de los límites de un pueblo, ocasionando la distinción entre tierra ejidal y tierra comunal. La principal forma de posesión de la tierra española fue la privada, que paralelamente se fue introduciendo en las estructuras de la tierra comunal (Browning, 1998, pp. 85-86). La población indígena se convirtió así en parte integrante del sistema económico y social de la Colonia, primeramente, como cultivadores para los mercados españoles, y luego pasaron a ser peones contratados en las propiedades localizadas en las zonas altas de los ricos suelos volcánicos (Chapin, 1991, p. 6).

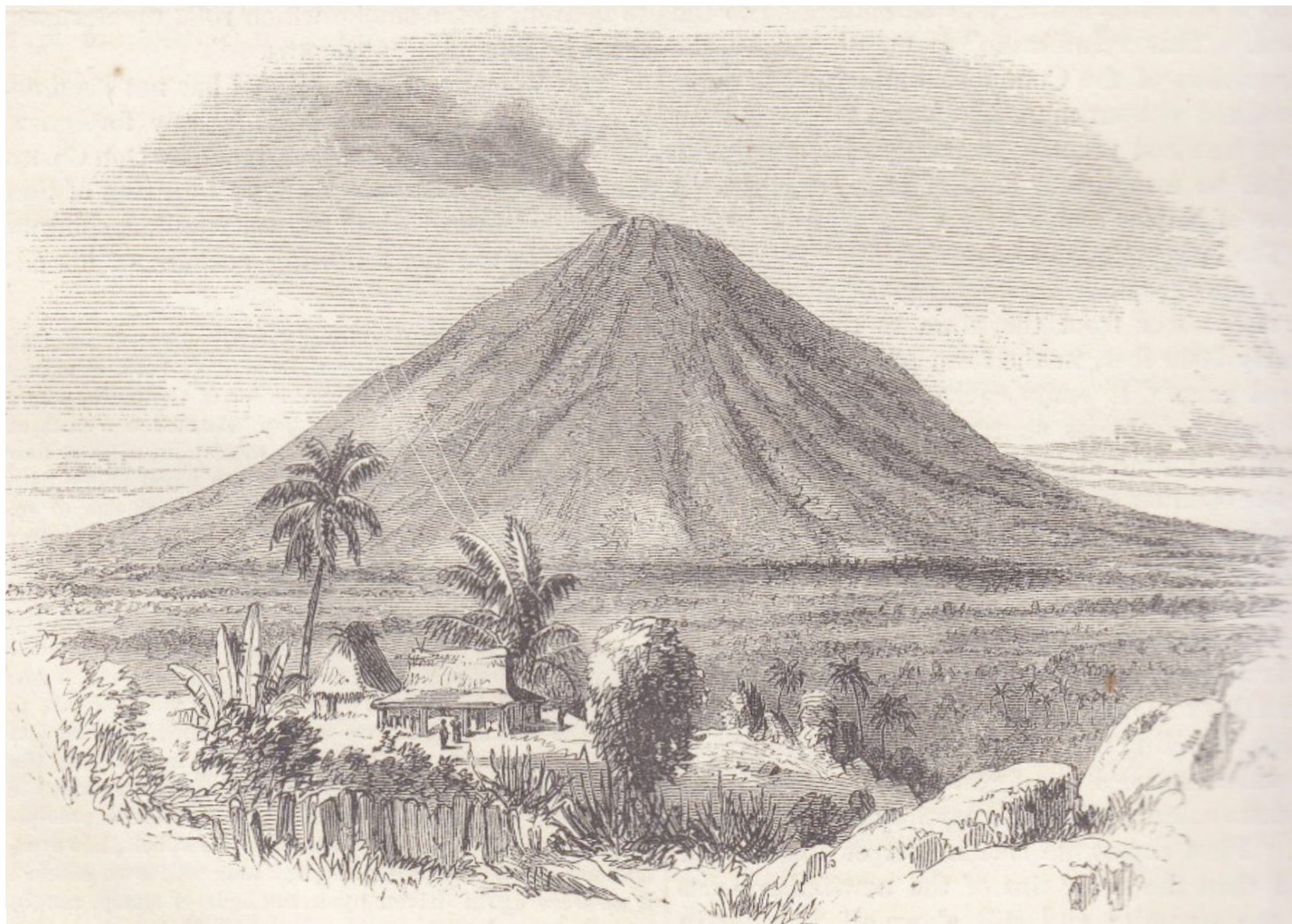


Árbol de cacao en plena cosecha de su fruto.

La descripción que hace El Oidor Diego García de Palacio sobre Izalco, en su Carta de Relación, dirigida al Rey y Supremo Consejo de Indias de 1576, es muy importante pues resalta la magnitud de esta zona en la explotación del cacao:

*Los Izalcos, "...es la cosa más rica y gruesa que Vuestra Majestad tiene en estas partes [contiene] abundancia de cacao, pesca y frutas y demás cosas que acá comúnmente hay en las tierras calientes y, en especial, la más abundante de cacao que se sabe"* (García de Palacio, 2000, p. 40).

Entre los siglos XVI y XVIII, la economía colonial estuvo apoyada en dos grandes sistemas de producción y consumo: la encomienda y el repartimiento de naturales. La encomienda posibilitaba la producción agropecuaria orientada principalmente hacia el consumo al interior de los mercados locales; en ésta imperaba la agricultura de granos básicos y la ganadería. Sin embargo, en la zona de los Izalcos fue la excepción, pues la encomienda se mantuvo como régimen o sistema de producción de cacao, el monocultivo que iba dirigido a la exportación. El repartimiento, por su parte, proporcionó el desarrollo de dos monocultivos, el cacao y el xiquilite, cuya producción estaba dirigida fundamentalmente a la exportación (Tous Mata, 2007, p. 55).



Grabado que muestra una vista del volcán de San Miguel, siglo XIX.

El incremento de la demanda de cacao ocurre a partir de la intensificación de su producción. Testigos españoles e indígenas presenciaron una disputa de tierras entre 1580 y 1581, entre los pueblos de Tacuscalco y Nahulingo, pues antes las tierras se cultivaban en conjunto, principalmente las plantaciones de cacao y milpas de maíz. Sin embargo, a partir de esta reyerta, las parcelas se empezaron a dividir en numerosas porciones de tierra de pequeñas dimensiones, propiedad de mestizos, mulatos e indios; no así en los pueblos de Caluco e Izalco, que se fraccionaron casi exclusivamente entre indígenas. En su mayoría, los encomenderos de los siglos XVI y XVII de América Central, presentaron su mayor interés en el control de la mano de obra que en la tenencia de la tierra. No obstante, algunos en la región de los Izalcos, en especial aquellos que obtuvieron repartimientos relativamente pequeños en comparación a otros, adquirieron tierras a través de la compra, pero también a partir de la usurpación, plantando en las tierras hurtadas cacao y otros cultivos. Una estrategia común que se verá a lo largo de la época colonial, era la de comprar una pequeña parcela y luego cercar más terreno del que realmente se había comprado. Gómez Díaz de la Reguera, encomendero de Nahulingo, compró tierras en Tacuscalco, pero luego ocupó por la fuerza una parcela de tierra adyacente que era propiedad de don Juan Chiname, cacique de Tacuscalco (Fowler, 1995, p. 45).

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, en la jurisdicción de San Miguel, las referencias describen que la mayor parte de los "pueblos de indios" poseían plantaciones de cacao, por ejemplo en el lugar conocido como el "llano del cacao" y otro pueblo denominado "huerta o muralla de cacao" -Cacaopera-. Asimismo, al oeste de San Miguel, en las riberas del río Lempa, había abundantes cacaotales; lo mismo ocurría pasando el río en el poblado de Tecoluca, que fue descrito como una importante localidad para el cacao. De igual forma, en el valle del Jiboa existían cacaotales, los que eran irrigados. Una evocación importante es la de las comunidades indígenas de los Nonoalcos, en donde se cultivaba cacao en gran cantidad, y como expresa la fuente, llegando a exceder a la provincia de los Izalcos (Browning, 1998, pp. 106-107).

Una referencia de Ahuachapán menciona que los indígenas cultivaban:

*"...una gran cantidad de cacao; y son por tanto tan ricos como los indios en Izalco y la mayoría de los habitantes del pueblo tienen huertos, pues la tierra es muy adecuada para ello".* De igual forma en el caso de Guaymoco, actual Armenia, se expresaba: *"la mayoría de los pueblos tienen huertos de cacao [...] todos poseen mulas propias que utilizan para transportar su cosecha a Izalco [...] y se lo venden a los españoles que están allí."* (Browning, 1998, p. 110).

Los indígenas de los Izalcos intensificaron la producción de cacao en un esfuerzo enorme por satisfacer la demanda del tributo, y además poder producir un excedente que les sirviera para el mercado. Sin embargo, éstos, a diferencia de los españoles, no contaban con los capitales para atender apropiadamente un extenso número de árboles o para suplir los regadíos (Fowler, 1995, p. 46), por lo que se vieron en desventaja en el nuevo ciclo agrícola colonial.

A pesar del rápido declive de la población indígena, especialmente entre 1545-1548 y entre 1576-1577, los funcionarios Reales mantuvieron invariable el valor de los tributos en la región de Izalco, y en algunos casos los tributos fueron elevados. El exceso en los gravámenes alcanzó los mayores extremos en 1570; los encomenderos recolectaban el tributo según el número de tributarios de acuerdo al Censo de 1549 en los Izalcos, por lo que algunos estaban pagando tributo de gente que ya había fallecido. Además, el tributo impuesto se recogía de acuerdo a las plantaciones; conforme un indígena tenía más, así mayor era el gravamen que debía de solventar. A las viudas y huérfanos les correspondía pagar impuesto completo por las tierras de cacao que heredaban. En muchas ocasiones los indígenas pagaron más de lo que podían haber obtenido de la venta de sus tierras. Definitivamente este es un claro ejemplo de cómo el dueño de los medios de producción (la comunidad indígena) se empobrecía en lugar de enriquecerse (Fowler, 1995, pp. 47-48).

Hacia 1586, la villa de la Trinidad de Sonsonate se describía como un pueblo de "mercaderes y tratantes" (Ciudad-Real, 2000, p. 128). Sin embargo, no todo era tan apacible como lo podrían describir algunas fuentes, pues existen numerosos informes sobre abusos y maltrato a los indígenas de la región de los Izalcos por parte de los mercaderes. De igual manera eran estafados por parte de negociantes que les vendían medidas incompletas de maíz y otros artículos de consumo. Les vendían vino, ropa y diversidad de baratijas a precios exorbitantes, y por si fuera poco les hacían préstamos con intereses altísimos. Para colmo, los mercaderes refutaban que su presencia era favorable para los indígenas que vivían en la región, pues proveían instrucción en el orden, la religión cristiana y las buenas costumbres. De esta manera subrayaban que las influencias negativas no las obtenían solamente a través de los mercaderes y sus sirvientes, sino que de los vagabundos y forasteros que llegaban a la villa de Sonsonate. La aguda actividad comercial fue rotundamente un aspecto de la explotación de los pequeños productores de cacao -indígenas-, todo esto además fue un acelerador de los fenómenos de aculturación y mestizaje. (Fowler, 1995, pp. 52-53).



La falta de recursos minerales y el impresionante descenso demográfico en los siglos XVI y XVII permitieron la exploración de nuevas alternativas económicas, tales como: el bálsamo, la zarzaparrilla, el cacao y otras especies de gran valor mercantil, encaminadas a la demanda creada desde los mercados europeos y americanos, convirtiéndose en el motor económico de la zona. Entre 1560 y 1600 se formó el primer ciclo económico del bálsamo (*Myrsperum salvatoriensis*), sustancia resinosa aromática de uso medicinal (Tous Mata, 2007, pp. 55-56).

Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, en su *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, escrita en el siglo XVI, se expresaba sobre el árbol del bálsamo de la siguiente manera:

*"Hay [...] en muchas partes unos árboles, de que se hace este licor que acá llaman bálsamo [...] excelente medicina [...] van los indios de noche á pescar con tiçones desta leña, y en rajándole, huele bien [...] é usan dél para las heridas frescas é cuchilladas o lançada, ó qualquier otra herida reçiente, porque inmediate restaña la sangre, y no se ha visto, ni se sabe otra cosa medicinal que tan presto suelde é çierre la llaga [...] Y hánse visto muy grandes experiencias deste bálsamo en heridas muy grandes y mortales, y hálas sanado y curado muy bien é brevemente, e mitiga el dolor de las tales heridas."* (Fernández de Oviedo, 1851, p. 366).

García de Palacio, relata cómo se extraía el bálsamo hacia la segunda mitad del siglo XVI en la provincia de Sonsonate:

*"En el término y montes del lugar de Gueymoc [Guaymoco- hoy Armenia], de vuestra Real Corona, hay grandes árboles de bálsamo y en toda la costa de Tonalá, que es de su partido. En la iglesia de él ví doce pilares de bálsamo de a más de cincuenta y cinco pies de alto; es madera muy recia y pesada. El licor que en común se coge de él es por el verano, que acá llaman desde noviembre hasta mayo; vale una botija perulera de él doscientos y cuarenta reales entre los indios; sácanlo con alguna violencia porque para que el árbol dé y destile más lo chamuscan con leña al derredor del tronco. Yo he hecho sacarlo y cogerlo como el árbol lo da y despide, sin otra fuerza de fuego ni instrumento; dicen es licor maravilloso y que será de mejor efecto; echa su semilla como almendra, y en ella cría licor como oro; hice sacar un poco; también se cree que es maravillosa cosa; en haciendo ocasión se experimentará. También hice sacar de las mismas pepitas, aguas; dicen las mujeres que es muy buena para agua de rostro"* (García de Palacio, 2000, pp. 44-45).

Plantación de árboles de bálsamo.  
Cordillera del Bálsamo, Sonsonate.

De igual manera, Fray Antonio de Ciudad-Real, secretario y acompañante del viaje de Fray Alonso Ponce por América Central en 1586, describía:

*"También en aquella comarca, como doce leguas de aquella cibdad (Sonsonate), hacia la mar del Sur esta la tierra del bálsamo, donde en unas montañas muy altas, y no menos calurosas, por estar entre otras muy altas, se dan los árboles de aquel aceite y licor. Sácanlo los indios comúnmente de la manera siguiente: dan en el árbol unas cuchilladas de alto á bajo, y luego pónenle fuego al pie con que por ellas comienza á sudar, y luego péganle allí unos paños de lienzo y con el calor del fuego va sudando, y váse empapando el sudor en los paños, los cuales echan después en una holla de agua donde cuencen al fuego hasta que se despide dellos el aceite, y queda encima del agua y de allí la cogen y la echan en unos calbacillos y la traen a San Salvador y Sonsonate a vender a los españoles; así contaron el padre Comisario que sacaban el bálsamo común que se lleva a España y a otras muchas partes del mundo, licor suavísimo y muy medicinal. El fino y perfecto bálsamo le contaron que se sacaba de la semilla y fruta que llevan los mismos árboles, que es á manera de almendras y que la tienen entre la corteza y la caxcara, y que se saca con dificultad y trabajo una gota gruesa o dos de cada almendra"* (Ciudad-Real, 2000, p. 126).

Quizá los datos más relevantes de la cita de García de Palacio son los detalles de la producción de bálsamo hacia 1576. Con ello indica que en la zona de Guaymoco existía un área importante de bosque plantado de bálsamo, cuyo producto era cosechado y extraído por la población indígena para comercializarlo a nivel local. La mención de Ciudad-Real indica que en el área de Sonsonate no solamente se extraía el producto, sino que también se comercializaba para exportarlo hacia España.

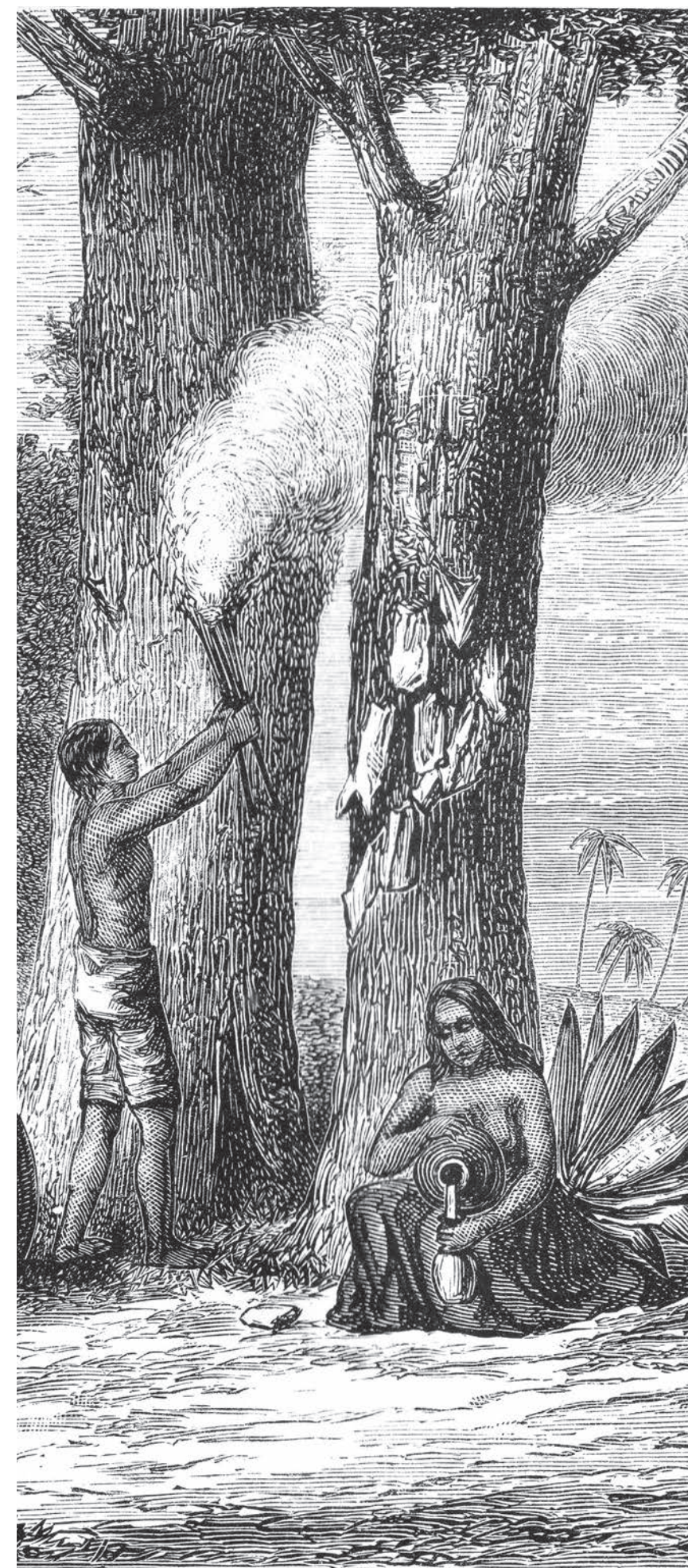
El estímulo que se estableció a la recolección del bálsamo proporciona un ejemplo más, de cómo los españoles, en un inicio, buscaron organizar y expandir la producción indígena con fines netamente comerciales. Los indígenas conocían muy bien las diversas propiedades medicinales y aromáticas de la savia que se extraía de los árboles de bálsamo. Como se ha planteado, la demanda del bálsamo se difundió luego de la conquista, pues su uso medicinal y como base de perfumes era común en Nueva España (México) y Europa. De igual forma que con la obtención del cacao, el bálsamo era conseguido por los españoles a través de la compra o el trueque. Como se ha visto en las fuentes de la época, la recolección de la savia se habría convertido en una actividad de mucha importancia en Guaymoco y los pueblos de su alrededor. Esta región costera era la única que producía bálsamo en América, por ende, el apelativo de "la costa del bálsamo." (Browning, 1998, p. 117).

Otra mención sustancial es la de Fray Francisco Ximénez, en su obra Historia Natural del Reyno de Guatemala del siglo XVIII:

*"Este árbol que es muy grande y de madera muy dura, se cría en la provincia de S. Salvador, en unos Pueblos que están en la costa del sur, y de allí le llaman la costa del bálsamo".*

Luego hace una referencia de cómo se extrae el bálsamo:

*"Sácanlo con fuego, mojando paños en lo que suda. Y queda como una miel prieta, o lo que en España llaman mirra."*



El árbol de bálsamo (*Myroxylon balsamum* var. *pereirae*) es también llamado Bálsamo de Perú, probablemente porque desde allí era enviado a España durante la época colonial.

Grabado del proceso de obtención de resina de básamo. Éste se remonta a tiempos precolombinos y su extracción es una técnica artesanal que consiste en colocar lienzos de tela en los cortes hechos en el árbol, y prender fuego al tronco para obtener la savia.



Secciones de grabado del proceso de extracción de savia de bálsamo.

El bálsamo es reconocido por sus propiedades curativas y actualmente se cultiva en los municipios de Tamanique, Teotepeque, Comasagua, Jayaque, San Julián, Cuisnahuat y Santa Isabel Ishuatán.



Posteriormente Ximénez hace una mención importante del uso que se le da al bálsamo sansalvadoreño:

*"...nuestra Santa Madre Iglesia tiene declarado ser verdadero bálsamo [el de estas] partes y que se puede usar de el para la confección del Sto. Crisma. Liévase aqweste balsamo a España donde es muy estimado."* (Ximénez, 1967, p. 244).

Desde la iglesia, las llamadas "bulas papales" de 1562 y 1571 habían autorizado el uso del bálsamo para la elaboración del Crisma y declaraban sacrilegio el daño y la destrucción del árbol del bálsamo (Browning, 1998, p. 117). En este sentido, es significativo mencionar que la utilización del "bálsamo de la tierra" esgrimido como Crisma en el rito de la Iglesia Católica es de capital importancia, pues era un producto nativo que se utilizaba en los rituales de las comunidades indígenas. Con ello los españoles estaban manejando la resina del bálsamo como un mecanismo de acercamiento entre la religiosidad india y la europea, quizá como una forma de conversión y porque no, de control.

Los españoles no se involucraron en la producción del bálsamo, más bien se valieron de la población indígena para su extracción y posterior tratamiento, usando de las técnicas tradicionales. De alguna manera, este tipo de organización agrícola permitió a las comunidades indígenas guardar cierto grado de autonomía económica y cultural, que les fue denegado a otras comunidades en otros espacios de la provincia de San Salvador y Sonsonate (Browning, 1998, p. 118-122). Las plantaciones de bálsamo se localizaban de este a oeste entre los actuales municipios de Panchimalco y Acajutla; dicha región geográfica, que era conocida en las fuentes coloniales como la Costa del Bálsamo, hoy en día se denomina Cordillera del Bálsamo. Los métodos de extracción y producción y su respectiva tecnología han perdurado hasta el siglo XXI.

Grabado de poblado en las faldas del volcán de San Salvador, siglo XIX.



El descubrimiento de añil en los territorios hispanoamericanos fue de gran interés comercial para España. El tinte, que se obtenía de la planta del xiquillite, se encontraba entre los productos de mayor aprecio para la exportación durante la época colonial, a tal grado que llegó a conocerse como el "oro azul". La provincia de San Salvador contenía las zonas productoras de xiquillite (añil) más importantes del Reyno de Guatemala; estas regiones, con su dinamismo, transformaron los aspectos económicos, sociales, políticos, culturales y geográficos de la sociedad sansalvadoreña.

La recolección, carga, transporte y procesado del xiquillite en añil requería de un abundante recurso humano indígena. A partir de ello, la encomienda y el repartimiento de labores, fueron parte de los instrumentos de explotación en la obtención y apropiación de mano de obra indígena. Por su parte, los mecanismos -no regulados-, como la coerción, el colonato, el peonaje obligatorio, el endeudamiento y demás, se transformaron en la manera más común y rentable de obtener mano de obra indígena, gracias a la creciente demanda del tinte (Tous Mata, 2007, p. 63).

El estado colonial tuvo que intervenir en la protección de las comunidades indígenas, particularmente, en la producción de añil. Con la Real Cédula de 1563 se prohibió explícitamente el trabajo de procesar añil a los indígenas, y propuso sutilmente que fueran negros los que trabajasen en esa actividad altamente malsana para la salud de las personas. Con ello, La Corona sentenciaba la importación de gente esclavizada de África a tierras americanas (Escalante Arce, 1996, pp. 109-134).

Las actividades realizadas en los obrajes de añil significaban un riesgo para la salud de los trabajadores, debido a las características propias de las faenas de dicha actividad. Las toxinas de los vapores emanados de las hojas fermentadas y las aguas excedentes, junto con el desecho del xiquillite, producían una gran cantidad de insectos nocivos, que en el entorno provocaban pestes y padecimientos a los indígenas, volviéndolos más sensibles a dichas dolencias y enfermedades (Escalante Arce, 1998, pp. 129-141). De tal cuenta que el contagio de enfermedades infecciosas, resultante de la concentración de trabajadores en condiciones insalubres laborando en los obrajes añileros, llegó a determinar que era una actividad muy dañina para su salud (Browning, 1998 p. 133).

Desde un inicio se trató de regular la utilización de mano de obra indígena en los trabajos de extracción y producción de añil, pues debido a las condiciones de insalubridad a las que se veían sometidos en la etapa de la elaboración añilera, se establecieron prohibiciones para emplear recurso humano indígena (Palma Murga, 1993, p. 248). Sin embargo, esta prohibición iba en detrimento de la obtención de mano de obra nativa que los plantadores y productores de añil requerían. De esta manera, ellos no veían con buenos ojos las leyes reales de protección de los indígenas. En consecuencia, en 1563, los informes oficiales locales infundieron la creación de una legislación que prohibía el empleo y uso de recurso humano indígena en las haciendas añileras (Browning, 1998 p. 137). En 1596, se decretó a los alcaldes de las regiones añileras que realizaran visitas e inspeccionaran cada año a las haciendas, para observar si se estaba dando cumplimiento al edicto de la ley de 1563. Sin embargo, a sabiendas de las leyes y visitas de alcaldes, durante los dos siglos siguientes no se llegó a cumplir a cabalidad la voluntad real (Smith, 1959, pp.186-187).



Proceso de oxigenación del agua en la extracción del tinte de añil, hacienda Los Nacimientos, Suchitoto, Cuscatlán.



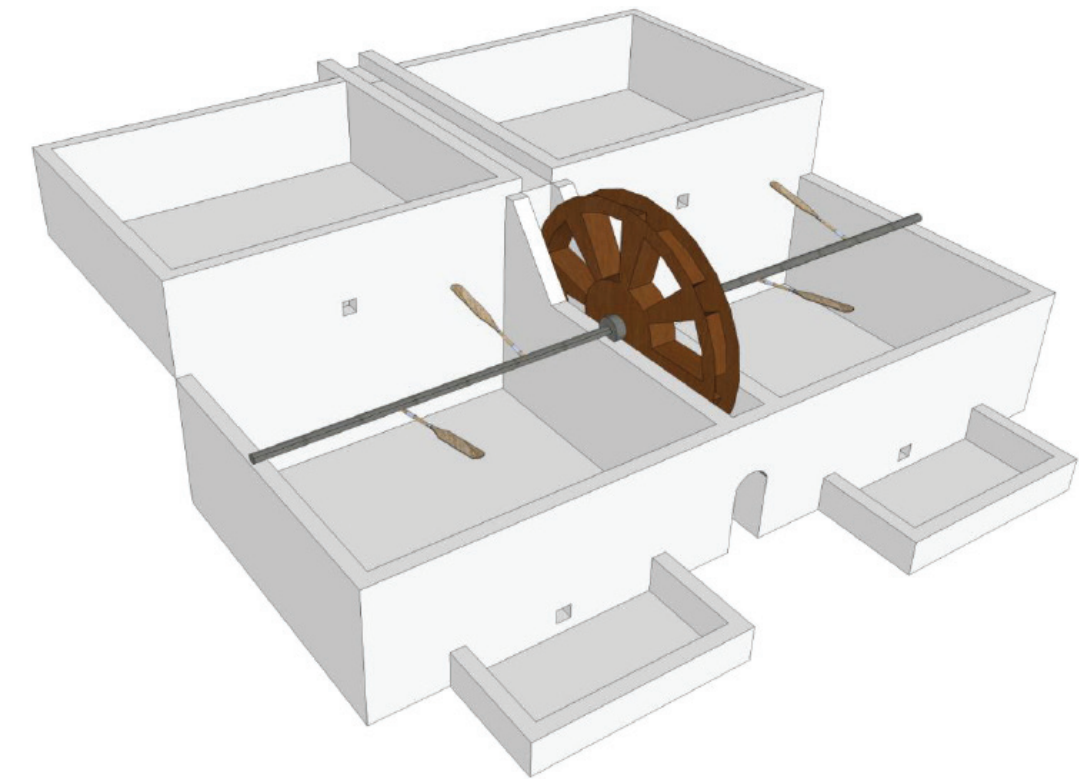


Grabado del siglo XVIII que muestra un obraje de añil.  
Atlas Histórico de Guatemala, p. 137

En un estudio de arqueología histórica, llevado a cabo en la zona paracentral de San Salvador, se localizaron restos arqueológicos de obrajes de diferentes tipos para beneficiar añil. Se documentaron 17 obrajes de añil de la época colonial y algunos otros que funcionaban hasta la primera mitad del siglo XIX, los cuales se encontraron localizados en los actuales departamentos de San Vicente y La Paz. Muchos de los que se pueden definir como artesanales o de Pílon, Reales de tres pilas o de dos en desnivel y los hidráulicos.

Así, durante todo el siglo XVI, se desarrolló una política proteccionista que prohibió terminantemente el empleo de mano de obra indígena en las haciendas (Tous Mata, 2007, p. 63). En 1581 y 1583 se prohibió el laboreo de indígenas en la extracción de la tinta de añil de los obrajes.

*“Que los indios no trabajen en el beneficio del añil, aunque sean voluntarios. Los españoles, que habitan la provincia de Guatemala han descubierto, y usado la granjería de las hojas de añil, que la tierra caliente produce en abundancia; y por ser género de mucho aprovechamiento, y no de haber negros, han introducido indios para beneficiar y coger. Y habiendo entendido nuestra Real Audiencia, que era trabajo dañosísimo para ellos, y en que se acabarían en pocos años, proveyó, que no trabajasen en esta labor, aunque sea de su voluntad lo quisiesen hazer. Y porque deseamos el bien, y conservación de los indios, más que el aprovechamiento, que puede resultar de su trabajo, mayormente donde interviene manifiesto peligro, y riesgo de sus vidas. Mandamos, que se guarde lo proveído por la Audiencia”* (Escalante Arce, 1992, p. 47).



Vista en perspectiva de reconstrucción de un obraje de añil, del tipo hidráulico.

Los obrajes hidráulicos se ubicaban en grandes haciendas añileras, pues se trataba de complejas estructuras que podían contar con cinco a siete pilas de gran tamaño y contenían una canaleta para la rueda hidráulica. (Erquicia, 2018, p. 136-137).

A inicios del siglo XVII, La Corona prohibía la separación de los indígenas de sus comunidades a los obrajes de las haciendas; como consecuencia nombraría inspectores ambulantes para que se cumpliera el mandato. Una inspección de los trabajos en los obrajes de las haciendas añileras, en 1630, describe que existieron 92 fallos de culpabilidad en la provincia de San Salvador. A la luz de ello, la reacción de los cosecheros de Santa Ana fue ofrecer al Rey 20,000 libras de añil a cambio de la suspensión de las inspecciones (Browning, 1998, p. 135). Una descripción de 1636, hecha por un sacerdote que habitó en la provincia de San Salvador, manifestaba:

*“He visto grandes poblaciones indígenas [...] casi destruidas después de que se instalaron cerca de ellas molinos [obraj] de añil, porque la mayoría de indios que entran a trabajar en los molinos enferman pronto como resultado de los trabajos forzados y del efecto de las pilas de añil en descomposición que ellos amontonan [...] Esto es particularmente cierto en esta provincia de San Salvador donde hay tantos molinos de añil, y todos ellos contruidos junto a los pueblos de indios”* (Browning, 1998, p. 136).

Una de las expresiones y creencias más comunes era que, a los indígenas, en particular, les era más dañino este trabajo por su naturaleza de ser más débiles que otros grupos étnicos. Los indígenas eran explotados en los obrajes, haciéndolos laborar a través del miedo o por alguna paga. Además, se acotaba que se les obligaba a empilar y desempilar la hierba, obligando posteriormente a sacar el jugo que tenía un olor fétido y llevarlo en hombros hasta los ríos, para luego cargar la hierba que traían, las vestían de sábanas para volver a empilar. El trabajo no se detenía en todo el tiempo que duraba la temporada de extracción de la de tinta del xiquillite. Al mismo tiempo, se denunciaba que se daban casos, en los que no se dormía por estar en las faenas de la fabricación de la tinta. Era expresaba que era intolerable el trabajo que tenían que realizar los "miserables indios", con malos tratos, y mal alimentados y bebidos; fatigados y rendidos se dirigían a los ríos a bañarse. La creencia era que al bañarse después de las faenas, "...están abiertas las carnes y sudando ordinariamente por lo dicho y ser las tierras muy cálidas, ya los aires, ya el agua, les penetra y se les mete en los huesos, de que procede resfriarse o pasmarse." (Cabezas Carcache, 2016, p. 15) A partir de ello, los indígenas enfermaban y llegaban a sucumbir en los obrajes, o morían en sus casas.

Algunas medidas, tales como las sanciones impuestas a los transgresores, fueron muy blandas o dóciles, pues en muy pocas ocasiones se llegaba a multar a los infractores; y es que en la mayoría de los casos se conseguía un acuerdo entre los propietarios y los visitantes (Tous Mata, 2007, p. 63). Esta prohibición de utilizar indígenas en la producción de tinta de añil jamás se practicó a cabalidad, pues siempre se las idearon para que los naturales sirvieran en las actividades de beneficiar el añil, ya sea esto a través de sobornar a las autoridades o utilizando otras formas de corrupción.

La constante transgresión de las prohibiciones no hizo más que evidenciar las tenaces oposiciones y defensas de intereses de los propietarios de las haciendas añileras. Argumentos, planteamientos e ideas, de cómo justificar el uso de trabajadores indígenas en las labores de la producción de añil, fueron muchos y diversos, todos llevados a cabo por los hacendados, que pretendían conmovir la piedad real para el bien y beneficio de sus propias arcas. Y es que el sistema colonial favorecía la dependencia y control permanente de los nativos, pues aquellos que empleaban la mano de obra indígena, sabían perfectamente que rendía mayores beneficios el utilizar este recurso humano. Todo ello, en conjunto con el aparato legal existente y la mentalidad colonial, se encontraba encauzado hacia explotar sin límites a la población indígena. Adicionalmente, los propietarios de las haciendas tenían un notable conocimiento de los puntos débiles que tenía la administración colonial, los cuales utilizaban a su favor para que ésta pudiera ser vulnerada (Palma Murga, 1993, p. 249).

Otro de los problemas que se derivaba de esta situación era el abandono y desamparo de las mujeres, hijos y casas de los trabajadores indígenas. Además al no acudir a trabajar en sus milpas y sementeras, éstas quedaban a la deriva y se perdían. Esto ocurría particularmente en la provincia de San Salvador, pues eran tantos los obrajes y tan cercanos a las poblaciones indígenas que se había vuelto un verdadero problema.

El remedio de los trabajadores indígenas era que la Ley se cumpliera. Entonces, se volvía importante que los naturales no se ocuparan de la labor de la extracción de la tinta en las haciendas y obrajes de añil. Por lo que proponía que era una solución posible que los muchos mulatos, mestizos y otras gentes baldías, que se encuentran por las provincias, se ocuparán de los obrajes, pues son gentes de "natural recio y trabajadora", que podían aportar mucho en los quehaceres de la tinta, sin poner en riesgo a los indígenas, que son "débiles y para poco trabajo" (Cabezas Carcache, 2016, pp. 100-101).



Grabado de hacienda de añil, publicado en la revista Harper's New Monthly Magazine, 1855.

Las inspecciones a las haciendas añileras continuaron durante todo el siglo XVII y siguieron informando del empleo de mano de obra indígena en el funcionamiento de las mismas. A comienzos del siglo XVIII, en 1703, el valor de las multas a los obrajes se incrementó, poniendo más tensión entre los cosecheros y la administración colonial. El 22 de abril de 1738, se suprimieron las disposiciones concernientes a la prohibición del empleo de indígenas en las faenas del añil, las cuales se hallaban contenidas en la Recopilación de las Leyes de Indias (Browning, 1998, p. 138).

La gran producción añilera de las localidades de la provincia de San Salvador estuvo profundamente ligada a la población no indígena (negros, mulatos, ladinos y meztizos); aunque esto no quiera decir que los indígenas no fueron partícipes de ella. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, siempre hubo una ventana abierta para la transgresión en la utilización de los naturales en la producción de la tinta de añil.

La expansión del cultivo del xiquillite redujo las posesiones de tierra de las comunidades indígenas, no solamente en detrimento de su territorio, sino que, en su paisaje cultural, en su cosmovisión y en la paulatina ladinización de sus habitantes. Acarreó con ello una serie de transformaciones en diversos aspectos de la vida y del quehacer de sus actividades agrícolas, comerciales, sociales, culturales, entre otras. Definitivamente, a partir de la diversidad de fuentes documentales, es posible afirmar que la expansión del cultivo del xiquillite de las haciendas, junto a la producción y comercialización del tinte de añil, provocaron el atropello y la descomposición paulatina de las comunidades indígenas y gradualmente la desaparición de los pueblos de originarios en las provincias de San Salvador.



Procesión de la Virgen María en la festividad día de la Cruz, Panchimalco, San Salvador.

## Los pueblos indígenas al término de la Colonia

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, en San Salvador, Guatemala y Chipas, se concentraba la mayor cantidad de población indígena. En 1770, el 86% de esta población era tributaria y se agrupaba en dichas regiones administrativas. Como se ha mencionado, el tributo fue una carga pesada para los indígenas, el cual les obligaba entregar su producción y trabajo en beneficio de los españoles durante toda su vida. Tributos y repartos mercantiles formaban el yugo mayor de la explotación que enfrentaban las comunidades de los pueblos originarios. Adicionalmente había otras cargas, como la "contribución de cofradías", por medio de la cual los religiosos, a convenio de los curatos indígenas, obligaban a éstos a otorgar productos, dinero o mano de obra para sus haciendas. (Solorzano Fonseca, 1993, p. 20-24).

La cofradía es una institución, originaria de Europa, esta se distingue por su carácter corporativo, colectivo o gremial, en donde se traslapan solapan estrechamente dos aspectos fundamentales: el religioso y el económico. El espacio religioso admitió el vínculo de la religiosidad popular con elementos de la religión oficial; así los indígenas en especial supieron juntar a ella muchos de los elementos de su cosmovisión. Por lo cual, el sincretismo que se tenía en la cofradía fue una de sus mejores manifestaciones. Por su parte, en correspondencia con los españoles y ladinos, el fervor y el culto tenían un sentido más próximo a los cánones oficiales de la iglesia (Fonseca Corrales, 1993, 114); aunque siempre hubo una podía impronta de elementos "externos", más bien en el caso de los ladinos y mulatos, para transformar la práctica oficial.

Todas las cofradías sin excepción, tenían la advocación a un patrono o patrona de la religión católica, existiendo un rango. Las más importantes estaban dedicadas al Santísimo Sacramento; luego seguían las que estaban consagradas a las diversas advocaciones de la Virgen María y finalmente se encontraban las ofrecidas a una pluralidad de santos. Solamente a fines del siglo XVIII en la Diócesis de Guatemala, se calculaba que había unas 1,703 cofradías, cuyos bienes ascendían a una suma de 581,833 pesos. Por su parte, el calendario religioso anual, mostraba que durante todo el año había festividades, las cuales eran sufragadas por las cofradías, los recursos para costear misas y procesiones, el pago de las velas, la música y demás manifestaciones de la fiesta popular, eran financiados por los fondos obtenidos por las cofradías, a través de los frutos que daban las tierras comunales para el caso de los indígenas (Fonseca Corrales, 1993, 52-114).



Iglesia de Santiago Apóstol,  
Conchagua, La Unión.

### Cofradías de Santa Catalina Usulután y sus anexos, 1783

Fuente: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala AHAG.

PLANO QUE YO MAESTRO DON JUAN ANTONIO PALACIOS CURA POR SU MAGESTAD DE ESTE BENEFICIO DE SANTA CATARINA USULUTAN Y SUS ANEXOS. HE FORMADO DE ORDEN DEL EXCELENTISIMO SEÑOR DON CAIETANO FRANCO Y MONROI (MI SEÑOR) DIGNO ARZOBISPO DE ESTA DIOSECIS EN LA FORMA SIGUIENTE:

Cabecera Pueblo Santa Catalina Usulután	Pueblo de Santa María	Pueblo de Xiquilisco
<p>El número de feligreses se compone de 2687 de estos los españoles son 77 los ladinos 25U7 y los indios 735.-</p> <p>Archicofradía de Santísimo Sacramento tiene un principal de 200 ps. Tiene 72 misas mesenas las que estarán dotadas a 3 ps y deben costo el principal. Las puse a 2 ps por Visperas procesión. Misa y sermón aniversario y con Ups del carrierseracan de las limosnas y aus[...] 8 u xs. Cofradía de Animas tiene del principal 25 ps tiene 12 misas mesenas a 2 ps. La función refinador 6 Us nueve misas de la Novena 18ps. La función del lunes Sto. Septimo 7U la elección 7 u el canton, 6 pesos cuis todo son 66ps. Cofradía de San Rafael tiene 773 2 ½ xs. Por visperas misa y sermón aniversario y cantonseracan de dueños 27 u. Cofradía de Dolores tiene de principal 220ps. seracan de dxos. de Visperas misa sermón aniversaio y canton 27 u. Cofradía del Rosario su principal 797ps. dñs 27u. visperas, misa sermón aniversario y canton Cofradía de la concepción su principal 780ps dñs 27 u. visperas, misa sermón aniversario y canton Cofradía de san Ramon 738ps años 27 u. visperas, misa sermón aniversario y canton Cofradía de Santa Ana su principal 3U 8p tiene 72 misas mesenas, adorerates, dñs procesión misas, aniversario sermón, y con U. p del Cantonseracan U3U</p> <p>Hermandad de la Sangre de Cristo tiene de principal 37 pesos sus dueños 27 u. Todas estas cofradías son de ladinos y concluido el año ocurren todos estos mayordomos ante mí a dar cuenta de los principales que tienen a su cargo cuyos p[ñales] ponen con lo adjunto de [...] en cada peso, de cuyo aumento y algunas limosnas seracan los dñs. Y será de las funciones y luego fiando toda la hermandad a los nuevos mayordomos que eligen. Se les reparte de los principales= agregando a ellos el sobrante de aumento.</p> <p>La fabrica de este pueblo tiene su pral. 268p 6 ½ reales de donde se saca para el consumo de cera y vino y la harina la pongo de mi preculio, por la función de Sta. Catarina dan 70ps y de manipulo U los indios.</p> <p>Todo lo cual va cierto y legal y por tal Lo Juro in verbo Sacerdotis tacto pectore y esto en este pueblo de Santa Catarina Usulután a 29 de Mayo de 1783 y por lo que conste lo firmo yo el cura de este beneficio F. Juan Antonio Palacios</p>	<p>El número de feligreses de este pueblo de Santa María de los Remedios anexo a este Beneficio se compone de 382, estos son todos indios. Tienen una cofradía cuya advocación es de Santa María de los Remedios, su pral. Son 798,2 reales en débitos incobrables cuya cantidad se repartio antes que yo fuera cura. Tienen 72 misas mesenas adore y xs. Con 6 pesos que gana el canton pagan los dñs. Us. PsuXs los cuales toman de los esquilmos de quesos de 730 recesque tiene otra cofradía y tres cabalgaduras. También dan de manipulo 4 pesos.</p>	<p>El número de feligreses de este pueblo de San Miguel Xiquilisco anexo a este beneficio se compone de 563 de estos hay 77 españoles, 399 ladinos y 87 indios. Tiene una cofradía de indios de advocación de la Asuncion, su pral. Son 772 Uxs. En dependencias cuasi incobrables y por lo que respecta al ganado de esta cofradía aunque entregue al mayordomo 772 u de reses de año arriba el año 80, son tantas las que les han muerto por la esterilidad y se han hurtado que dudo existan de todas ella 80 cabezas. Pagan de Dñs. 27 uxs. Por la función de misa visperas sermón aniversario y canton.</p>



Curato de Oscicala. Archivo General de Indias, Don Pedro Cortés y Larraz.

### Curato de Oscicala 1785

Fuente: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala AHAG.

ESTADO QUE COMPRENDE LAS COFRADÍAS DE ESTE CURATO DE MI CARGO DE SAN JUAN DE OSCICALA Y PUEBLO DE SESORI CON DISTINCIÓN SEGÚN SUS CASILLAS UNA CUENTA A VDO. A SSA. ILMA. SU ORDEN EN ESTE AÑO 85

Pueblo y Cofradías de Sesorí	Principales Pesos ... Reales	Sus Reditos Pesos ... Reales	Misas	Cofradías del Pueblo de San Juan Oscicala	Principales Pesos ... Reales	Sus Reditos Pesos ... Reales	Misas
De españoles Nuestra Sra. De la Concepcion	532	19,,4	2				
De ladinos Nuestra Sra de la Concepcion	100	22	9	De ladinos Nuestra Sra. Del Rosario	1572,,6	44,,4	
De Hermandad Nuestra Señora del Refugio	186	19,,4	2	Idem, de Dolores	391,,2	20	14
Id. Señor San Rafael	604	19,,4	2	Idem. De Animas	1088,,7	44,,4	2
Id. Señor San Jose	268	19,,4	2	Idem. Del Santísimo	415	44,,4	14
Pueblo de Cacaguatique				Idem. De Nuestra Sra. De la Concepcion	121,,4	10	14
De Españoles Niño Dios	219	19,,4	2	San Sebastian	244,,1	10	2
De Indios Niño Dios	32	6	1	Fabrica	31		2
Suman (S.L)	1941	125,,4	20	Suman (S.L.)	3863,4	173,4	48



Curato de Ereguayquín. Archivo General de Indias, Don Pedro Cortés y Larraz.

## Curato de Ereguayquín

Fuente: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala AHAG.

Estrato General y declaración jurada que yo don Benito Domínguez de Castilla, cura interino del partido de Ereguayquín, [virtud] de Superior Despacho de su ilustrísima el Arzobispo mi Señor de 16 de noviembre del año p.p. 1796 Doy por medio de su secretaria de Cámara de todas las utilidades de cámara que [...] anualmente de este curato de mi cargo fijas como accidentales, igualmente los gravámenes y gastos de una y otra clase que en el tiempo de 10 meses que hasta el [...] de la fecha ingrese en este Beneficio [...] lastado según la relación que sigue: demostrándose también, los pueblos de que se compone esta feligresía, sus distancias [...] de la cabecera. El número de habitantes de uno y [...] censo, comprensivos en todos pueblos, haciendas y hatos anexos con expresión de sus estados, calidades y edades y últimamente [...] de los curatos con que este confina a que distancia y rumbo, con todo lo demás que se manda a individualizar en el citado Superior Despacho y notas que se demuestran.

Pueblos	Cofradías y hermandades	Vísperas	Procesión	Sermón	Misas	Derechos	Total de cada pueblo	Pueblos	Cofradías y hermandades	Vísperas	Procesión	Sermón	Misas	Derechos	Total de cada pueblo
1. Ereguayquín	Dulce Nombre de Jesús de [...]				11	45ps	145	4. Comacaran	San Sebastian			--	2	13,4	20,4
	Nuestra Señora de la Luz				11	45ps			San Gerónimo perdida	--	--	--	--	--	
	La Archicofradía		--		2	17			Nuestra Señora de los Reyes		--	--		4	
	San Antonio de Padua		--			13,4			San Gaspar						
	San Benito	--	--			3		5. Yucuaigín	San Francisco					7,4	69,4
	Las Animas	--	--			16			Santa Catarina		--	--		7,4	
	El Santo Crucifijo de los Indios		--	--		6			Nuestra Señora de la Concepcion de [...]		--	--		4,4	
2. Jucuaran	Nuestra Señora de la Candelaria		--	--		4,4	6. Jocoro	Semana Santa de Comun	--	6	6	7	36	69,4	
	San Cristobal	--	--			4,4		Corpus Cristi					5		
	El Niño Dios		--	--		8		Nuestra Señora de la Candelaria				2	18		
	El Corpus Cristi			--		4,4	Señor San Jose de L[...]				2	18			
	Animas	--	--	--		4,4	Corpus Cristi de L[...]			--					
3. Uluazapa	Nuestra Señora de la Concepcion				11	7,4	37,4	Yten de enfrente	13	5	9	39	---	209	
	El Niño Dios	--	--	--		3		Yten del sínodo correspondiente							
	San Antonio		--		2	12		Nota: que en las funciones antes dichas no hay misas mesenas							
	San Pedro					7,4		Yten de enfrente	22	18	20	59	Suma total	345ps	
	Nuestra Señora de la Concepcion					7,4									
A la de enfrente		13	5	9	39	---	209								

### PROVENTOS O RENTAS ACCIDENTALES

PUEBLOS	BAUTISMOS		CASAMIENTOS		ENTIERROS		TOTALES			
	De Indios a 4 rrs	De Ladinos a 8 rrs.	De Indios a 4 p l rs.	De ladinos a 11 ps. 6 rrs.	De Indios gratis	De ladinos a 3ps 4 rs		Por los certificados y reclamas que han recibido de otros Curatos en el tiempo de	294,4	
Ereguayquín	1	19	2	6	1	13	143,6	Los 10 meses de mi administración en este 11 ps.	11	
Jucuaran	1	0	1	0	1	0	4,5	Por una función de San Felipe Neri en el pueblo de Jocoro	4	
Uluazapa	7	4	0	1	5	0	19,2	Por otra del Niño Dios en el M. Yucuaigín	3	
Comacaran	3	13	0	1	3	5	41,6	Por 14 misas cantadas del quincenario de Nuestra Señora en Ereguayquín a 2 ps.	28	
Yucuaigín	9	11	1	2	8	5	60,5	Por festividades de Corpus en Comacaran nada	00	
Jocoro	0	7	0	0	1	5	24,4	RAMO DE PRIMICIAS		
Sumas	21	54	4	10	19	28	294,4	Por 264 libras de tinta corte por cobrar de 44 cosecheros a 6 lbs cada uno a ...	---	
								Por 16 terneros a 3ps y 3 quesos a 2 xxs. [...] 2 pollos y una gallina	49,2	
								Por 2 fanegas 5 medios de maíz cobrados del año pasado del Curato a 3ps	6,5	
								Por el maíz del corriente año que se haya sin cosechar	---	
								Suma General de accidentales agregada la antecedente suma	406,2	
RACIONES Y SERVICIOS								PENSIONES Y GASTOS		
No se lee								No se lee		

## Cofradías y Hermandades de San Juan Yayantique, 1796

Fuente: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala AHAG.

[...] primicias con vera razón exacta, mamipuloslocabalesexe. Y la de bautismos, casamientos y entierros resulta tema fijo y accidental de este beneficio, y se figura

Pueblos	Cofradías	Herman- dades	De indios	De ladinos	Su erección	Principales en pesos	Caballos y mulas	Renta anual	Festivi- dades	Misas	Gasto de cera	Dros. Del Cura	Sufrento	Prin [Sinodo]	[...]
<b>San Juan Yayantique</b>														743	Dos anegas de ostión y dos arrobas de pescado 49,,4
Ntra. Sra. de la Candelaria	1	0	Indios		Immemorados	105	0	11	1	2		8	270		
Amapala															
Nuestra Sra de las Nieves	1	0	Indios		Immemorados	0	0	12	2	3	-	7	-		
San Antonio	1	0	Indios		Immemorados	27,,4	0	9,,4	4	4	-	7,,4	-		
<b>Villa San Alejo</b>															
La Santísima Cruz	1	0	0	Ladinos	30 años	63,,2	0	0	9,4	7	0	2	8,4		
Concepción	1	0	0	Ladinos	Immemorados	227,,2	0	0	8	7	0	3	7		
Nuestra Sra de las reyes	1	0	0	Ladinos	Immemorados	33	0	0	8	2	0	8	7		
Santísimo Sacramento	1	0	0	Ladinos	Immemorados	463	0	0	22	7	0	29	19		
Santísimo Rosario	1	0	0	Ladinos	Immemorados	434,,4	0	0	14	2	0	6	12,4		
Las Animas	3	13	0	Ladinos	Immemorados	272,,3	3	2	79,4	7	0	2	16,4		
De Dolores	0	1	0	Ladinos	Immemorados	27,,2	0	0	5	2	0	2	4		
Del niño Dios	0	1	0	Ladinos	75 años	24	0	0	8	7	0	2	7,4		
De San Alejo	0	51	0	Ladinos	Immemorados	83	0	0	14,4	7	0	3	13		
Del Señor de los Milagros	0	1	0	Ladinos	30 años	219,7	0	0	38,4	2	12	8	30,4		
De la Sangre de Cristo	0	1	0	Ladinos	7 años	0	0	0	37	2	7	8	18		
La Santísima Trinidad	0	1	0	Ladinos	7 años	0	0	0	62,6	7	12	8	44,6		
<b>Pueblo de Intípica</b>															
Las Animas	0	1	Indios	0	Immemorados	29	0	0	3	1	0	7	2		
La de Jesus Nazareno	0	1	Indios	0	Immemorados	201	19	0	8	1	0	7	6,4		
La de San Antonio	0	1	0	Ladinos	Immemorados	233,7	17	0	14	1	0	2	7,4		
<b>Pueblo de Conchagua</b>															
Ntra. Sra. De la Asuncion	1	0	Indios	0	[...]	1238	200	42	78,7	8	12	4	53,1		
Jesus Nazareno	1	0	Indios	0	Immemorados	267,4	14	2	45,4	4	12	2	34,4		
Las Animas	1	0	Indios	0	Immemorados	833,6	19	1	33,0	2	12	2	20		
S.Sacramento	1	0	Indios	0	Immemorados	330,0	0	0	47,5	2	13	12	25,5		
Santiago	0	1	Indios	0	Immemorados	287	0	0	37,5	2	1	8	23,5		
Sta. María Magdalena	0	1	0	Ladinos	Immemorados	20	0	0	6,4	1	0	7	5,4		
Sumas totales	13	11				4782,3	0264,0	0077,0	0536,9	0042	0087	0110	0398,4 (27,0)	27,0 (743)	49,4

ACCIDENTES	BAUTIZOS				CASAMIENTOS				ENTIERROS				
	De 5 años	Indios	Su valor a 5 años	Ladinos	Su valor a 5 años	Indios	Su valor a 3 xs	Ladinos	Su valor a 8,4 xs	Indios	Su valor	Ladinos	Su valor a 3,4 xs
Año de 1779	46		28,6	113	70,5	13	39	36	306	29	0	67	236,4
Año de 1780	65		40,9	122	75,2	5	15	24	204	33	0	87	306,4
Año de 1781	19		11,7	60	37,4	6	18	11	93,4	133	0	160	960
Año de 1782	28		17,4	118	73,6	17	51	18	161	9	0	27	73,4
Año de 1783	21		13,1	185	110,9	10	30	20	170	6	0	22	077,0
Sumas totales	119		111,7	598	368,6	51	153	109	934,4	190	0	213	1253,4

## Cofradías Analco y Tecoluca, 1797

Fuente: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala AHAG.

Cuadrante manifiestativo de las cofradías y devociones voluntarias que tienen los Pueblos de Analco y Tecoluca, anexos de este Curato de Zacatecoluca tanto de ladinos como de indios, sus principales limosnas, erecciones, festividades, misas mecenas, aniversarios y que derecho recibe el cura de cada una de ellas f. Manuel de Aguilar

Cofradías de indios y ladinos del pueblo de Analco	Herman- dades	Devociones Voluntarias	Principales y haciendas	Ganados	Limosnas que se recogen	Festividades	Misas mecenas	Aniversarios	Gastos de cera, incienso, música y otros	Derechos del cura	Erección
Santísimo			210		101	2		1	105	28...4	Apobada en visita
Sn Esteban de Indios			Una hacienda	24	66	3	12	1	69...4	50...4	Apobada en visita
De Indios		San Jose			3	1			3	3	
Ídem		Jesus Nazareno			12	4			6	6	
Ídem		Animas			7	1		1	9	6...4	
Ídem		Ntra. Señora del Rosario			2...4	1			3	6...4	
Ídem		San Miguel			3	1			2	1...4	
Ídem		Señor de Esquipulas			3	1			9	3	
Ídem		San Isidro			4...4	1			4...4	3	
Ídem		Corpus Cristi			9	1			9	6...4	
Ídem		Nuestra Señora de Dolores			5	1			5	3	
Totales		9	210	24	216	17	12	3	213	116	
<b>Pueblo de Tecoluca: sus cofradías</b>											
Concepción de Ladinos			238		30	1		1	30	19...4	Apobada en visita
Concepción de Indios			1 hacienda	150	19	1	12	1	38	136...4	Ídem
	San Lorenzo				25	1			29	12	
		Guadalupe	7 árboles de coco		0	1			1...4	1...4	
		Vera Cruz			1...4	1			1...4	1...4	
		Jesus Nazareno			1...4	1			1...4	1...4	
Totales	1	3	238	150	79	6	12	2	97	72...4	

Durante los tres siglos que duró la colonia española los pueblos originarios se vieron continuamente perjudicados. A medida que las haciendas de los españoles se expandían por el paisaje sansalvadoreño, las comunidades indígenas iban perdiendo terreno aceleradamente. Sus tierras comunales les servían de base económica y por ende, conservaban unidas a las colectividades como grupos afines (Chapin, 1991, p. 9). Algunos restos de la sociedad indígena persistieron, aunque eran pueblos diversos, tanto étnico, como culturalmente. Para el final de la colonia, los efectos de la explotación económica y la transgresión social de tres siglos había dejado una huella manifiesta en las poblaciones. A raíz de la usurpación y el abuso continuo, las entidades indígenas habían perdido paulatinamente la estructura y la cohesión de comunidad (Browning, 1998, p. 197-198).

En la visita pastoral que realizó el arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz a los curatos de su jurisdicción, elaboró una serie de documentos en los que describe cada una de las poblaciones, pero también relata muchos hechos que observó. En varias de sus reflexiones habla de la población indígena, la cual, según él, necesitaba educación moral, para evitar "una franca decadencia" de ésta. Expresaba que la única manera de corregirse era a través del "blanqueamiento," tanto cultural como biológico. Con ello, su propuesta es una biopolítica de hispanizar a los indígenas que subsistían. Este fragmento es una preocupación que el arzobispo observó sobre los indígenas del curato de Santiago Nonualco:

*"... puede inferirse el ningún remedio que tiene la verdadera infelicidad de los indios; y el que me parece lo sería, es establecer colegios en donde se encerraran los niños y niñas en competente número, desde la edad de cinco años o menos; en los que habían de permanecer sin conocimiento, ni trato de sus padres, instruyéndose por maestros competentes y aprendiendo las artes convenientes, política y doctrina cristiana; y de otra manera siempre serán indios ignorantes, ateístas, e incapaces para cosa alguna buena, llenos de ignorancias y de culpas y en habiendo niñas honestas, e instruidas casarlas con españoles, pues por este medio se extinguirían las malas costumbres, lenguas y aún nombre de indios"* (Cortés y Larraz, 2000, p. 137).

Hacia 1770, la población de indígenas tributarios de Sonsonate y San Salvador era de 15, 531, esto significaba el 14% del total de población tributaria de Centroamérica, que para ese momento incluía a Chiapas y Soconusco, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Nicoya. En la provincia de San Salvador en 1798, los españoles y ladinos sumaban 69, 836 individuos, esto era el 51.21%; mientras que los indígenas ascendían a 66, 515, eso significaba el 48.79% de la población de la provincia (Solorzano Fonseca, 1993, pp. 21-26).

La "Relación" de la población en general del arzobispado de Guatemala en 1805, siendo obispo Luis Ignacio Peñalver y Cárdenas, describe 37 parroquias o curatos del actual El Salvador, con sus respectivos habitantes y desglosados en dos grandes segmentos: españoles, ladinos y negros de todas clases; e indígenas de todas clases, asimismo no se hace diferencias por género. Una de las lecturas importantes es la que para 1805, la población indígena del actual territorio salvadoreño conformaba un 22.46% y el restante 77.54%, es del grupo de españoles, ladinos y negros de todas clases, como afirma la fuente. Cabe agregar que esta es la última, *Relación de Población* construida desde la iglesia, -antes de la independencia de Centroamérica-, que refleja las categorías étnicas separada en dos clases, por lo que es de suma importancia para visualizar el número de población indígena de la Intendencia de San Salvador y la Alcaldía Mayor de Sonsonate, hoy convertidos en República de El Salvador (Erquicia y Conde, 2016).



Estandarte de San Lucas Evangelista, Tradición de Los Cumpas.



## Población General de la Intendencia de San Salvador y Alcaldía Mayor de Sonsonate, 1805.

Fuente: Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala AHAG.

Fondo diocesano, Secretaría de Gobierno Eclesiástico. Curatos C.6 Folio 9. Relación de la población en general de que consta el arzobispo de Guatemala por el orden de sus parroquias.

Parroquias	Españoles, ladinos y negros de todas clases y sexos	Indios de todas clases y sexos	Totales de almas
Santa Ana Vicaría Provincial	5763	2354	8117
San Pedro Metapán	4250	280	4530
Santiago Chalchuapa	3800	480	4280
San Esteban Texistepeque	1314	284	1598
Nuestra Señora de la Asunción Ahuachapán	2086	1279	3307
Ciudad de San Salvador Vicaría Provincial	7759	6114	13913
San Juan Cojutepeque	1488	6860	8348
San Jacinto	389	4269	4658
Santo Tomás Texacuangos	--	4153	4153
San Juan Olocuilta	1502	4048	5550
San Pedro Perulapán	104	4901	5005
San Miguel Ilobasco	2204	720	2924
San Nicolás Tonacatepeque	2016	2270	4286
San Jerónimo Nejapa	3723	877	4600
San Pedro Masahuat	755	4525	5280
Santa Lucía Suchitoto	2100	446	2546
Villa de San Vicente Vicaría Provincial	9853	316	10169
Nuestra Señora de los Dolores de Titihuapa	5970	560	6530
Santiago Nunualco	1129	5791	6920
Santiago Apastepeque	4281	1774	6055
Santa Lucía Zacatecoluca	3313	2719	6032
Ciudad de San Miguel Vicaría Provincial	5714	251	5965
San Juan Bautista Chinameca	4381	3155	7536
Nuestra Señora de la Asunción de Anamorós	4195	503	4698
Nuestra Señora de la Asunción de Ereguaiquín	1853	901	2754
Santa Catalina Usulután	3333	863	4196
San Juan Oscicala	4626	3117	7743
San Juan Bautista Yyantique	2074	689	2763
San Francisco Gotera	1349	3154	4503
San Juan Chalatenango Vicaría Provincial	5578	2105	7683
Santo Tomas Tejutla	4132	685	4817
Villa de Sonsonate Vicaría Provincial	3325	1217	4549
San Pedro Caluco	447	1811	2258
Nuestra Señora de los Dolores Izalco	1482	2599	4801
San Antonio Ateos	165	2033	2198
San Silvestre Guaymoco	766	1520	2286
San Juan Nahuizalco	334	4725	3059
San Andrés Apaneca	682	2514	3196
<b>TOTALES</b>	<b>108,234</b>	<b>86,862</b>	<b>86,862</b>

En los inicios del siglo XIX, el Corregidor Intendente de la Provincia de San Salvador, Antonio Basilio Gutiérrez y Ulloa, dio cuenta a la solicitud de la Real Orden, la cual solicitaba el estado de su Intendencia; así brindó su informe denominado: Estado General de la Provincia de San Salvador del Reyno de Guatemala, en dicho documento exponía la información de la población, la división administrativa de los quince partidos en que se hallaba fraccionada la Intendencia, entre otros datos de interés general.

Del total de la población de la Intendencia de San Salvador, el 54.07%, la mayoría estaban en la categoría de mulatos; seguido por la categoría de indios con un 43.06%, y por último la minoría eran españoles, ahí incluidos los criollos con un 2.87% de la totalidad de los sansalvadoreños.

## Población General de la Intendencia de San Salvador, 1807

Fuente: Gutiérrez y Ulloa, 2007, p.10

PARTIDOS	ESPAÑOLES	MULATOS (ladinos y mestizos)	INDIOS	TOTALES
San Salvador	454	12,032	19,900	32,386
Olocuilta	88	2,131	6,555	8,774
Zacatecoluca	107	5,816	8,029	13,952
San Vicente	328	14,281	2,659	17,268
Usulután	76	5,356	734	6,166
San Miguel	586	7,696	5,424	13,706
Gotera	27	4,580	5,055	9,662
San Alejo	2	3,742	1,495	5,239
Sensuntepeque	270	4,388	533	5,191
Opico	53	3,764	2,205	6,022
Tejutla	345	2,686	1,469	4,500
Chalatenango	500	10,829	1,822	13,151
Santa Ana	204	6,856	3,479	10,539
Metapas	1,581	2,160	462	4,203
Coxutepeque	108	3,057	11,354	14,519
<b>TOTALES</b>	<b>4,729</b>	<b>89,374</b>	<b>71,175</b>	<b>165,278</b>



Rancho típico San Miguel Tepezontes, San Salvador.  
Max Vollmberg. Década de 1910.

Para este momento, el Intendente de San Salvador, Gutiérrez y Ulloa, tenía una impresión negativa de los indígenas, así lo expresaba en su informe: *"Yndios, la embriaguez, raterías, desidia, flojedad é incontinencia son vicios característicos de esta especie. No conocen otras diversiones que el descanso material."* Sin embargo, en su descripción, también fue posible obtener información de sus tradiciones y prácticas, no sin antes representarlas despectivamente. *"...y tal cual baile, sin gracias ni variedad pasando horas multiplicadas al toque unisono del pito y tamboril, alternando con representaciones pesadísimas de hechos adquiridos en relaciones del tiempo de su conquista. No les extraña la superstición, y creencia de espíritus y objetos maléficos"* (Gutiérrez y Ulloa, 2017, pp. 21-22).

De igual manera existe un retrato de la vivienda, la vestimenta y la alimentación de la comunidad indígena de la provincia de San Salvador.

*"Su alojamiento se reduce á Chozas mal cuidadas, de barro y caña brava, cubiertas de Hojas, yerbas y juncos; su vestido, por lo común es muy escaso, de toscos, de toscos tejidos de algodón, permaneciendo en total desnudez ambos sexos, dentro de sus Ranchos; Sus comidas comunes; son el maíz, frijol, plátano y raíces siendo muy poco escrupulosos en alternarlas ó posponerlas á todo género de animales inmundos ó frutos ó semillas silvestres, excresencias de árboles, y jugos de plantas, en sumo grado ásperas, facilitadas con el excesivo apego á la vida solitaria é insociables"* (Gutiérrez y Ulloa, 2017, p. 22).

Siguiendo con la imagen de los indígenas elaborada por el Intendente de San Salvador, nos brinda una representación de las relaciones reproductivas dentro de la comunidad:

*"Su carácter celoso y desconfiado, la temprana edad á que se entregan a la propagación de su especie, la facilidad de unirse clandestinamente sin respeto á los grados, y la natural insulsez desaseo, y mala forma de sus mujeres, entorpecen considerablemente el fomento de su Población..."* (Gutiérrez y Ulloa, 2017, p. 22).

Hacia septiembre de 1810, Las Cortes -institución antigua de la Monarquía hispánica- proclamó la soberanía nacional, eso quería decir, que la suprema autoridad ya no iba a residir en el rey, sino más bien en la Nación española, en la reunión de los españoles de ambos hemisferios. El 19 de marzo de 1812, se sancionó y juró la Constitución política de la Monarquía hispana, conocida como la Constitución de Cádiz. En ella se reconocía la igualdad civil y la ciudadanía para amplios sectores de la población americana; entonces la "Nación" de todos los españoles, incluía a los indígenas, mestizos, mulatos y los demás que habitaban en el territorio de la América hispana. Es en este contexto que sucedieron dos episodios significativos para la Intendencia de San Salvador y la Alcaldía Mayor de Sonsonate. Entre 1811 y 1814, la Intendencia fue convulsionada por conatos de revueltas y motines; en dichas acciones la participación de los sublevados fue amplia: criollos, indígenas, mestizos, mulatos y mujeres participaron, cada grupo exigiendo la resolución a sus intereses particulares (Herrera, 2011, p. 21-22). Estos movimientos formaron parte de la base que descolló con la firma del acta de independencia de Centroamérica en septiembre de 1821.

Firma del Acta de Independencia de Centroamérica de 1821 por José Matías Delgado. Luis Vergara Ahumada, 1959.

Hacia el momento de la independencia de Centroamérica la Intendencia de San Salvador y la Alcaldía Mayor de Sonsonate, estaban muy bien integradas étnicamente y socialmente. La prolongación de la actividad productiva en torno al cacao y el añil provocó consecuentemente un desarrollo más o menos semejante, que se reflejaba en una población con equilibrio numérico entre indígenas, mestizos y españoles, con escalonado predominio del mestizo. Por otra parte, el régimen de castas colonial había dejado de ser importante poco a poco, pues las relaciones de clase de los jornaleros/asalariados, comenzaban a afectar por igual a indígenas, mestizos y la población "blanca." Otro índice de homogeneidad era la disposición territorial a lo largo y ancho, la cual tenía un sistema de núcleos urbanos y haciendas (Pinto Soria, 1993, p. 310).

En el caso sansalvadoreño, nunca hubo un contraste geográfico claro entre las formas de asentamiento y de uso de la tierra entre españoles e indígenas. Algunas comunidades indígenas aisladas subsistieron conservando su forma propia de gobierno local, organización social y actividad económica, la cual tenía como base el cultivo de la tierra que poseían en comunidad. La autonomía variaba de población en población, en algunos casos las tierras comunes permanecieron bajo el control de un grupo de indígenas; en otros los ladinos pudieron ejercer su autoridad. Cabe señalar, que en otros casos los poblados desarrollaron paralelamente formas diversas del uso de la tierra, indígenas y ladinas en la misma tierra común (Browning, 1998, pp. 85-86). Un adelantado de su época, Antonio Larrazábal en 1822, sugirió que los derechos de la propiedad deberían de darse a los indígenas que trabajaban en las tierras comunales, para que se convirtieran en minifundistas instituidos permanentemente. Como era de esperarse, la propuesta de Larrazábal nunca llegó a concretarse, pues dichas ideas y recomendaciones no se trasladaron a la práctica, pero así lo expresaba:

*"En la tierra comunal del pueblo, se le debería de asignar al indio su propio campo, cuyo tamaño debería permitirle la construcción de una cabaña y el cultivo de una cosecha, suficiente para sostener a su familia durante todo el año, para pagar sus deudas, para vestirse y para que aún le sobrara algo [...] esta tierra le debería ser entregada en propiedad absoluta al agricultor y sus descendientes, con el fin de que los jueces no tuvieran el poder de expulsarlos de ellos, como sucede ahora en muchos pueblos; aunque las autoridades locales puedan obligarles a que cultiven la tierra cuando ésta se descuide".* (Browning, 1998, p. 232).

La independencia de Centroamérica, como entidad política, se declaró la ciudad de la Nueva Guatemala de la Asunción en septiembre de 1821, y se reiteró ahí mismo en julio de 1823. El Congreso de San Salvador aprobó en julio de 1824 la *Constitución del nuevo Estado Salvador*, que lo estableció con la unión política y territorial de la antigua Alcaldía Mayor de Sonsonate y la Intendencia de San Salvador (Turcios, 2015, p. 59).

La Constitución del Estado del Salvador estableció los mismos criterios para otorgar la condición de ciudadanía, en la cual todos los hombres eran libres y ninguno esclavo, pero solo eran ciudadanos los varones casados, mayores de dieciocho años, los que ejercían alguna profesión u oficio útil, y que tengan medios de subsistencia. En otras palabras, la Constitución Federal de Centroamérica, fue esbozada por y para la élite criolla, pues el resto de la población no pudo interactuar y negociar con las autoridades instituidas, sino a través de burócratas que establecían si convenía o no. Con ello, solamente el artículo 81 de la Constitución de 1824 del Estado del Salvador amparaba legalmente a las comunidades indígenas a seguir administrando y trabajando sus tierras comunales concedidas por la Corona española, lo mismo en el caso de las municipalidades y sus tierras ejidales (Walter, 2015, p. 278).



Vendedores en el mercado de Santa Ana.



## II

### Los indígenas en la construcción del Estado salvadoreño (1824-1932)

#### Los pueblos indígenas y el convulsionado comienzo del Estado del Salvador

Al entender la sociedad colonial es notable, saber que para el español la explotación de la tierra era inseparable de la explotación de los indígenas que habitaban en ella. A raíz de ello, los españoles se vieron establecidos en las comunidades indígenas existentes, en donde introdujeron nuevas formas, técnicas e ideas de cultivo y organizaron a la población indígena como mejor funcionara y rindiera a sus fines. De esencial importancia fue que los españoles permitieron las formas indígenas de tenencia de la tierra y el uso de la misma. Para los españoles era muy conveniente conservar algunos pueblos como su fuente de abastecimiento de productos agrícolas y de mano de obra. A menudo, las concepciones vagas de la legislación española, respecto a la tenencia de la tierra, brindaron el reconocimiento legal del derecho de reivindicación de la tierra con principio en su ocupación y uso. De ello, la creación de estructuras de tierra comunales: el ejido y la tierra comunal, juntos con la propiedad privativa de la hacienda y las tentativas por asegurar que cada comunidad rural, independientemente de su origen étnico, ostentara suficiente tierra para su uso, una vez alcanzado determinado tamaño y posición (Browning, 1998, pp. 225-226).

A pesar de la obvia explotación que las comunidades indígenas soportaron en el período colonial, hay que expresar que contaban con una legislación y un estatus particular, que podían usar a su favor. Con la independencia de Centroamérica se disipó esta situación para los indígenas, pues ello significó perder el pequeño amparo que la ley les proporcionaba, y asumir una serie de obligaciones que antes no tenían. Como resultado, los indígenas distinguieron que la independencia, en lugar de beneficiarles, les afectó negativamente (López Bernal, 2018, p. 95).

A lo largo de la etapa colonial las principales actividades económicas eran la agricultura y la ganadería, con la finalidad de satisfacer las necesidades de una economía autosuficiente. Estas actividades se desarrollaban en tres principales modalidades de regulación y acceso a la tierra: 1) *las haciendas, heredadas mas o menos directas de las mercedes de tierras y de las composiciones*; 2) *los ejidos, las tierras que se daban a los pueblos para sus cultivos*; y 3) *las tierras comunales que se daban a los pueblos de indios* (Lindo Fuentes, 1993, pp.151-152). Como es sabido, en el período de la Federación Centroamericana, fue notoria la tensión entre los Estados, esto culminó con la desintegración de la América Central en cinco países diferentes. Solamente entre 1824 y 1842 el Estado del Salvador se vio envuelto en 40 batallas, solamente superado por el Estado guatemalteco que estuvo en 51



Indígena de Panchimalco con palma de flor de mayo para celebración del día la Santa Cruz de Roma.



Rancho campesino, al fondo volcán de Izalco haciendo erupción.

ocasiones. El impacto que esto tuvo en la economía fue enorme; las guerras a menudo destruyeron las instalaciones de los edificios gubernamentales u obrajes de añil en el caso salvadoreño (Lindo Fuentes, 1993, p.157).

A lo largo de 1832 en el territorio del Salvador se produjeron levantamientos en Chalatenango, Izalco y San Miguel, los que configuraron un horizonte de caos y anarquía (Turcios, 20015, p. 64). Es en este contexto es que se desarrolla la denominada Rebelión del "indio Anastacio Aquino" el "Caudillo de los Nonualcos", esta insubordinación estuvo motivada por factores diversos. Uno fue la imposición de impuestos, tales como el de contribución directa de agosto de 1832, conocida como la "Ley de Capitación," con el fin de brindar nuevos recursos al Estado, la cual causó una gran cantidad de revuelos en todo el territorio salvadoreño. El otro componente importante, como factor de disgusto entre la población, fue el reclutamiento de indígenas que se llevó a cabo en las poblaciones de Santiago y San Juan Nonualco para combatir en San Miguel. Por su parte esto hizo que aparecieran alianzas y relaciones políticas entre los indígenas de San Salvador y de Santiago Nonualco, generando una organización de las tropas nonualcas. Las tropas de Aquino tuvieron una gran capacidad de organización militar, mostrando fuerza y táctica militar, la cual es comprensible por la posible participación de éstas en los conflictos de San Salvador y Guatemala a fines de la colonia. En un período en donde las autoridades del Estado del Salvador tenían serios problemas políticos y fiscales, las comunidades indígenas pretendieron proteger sus tierras y su autonomía, además de lograr hilar alianzas con grupos que compartían de alguna manera parte de sus intereses. A raíz de ello, Anastacio Aquino y sus partidarios fueron capaces de crear alianzas y de atacar San Vicente, un centro de poder importante (Ramírez, 2018, pp. 82-83); mostrando con ello la capacidad de organización de las comunidades indígenas en favor de la defensa de sus intereses, como colectivos locales y regionales.

Cientos de indígenas nonualcos habían tomado las armas y establecido formas propias de gobierno. En la región nonualca, que comprendía los poblados de Zacatecoluca, Analco, Santiago, San Pedro y San Juan Nonualco, Santa María Ostuma y Tecoluca, se libró una batalla de gran envergadura. Durante dos meses, la región nonualca estuvo dominada por la insurgencia, mientras el gobierno era acosado por aquella hueste. Las fuerzas estatales se restauraron y arrebataron el control, dominando a los nonualcos en la batalla del 28 de febrero de 1833 (Turcios, 20015, pp. 64-65).

El líder indígena Anastacio Aquino fue capturado y ejecutado el 24 de julio de 1833, fue decapitado y su cabeza puesta en una jaula en la "Cuesta de Monteros", con una inscripción que expresaba: "Ejemplo de revoltosos". Este testimonio revela que no solamente los indígenas estaban sujetos a las inercias del pasado; la elite gobernante igualmente lo estaba. El uso de prácticas punitivas propias del antiguo régimen colonial, en las que el espectáculo del castigo era utilizado como manifestación del desquite del soberano -en este caso el novel Estado salvadoreño- era parte esencial del castigo. En este momento, las resistencias no se debían únicamente al menoscabo de prerrogativas, sino también a que los cambios además se enfrentaban con la mentalidad heredada del antiguo régimen colonial. La evidencia muestra que Anastacio Aquino, no buscaba llevar a cabo una revolución, asimismo no tenía intereses con hacerse del poder del Estado del Salvador. Su movimiento fue más bien una reacción en contra de los cambios suscitados por los liberales; a partir de la imposición de nuevos impuestos, trabajo público forzoso, reclutamiento militar y restricciones a la propiedad comunal de la tierra. Aquino no intentaba arrebatar el poder nacional, sino más bien restaurar una situación que se había vuelto inadmisibles para los indígenas, es por eso que se presentaba dispuesto a aceptar las propuestas de paz del Gobierno, siempre y cuando se les aprobara permanecer con sus armas y garantizar con ellas sus derechos (López Bernal, 2018, pp. 96-99).

Solamente dos años más tarde de las movilizaciones de Aquino, en 1835, los indígenas nonualcos acompañaron al movimiento del general Nicolás Espinoza que estuvo a punto de generar una guerra de castas. En diciembre de 1840, hubo una revuelta en Santiago Nonualco, la que fue controlada con rapidez por el ejército. En esta ocasión las tropas del gobierno destruyeron casas e iglesia, dieron muerte a mucha gente y obligaron a otros a huir hacia los montes y haciendas aledañas. En 1842, nuevamente los indígenas nonualcos, en alianza con los de Cojutepeque, fueron partícipes en otra sublevación en contra del gobierno de Juan José Guzmán. Hacia noviembre de 1846, los nonualcos bajo los directrices de Petronilo Castro, pusieron en apuros al gobierno. Algunas veces actuando por cuenta propia y en otras ocasiones aliados con facciones de la elite, los indígenas se vieron involucrados en una serie de movilizaciones durante todo siglo XIX. Cabe indicar que dichos movimientos no fueron exclusivos de los nonualcos, así los indígenas de Cojutepeque y los de Izalco, al mismo tiempo que los ladinos y las instituciones como las municipalidades, fueron actores y agentes políticos en la convulsionada construcción del Estado salvadoreño (López Bernal, 2018, pp. 101).

Hacia 1854, el gobierno de la República del Salvador, administrado por José María San Martín, expresaba en la *Gaceta del Gobierno del Salvador en la América Central*, la necesidad de tener una "estadística" para el Estado salvadoreño. Dicho Gobierno, en su afán de mantener una relación paternalista hacia los ciudadanos del Estado, expresaba que una de sus funciones principales era la de "corregir los vicios, mejorar las costumbres, dar seguridad la más completa a los ciudadanos en el goce de sus garantías y derechos..." Además, se requería conocer el número exacto de pobladores del Estado, "sus condiciones sociales, su ocupación, [y] el estado de sus costumbres..." (*Gaceta del Gobierno del Salvador en la América Centra*, 1854, p. 1-2).

Hacia el decenio de 1850, Ignacio Gómez Menéndez, ministro de Relaciones del Supremo Gobierno del Estado del Salvador, enunciaba en la parte oficial de la Gaceta Oficial de septiembre de 1854, la circular a los gobernadores político-departamentales el mandato de reunir los datos estadísticos de los registros de la población, modos de subsistir, sus hábitos y las costumbres de cada lugar, entre otros (Gómez Menéndez, 1992).

A partir de ello se pudo tener una descripción y un retrato de varias comunidades indígenas. En Santa Lucía Zacatecoluca, la mayor parte de su población se ocupaba de la agricultura, y se describía la vestimenta de la población indígena, expresando que muchos de ellos habían perdido el atuendo de enagua y huipil para las mujeres, y de calzoncillo, cotón de hilo y sombrero de palma para los hombres; pues para ese momento los hombres vestían de pantalón, camisa y sombrero de junco; manifestando que: *"La mayor parte de la población, aún los indígenas, están bastante civilizados"*. Mostrando que dejar las costumbres, el vestido y demás prácticas era el camino a convertirse en un ciudadano "civilizado". San Juan Nonualco, población indígena donde se dedicaban: las mujeres a trabajar la loza y, los hombres a labranza de la tierra. En los pueblos de San Pedro y San Antonio Masahuat, la mayoría de su población la conformaban los naturales y el resto eran muy pocos ladinos (Erquicia, 2013).

En el occidente del territorio, en Textistepeque, los indígenas vestían de calzón y camisa y muchos de ellos estudiaban en la escuela del lugar, establecida en 1839. En la población de Chalchuapa quedaban muy pocos indígenas y estos se dedicaban, entre otras cosas, a las actividades religiosas de la iglesia. Del poblado de Ataco refiere que todos sus habitantes son indígenas y de costumbres antiguas, asimismo el caso de Guaymango. En San Pedro Puxtla, *"sus diez y nueve vigésimas partes son indígenas y el resto ladinos"*. El pueblo de Sonzacate en su conjunto se conformaba por población indígena, la cual llamaba la atención del escribano porque sus vestimentas eran ya de gente ladina. Por su parte, Salcoatitán estaba compuesta en su mayoría por indígenas, que para ese entonces vestían las mujeres con *"enaguas, toallas blancas y de color con los pechos desnudos; y los hombres calzoncillo y camisa de [cotón] y sombrero blanco de palma"*. En Cuisnahuat, su población era de habla náhuatl. En el caso de Caluco, su población tenía las mismas costumbres de los aborígenes primitivos: *"Son supersticiosos pues creen todavía en apariciones de duendes, muertes, brujos, hechicería, maleficio de los elementos y fantasmas como otra infinidad de sandeces"*. Los vecinos de Nahulingo eran indígenas, los cuales todavía vestían su ropa tradicional (Erquicia, 20013).

En Suchitoto, los indígenas habían mermado su población debido al azote del cólera morbo de 1837 y 1857; y para ese entonces ya quedaban muy pocos habitando la ciudad. Tenancingo se describía que antiguamente la población se componía de indígenas en su totalidad, pero para esas fechas (1859) solamente conformaban una cuarta parte del total de la población, los demás en su mayoría eran ladinos. En el caso del poblado de Ilobasco, se expresaba que originalmente había sido habitado solamente por indígenas, los cuales no pasaban de 200 familias para el momento del reporte. La población de San Martín se describía como indígena, que los hombres vestían de algodón, calzoncillo, camisa, pantalón y caites; y las mujeres utilizaban huipil, enaguas y paños, aunque todavía las había algunas que andaban con sus pechos descubiertos. Por su parte, en los poblados de Mejicanos, Aculhuaca (hoy Ciudad Delgado) y Santiago Texacuangos, sus habitantes mostraban las mismas características de las vestimentas de las comunidades indígenas. El pueblo de Santa Cruz Panchimalco se describía como una población indígena. Por último, las poblaciones de Tepecoyo, Sacacoyo, Chiltiupan, Jicalapa, Teotepeque, Comasagua y Jayaque, el idioma que hablan sus habitantes era el náhuatl. Sin embargo, conocían bien el castellano, y es el que utilizaban para el comercio con los demás pueblos ladinos (Erquicia, 2013).



Lavanderas en el río.  
Max Vollmberg. Década de 1910.

El aporte de la Estadística de la República del Salvador de 1856-1860, es que brinda elementos de importancia que aportan al conocimiento de la diversidad cultural, étnica y lingüística, y brinda significativos rasgos de la complejidad del territorio y la población de El Salvador de mediados del siglo XIX.

Durante la administración de Francisco Dueñas, como presidente entre 1863-1871, el gobierno buscaba mediar en los conflictos entre las comunidades indígenas y los ejidos y los propietarios privados. El Estado salvadoreño contaba con grandes cantidades de tierras baldías que había heredado de las autoridades coloniales, de tal cuenta que la comercialización de terrenos baldíos era una fuente de ingresos para un Estado que habitualmente se encontraba con fondos limitados (Lindo Fuentes, 2015, p. 208).



Indígena salvadoreño con traje de usanza.

## Dejar de ser "indio", el imaginario liberal en las postrimerías siglo XIX

Hacia 1871, en las últimas tres décadas del siglo XIX, la clase política salvadoreña fue construyendo la idea de nación basada en un imaginario de lo mestizo, en donde lo indígena se disolvía y se iba dejando en el olvido, para luego manifestarlo apenas en sus aspectos pintorescos o folklóricos. Esta clase política-económica-social e intelectual salvadoreña erigió una idea de nación, basada en un imaginario homogeneizador de los nuevos ciudadanos de la sociedad salvadoreña. Con ello, ese "ciudadano" se concibió como sinónimo de lo civilizado y lo moderno, y al mismo tiempo invisibilizó, negó y hasta sepultó las identidades indígenas, concebidas como símbolo del atraso y del conservadurismo. La construcción de la identidad nacional supuso la configuración de una cultura nacional, un sistema de valores, concepciones y normas sociales que orientan la vida cotidiana de la población salvadoreña. En El Salvador, la construcción de la "identidad nacional" supuso el sometimiento, y la anulación de otras identidades, tales como la étnica, la religiosa y la local (PNUD, 2003, p. 235).

El presupuesto filosófico del Estado Liberal es que todos los seres humanos tienen algunos derechos fundamentales, como la vida, la libertad, la seguridad y la felicidad, que el Estado debe de respetar y garantizar frente a los demás. El elemento esencial de la doctrina liberal es el estado de Derecho, "...un estado en que los poderes públicos son regulados por normas generales y deben ser ejecutados en el ámbito de las leyes que los regulan..." (Bobbio en: Reyes Salas, 2000, p. 113). Así los fundamentos del liberalismo son: el individuo está por encima de la sociedad, la protección a la propiedad privada, la igualdad, la seguridad jurídica y la libertad (económica, política y contractual) (Reyes Salas, 2000, p. 114). Sobre esta base, las representaciones que tenían de los indígenas, las elites políticas e intelectuales centroamericanas, eran prejuiciadas, estereotipadas e inferiorizadas al concebirlos como bárbaros, rebeldes y vulnerables a la manipulación (Soto Quirós y Díaz Arias, 2007, p. 83).

Como parte del proyecto liberal decimonónico, aparece el mestizaje como discurso del nacionalismo salvadoreño, pero no solamente como discurso, sino que va de la mano de prácticas de extinción e invisibilización de las comunidades indígenas. El mestizaje plantea una ideología de "homogenización étnica" o de "mezcla racial"; excluye a los que se consideran no mezclados y adopta el "blanqueamiento cultural". Siendo esto la manera de volverse más urbano, cristiano, civilizado, menos rural, indígena y negro (Wade, 2000: 101).

Como asegura Gudmunson (1993) "...una de las grandes ironías de los liberales, es que no solo buscaban el poder político sin cambios sociales y económicos radicales, sino que lo hicieron desde una perspectiva racista". En esta realidad, las comunidades indígenas eran ignoradas, no existían políticamente, al menos en el juego con otros contendientes al poder. Parte de las contradicciones de las políticas de los liberales del siglo XIX, era que en lugar de basarse en los derechos humanos y la libertad de pensamiento, más bien impulsaron perspectivas racistas, construyeron una nacionalidad en parte xenofóbica, en parte religiosa y excluyente (Gudmunson,



1993). Los nacionalistas en Centroamérica tomaron el mestizaje como parte del mito que plantea que la mezcla de razas es parte de la formación de la nación civilizada, que no produce degeneración y atraso, más bien enriquecimiento, que a su vez se convirtió en un proceso de “desindianización” (Gould, 2004, p. 396). Lamentablemente, ese discurso del mestizaje tuvo consecuencias: “...las campañas en contra de las tradiciones indígenas y a favor de la desarticulación de sus comunidades y de la venta de sus tierras” (Soto Quirós y Díaz Arias, 2007, 128).

Hacia el final del siglo XIX y buena parte del siglo XX, el mestizaje se convirtió en el eje central de la sociedad centroamericana en cuanto a lo social y cultural, ejecutando la doble enajenación de los gobernantes y la élite económica y social, sobre la base de sentirse inferiores ante la cultura europea-estadunidense y en cambio, presentarse superiores, represivos y xenofóbicos ante las culturas y los pueblos “originarios” (Taracena Arriola, 1993). Gobernantes, elites intelectuales y socioeconómicas, promulgaban la introducción de nuevos valores europeos como sinónimo de modernidad, ello conllevó a la actividad intelectual y al sistema educativo a actuar a favor de la consolidación del Estado (Munro, 2003).

Desde 1871, los liberales se hicieron en definitiva con el control del Estado del Salvador; con ello inició un período de estabilidad relativa que permitió sentar las bases del Estado nacional. El liberalismo atesoraba la ideología política con más firme arraigo en país, y desde finales del siglo impregnó las nuevas corrientes y tendencias de pensamiento positivista. Esto produjo una amalgama de individualismo, libre competencia, darwinismo social y racialismo científico que caló en el imaginario de los grupos dirigentes, legitimando y justificando un orden excluyente que concentró la riqueza en una minoría de criollos y descendientes de inmigrantes recientes, y condenó a la pobreza a la mayoría campesina, principalmente indígena y ladina (Roque Baldovinos, 2015, pp. 343-344).

La nación salvadoreña fue el producto de una serie de procesos contradictorios y reversibles, lleno de tropiezos y ambigüedades, llegando a cambiar la identidad de la nación con el paso del tiempo. En 1876, con la reforma liberal, la sociedad salvadoreña adquiere rasgos que llegaron a ser definitorios en su evolución histórica. En este sentido, el liberalismo fue considerado como un cuerpo teórico que legitimó el proyecto reformador y modernizante de las oligarquías; y el nacionalismo operó como el discurso autóctono por medio del cual el liberalismo fue articulado en el proceso de construcción de la hegemonía (López Bernal, 2007).

En este período las autoridades salvadoreñas establecieron un ejército permanente con una escuela de oficiales, contrataron compañías para erigir puertos, caminos y ferrocarriles, establecieron las bases del sistema escolar nacional, cambiaron las reglas de la propiedad de la tierra, promovieron la organización de bancos y del registro de la propiedad, rubricaron tratados bilaterales con las principales naciones de occidente y colocaron las bases de la legislación civil y penal. El común denominador de la gran mayoría de las proposiciones del Estado salvadoreño era el impulso y desarrollo de la agricultura comercial. El efecto de esta nueva trayectoria que tomaba el Estado salvadoreño se sintió con potencia en la posesión y la tenencia de la tierra, la fuerza de trabajo y el futuro de las comunidades indígenas. Para poder invertir en los cultivos permanentes como el café, fue ineludible tener el acceso al crédito hipotecario y poseer títulos de propiedad seguros (Lindo-Fuentes, 2011, pp. 43-44).



Sección de grabado de camino vecinal hacia San Salvador. Siglo XIX.

## El despojo de la propiedad comunal y ejidal. “Los indios sin tierra”

El orden social heredado de la colonia se había conservado hasta 1880, cuando el cultivo en gran escala del café superó en creces al tinte del xiquilite. Este orden se había caracterizado por una agricultura de subsistencia a la par que la producción de la tinta de añil había entrado en un franco descenso a raíz de los colorantes sintéticos, los cuales se apoderaron del mercado mundial de los tintes (Walter, 2015, p. 283).

Cuando se dio el triunfo político de los liberales en 1871, la economía salvadoreña estaba encaminada hacia una política de crecimiento a través del aumento de las exportaciones agrícolas. Quienes lideraban el Estado salvadoreño consideraron que era su deber y compromiso consolidar esta dirección por medio de iniciativas y decisiones que tuviesen su impacto en el futuro del país. Las pericias, prácticas y habilidades que llevaron a cabo las autoridades para promover el cultivo del café ostentaron el sello característico de la elite, acostumbrada a jerarquías étnicas que ubicaban a los pueblos indígenas en una posición de grupo subalterno. Y es que las elites acomodadas a los privilegios que brindaba la estructura social, se manifestaron decididas a mantenerlos. Esta actitud fue un mecanismo sustancial de las políticas de privatización de la tierra y de la legislación laboral que acogieron los gobiernos liberales de finales del siglo XIX e inicios del XX (Lindo-Fuentes, 2015, pp. 213-214).

A partir de un censo de tierras realizado por el gobierno salvadoreño en 1879, se concluyó que una cuarta parte del territorio de El Salvador pertenecía a tierras comunales y ejidales, muchas de ellas ideales y óptimas para la siembra y el cultivo del café, pero que según la administración del gobierno eran subutilizadas o inutilizadas por sus ocupantes (Walter, 2015, p. 286).

Fundamentalmente, la razón de la introducción del cultivo del café fue lo que convenció a los gobernantes liberales del país de la necesidad y urgencia de reformar el uso de la tenencia de la tierra de El Salvador. Los discursos del gobierno expresaban su compromiso de realizar los dichos cambios y a la vez mostraban su desprecio por la estructura tradicional de la colonización y uso de la tierra (Browning, 1998, pp. 286-287); con ello la administración del gobierno, en marzo de 1880, en el editorial del Diario Oficial se expresaba de la siguiente manera:

*"Por una parte vemos nuestras fértiles tierras vírgenes clamando por la aportación de capital y mano de obra para cosechar la riqueza prometida, mientras que por otra vemos a la mayoría de los habitantes de nuestros pueblos conformarse con la siembra de maíz y de frijoles, que nunca llegará a levantar a este pueblo miserable por encima de su lamentable situación, sino que seguirán en el mismo estado deplorable, que soportaron durante el colonaje [...] El gobierno está decidido a transformar la República, para convertir cada uno de los pueblos, ayer tristes y miserables, en centros vivos de trabajo riqueza y comodidad"* (Tomado de: Browning, 1998, pp. 287-288).



Grupo de mujeres en labores de limpieza de café.

En el decenio de 1880, el café ya era el primer producto nacional de exportación y fuente principal de los compases de la economía y de las pautas de la política. La administración de Rafael Zaldívar (1876-1885) se aseguró de la creación de condiciones para que la diversificación y el nuevo cultivo se desarrollaran, por eso promovió el cambio de régimen de propiedad de la tierra. Las medidas que se crearon formaron parte de un proceso que llevó a la transformación de la propiedad, el paisaje y la riqueza, declarando el gobierno el interés por el aumento y proliferación de la propiedad individual. (Turcios, 2015, p. 76).

Las comunidades de pueblos originarios y los pueblos propietarios de ejidos asumieron y tuvieron que subdividir la tierra en parcelas y distribuirlas bajo el régimen de propiedad individual. El paisaje agrario acabó poseyendo un gran número de pequeñas parcelas que coexistían con latifundios (Lindo-Fuentes, 2011, p. 45).

Las disposiciones que tomaron las autoridades gubernamentales daban cuenta de que les estorbaba la idea de las formas de propiedad corporativa, como las tierras de las comunidades indígenas y los ejidos que circunvalaban a los pueblos. Es que la lógica económica para la privatización de la tierra de las comunidades y de los ejidos, iba razonada en que el cultivo del café, al ser una plantación permanente que tomaba varios años en dar el fruto, requería de inversiones considerables, pero al no tener la propiedad privada individual no había manera que existiesen incentivos y estímulos para poder desarrollar la inversión. Según la legislación de la privatización, *"la indivisión de los terrenos poseídos por comunidades impide el desarrollo de la agricultura, entorpece la circulación de la riqueza y debilita los lazos de la familia y la independencia del individuo"*. Por su parte, del sistema de ejidos la legislación expresaba: *"...anula los beneficios de la propiedad (...) manteniendo a éstos en el aislamiento y la apatía e insensibles a toda mejora."* Como consecuencia, el "golpe de gracia" a las comunidades indígenas y su vínculo con la tierra, lo dieron los legisladores que aprobaron leyes en 1881 y 1882 que crearon el corpus y marco legal para distribuir las tierras de las comunales y los ejidos entre usuarios y compradores; y con ello convertirlas en propiedades privadas individuales (Lindo-Fuentes, 2015, pp. 214-215).

### Comparativo de las exportaciones de Añil y Café de El Salvador. Período 1849-1896, (en pesos).

Fuente: (Lindo-Fuentes, 2002, pp. 192-193).

AÑOS	AÑIL	CAFÉ
1849	1,330,550	690
1856	1,235,250	10,848
1860	1,375,050	26,000
1865	1,237,400	138,263
1870	2,619,749	663,348
1875	1,160,700	1,073,158
1880	1,173,673	1,723,465
1884	2,073,752	2,200,106
1890	1,053,000	4,268,743
1896	979,990	7,568,399

En la práctica, las disposiciones de las leyes de extinción de ejidos y tierras comunales se consumaron en gran medida: dichas tierras fueron medidas y se distribuyeron en forma de terrenos y parcelas individuales a sus ocupantes junto con sus concernientes títulos de propiedad. La distribución no fue equitativa, ni en la extensión, ni en la calidad de los inmuebles, pues las comunidades y los pueblos, desde sus raíces coloniales, ya manifestaban y declaraban desigualdades étnicas y sociales. En definitiva, como resultado final se obtuvo un nuevo ordenamiento legal para una sociedad rural integrada por una clase campesina de pequeños y medianos propietarios, tanto indígenas como ladinos, los que se encontraban adyacentes a las propiedades de grandes terratenientes, muy probablemente esta situación no se diferenció de la que se había reemplazado. Sin embargo ocurrió una importante y esencial excepción, ésta fue el debilitamiento de las comunidades indígenas y campesinas debido a la pérdida del control corporativo sobre sus tierras. Para este momento, a diferencia de las prácticas que ocurrían anteriormente, en lugar de acudir y apelar ante las autoridades tradicionales como los caciques y consejos de ancianos para ventilar y dirimir sus litigios, los "campesinos indígenas" debían depender y estar cada vez más en las manos de funcionarios de los gobiernos municipales y nacional, quiénes estaban más pendientes de los intereses agrarios de grandes terratenientes y no así en la defensa de los intereses de pequeños productores campesinos (Walter, 2015, pp. 286-287).

Las propiedades comunales de las poblaciones indígenas, que constituían aproximadamente el veinticinco por ciento de la superficie del país en ese momento, fueron blanco de arremetida. Se consintió que los indígenas de las comunidades siguieran aprovechando sus terrenos para subsistencia, pero esto no les permitió obtener títulos de propiedad. Así, los indígenas que vivían en comunidades relativamente cohesivas en las montañas de las regiones de Sonsonate, Ahuachapán, Santa Ana y San Salvador tuvieron que soportar una invasión de personas de fuera y en el lapso de algunos años, grandes extensiones de tierra se vieron cubiertas por plantaciones de café (Chapin, 1991, pp. 9-10).

La privatización de la tierra provocó roces al interior de las comunidades y entre ellas, los problemas y conflictos fueron por intereses étnicos y de clase. Y es que las comunidades indígenas que habían sido agentes sustanciales en la edificación del Estado y que libraron un papel significativo en la economía, transitaron a ser definidas como obstáculos y trabas en el camino hacia la modernidad. Los dirigentes liberales promovieron una agenda cultural homogenizadora y el sistema escolar imponía el uso del castellano como única lengua; sumado a ello, la pérdida de las tierras comunales les vedó su base económica y paulatinamente fueron perdiendo poder en los gobiernos locales (Lindo-Fuentes, 2011, p. 45).

Esta serie de hechos y acontecimientos, dieron lugar a otra incursión en masa a las tierras de las comunidades indígenas. Los más afortunados pudieron convertirse en trabajadores contratados en las fincas que habían absorbido y acogido sus terrenos. A pesar de todo, aun cuando la mermada población indígena se refugió en sus comunidades remotas, la mayoría de los agricultores de subsistencia se convirtieron en campesinos desposeídos y sin tierra, que luego de esto pasaron a ser individuos desvinculados y desconocidos dentro de su propia sociedad. Muchas de estas personas no tenían derechos legales, ni vínculos culturales con sus comunidades, ni lealtad a ningún grupo en particular. De esta manera a medida que se desligaron del pasado, fueron perdiendo sus raíces indígenas y se convirtieron en campesinos aculturados (Chapin, 1991, p. 10). Sin embargo, esto no significó que la identidad indígena hubiera desaparecido; los pueblos originarios continuaron representándose como tales, pero, en ausencia de la afinidad orgánica que les proporcionaba las tierras comunales, requirieron y apelaron en su lugar a la religiosidad, y a las tradiciones y prácticas étnicas (Walter, 2015, p. 287).

## El "mito de origen" y el "indio idealizado"

Como se mencionó anteriormente, los gobernantes salvadoreños, elites políticas e intelectuales, se dieron a la tarea de formular una nación que estuviera acorde con las demás naciones civilizadas del concierto mundial. Sin duda los ideales liberales de éstos hicieron su trabajo en los discursos civilizatorios y de progreso, los cuales veían a los indígenas como gente atrasada a la que había que colocar en el "camino correcto". Homogenizar las diversidades étnicas de todos los pobladores de la incipiente nación y volverlos ciudadanos de un Estado-Nacional era la meta. Mediante la idea de "dejar de ser indígena", por ser "moderno", "educado", "escolarizado", "civilizado". La perspectiva principal era que para modernizarse y "avanzar" había que dejar de ser "indio" y pasar a ser mestizo.

Contradictoriamente buscaban héroes indígenas, pero en el pasado prehispánico, y asumían que los que elaboraron los grandes centros urbanos habían dejado su huella únicamente en los restos materiales, pero su conocimiento no continuaba con los habitantes indígenas de ese presente, de esta manera menospreciándolos e invisibilizándolos a ellos y su cultura. En este sentido, la ideología del mestizaje aceptaba e idealizaba al "indio" a nivel de discurso, pero en la práctica se lo integraba a las milicias y luego al ejército; también como mano de obra barata para las actividades del campo y la ciudad. Además, los indígenas fueron excluidos del proyecto de la formación de la nación, sin embargo, se les apropia su historia antigua a través de los rasgos arqueológicos prehispánicos.

Las comunidades nacionales están constituidas por creencias, las naciones existen cuando sus miembros se reconocen entre sí como compatriotas y creen compartir características relevantes. En general, todas las identidades nacionales son ficticias; estas posibilidades surgen directamente del hecho de que las naciones no son agregados de personas que se distinguen por sus rasgos físicos o culturales, sino comunidades cuya existencia misma depende del reconocimiento mutuo. La identidad nacional encarna una continuidad histórica. Las naciones se extienden hacia atrás en el pasado; en el transcurso de esa historia acontecen diversos sucesos significativos y desde el presente se identifica con el pueblo que actuó en aquellos momentos, reapropiándose de sus hazañas como si fueran suyas. Otro aspecto que distingue a la identidad nacional es que es una identidad activa, las naciones son comunidades que hacen cosas en común; toman decisiones, logran resultados y demás. Asimismo, esta identidad nacional conecta a un grupo de personas con un espacio geográfico particular; es este elemento territorial el que ha forjado la conexión entre naciones y Estados. Una identidad nacional requiere que su gente comparta, que tenga algo en común, un conjunto de características que en el pasado se referían con frecuencia como "carácter nacional" o una cultura pública común (Miller, 1997, pp. 38-40). Sin embargo, el carácter nacional no quiere decir que todos sus miembros exhiben en la misma medida, el conjunto de características que los hace pertenecer a la nación.



Desde San Juan Tepezontes.  
Max Vollberg. Década de 1910.

La nación se concibe y se imagina como una comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que puede existir en su interior, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo horizontal, dando lugar a que en sus miembros surja un sentimiento de fraternidad que estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas (Anderson, 2007, p. 25). La comunidad imaginada se construye y edifica desde las raíces culturales, la historia común, el periódico, el censo, el mapa, el museo, la memoria y el olvido entre otros elementos característicos de las sociedades modernas. Las tradiciones inventadas forman parte de esas comunidades imaginadas; dichas tradiciones están compuestas por un conjunto de prácticas regidas por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición (Hobsbawm, 2002, pp. 3-15), y que tiene una relación con el pasado. Con ello, es importante el uso de antiguos materiales que toda sociedad posee, para que estos puedan construir tradiciones inventadas a través de un lenguaje práctico y una comunicación simbólica para nuevos propósitos; muchas veces "...las tradiciones nuevas se pudieron injertar en las viejas -tradiciones-, a veces se pudieron concebir mediante el préstamo de los almacenes bien surtidos del ritual oficial, el simbolismo y la exhortación moral, la religión y la pompa principesca, el folclore y la francmasonería" (Hobsbawm, 2002, p. 12).

La religión cívica, inculcada entre la población por medio de diversos instrumentos, tales como: la educación primaria, el ceremonial cívico, la estatuaria heroica y el culto a los símbolos patrios, son fenómenos estrechamente vinculados con la invención de tradiciones, los cuales son fomentados por los dirigentes e ideólogos del Estado, para inculcar en los ciudadanos una idea de lealtad y obligación hacia el mismo (López Bernal, 2007, p. 20).

A diferencia de la perspectiva modernista, la perspectiva histórico-cultural da mucho peso a los mitos de origen y las leyendas fundacionales de los pueblos, dándole importancia a los grupos étnicos que habitan los territorios de las naciones; aunque ambas perspectivas son complementarias en ciertos aspectos. Esta corriente pone un fuerte énfasis en el núcleo étnico de un Estado nacional, ya que éste conforma el carácter y los límites fronterizos de la nación; para dicha línea teórica la mayoría de los Estados-nacionales son poliétnicos. Así, habla de una nación como un grupo humano que comparte un territorio histórico, con recuerdos y mitos colectivos, con derechos y deberes para todos. A la luz de ello, una nación en potencia debería de tener antecedentes étnicos de importancia, ya sean estos vagos o inventados, que construyan y edifiquen una mitología y un simbolismo coherente, como una condicionante para la supervivencia y la unidad nacional (Smith, 1997, pp. 25-28). De manera que la creación de una nación es un proceso continuo, renovado, con un constante regreso a las fuentes de la energía cultural nativa y, por ende, al pasado étnico popular. En este sentido, los nexos de origen, la creencia subjetiva de una comunidad, la cual sus miembros están relacionados entre sí por una herencia cultural común y una ascendencia genealógica común, remontan a una era arcaica del nacimiento de la comunidad y su grandeza heroica (Smith, 1990, pp. 1-2).

El mestizaje, como parte fundamental de la ideología nacionalista, permitió a los intelectuales de la década de 1920 desempeñar un papel importante en la formación de la nación, inventando y creando símbolos antiimperialistas, además de imágenes simbólicas de la nación mestiza que permitió la inclusión de grupos subalternos (campesinos, proletarios y pequeños comerciantes) (Gould, 2004, pp. 396-397), en detrimento de un racismo que eliminó las categorías étnicas invisibilizando a las comunidades indígenas.



Mercado de Cántaros de  
Zacatecoluca, La Paz.

La versión salvadoreña del mestizaje, al igual que la mexicana y la nicaragüense, valoraba mucho la contribución indígena a la idea de identidad nacional. Surge en la década de 1920 una intelligentsia nacionalista que pretendía encontrar una identidad salvadoreña en los orígenes indígenas de Cuscatlán. Como parte esencial del movimiento nacionalista se incorporó el folclor indígena y el estudio del nahuat (Gould, 2004, p. 398).

La búsqueda del "mito de origen" en las culturas prehispánicas se remonta, en el caso salvadoreño a 1856, cuando el escritor y político salvadoreño Ignacio Gómez Menéndez escribe en la *Gaceta del Gobierno del Salvador*, el artículo titulado, *Centro América antes de la Conquista*, en donde se lamenta por el poco interés de los hispanoamericanos respecto a su pasado y del que habría que aprender de los extranjeros sobre la manera en que ellos se interesan por éste. El artículo de Gómez, llega a las manos del Abate francés Basseur de Bourbourg, éste decide contestar a dicha inquietud, con una epístola en la cual menciona el papel que jugó el rey de Cuscatlán al cual denominó Atonal en la batalla de la conquista en contra de Pedro Alvarado. En 1859, en el cuarto tomo de la *Historia de las naciones civilizadas de México y de la América Central*, que escribe Bourbourg, modifica la versión de la conquista de Cuscatlán, cambiando el nombre de Atonal a Atlacatl; el nombre de Atlacatl surgió de un error de la de la traducción del Memorial de Tecpán Atitlán, en el que aparecía el nombre en cachiquel de Escuintla: Panatacat y del cual Bourbourg confundió los términos. En ese momento sin pensarlo Basseur de Bourbourg, estaba dándole nacimiento al mito de Atlacatl, el cual en los años posteriores muchos de los intelectuales lo tomarían como el héroe de Cuscatlán, el ancestro valiente, rebelde y guerrero de los salvadoreños (Escalante Arce, 1989, p. 209).

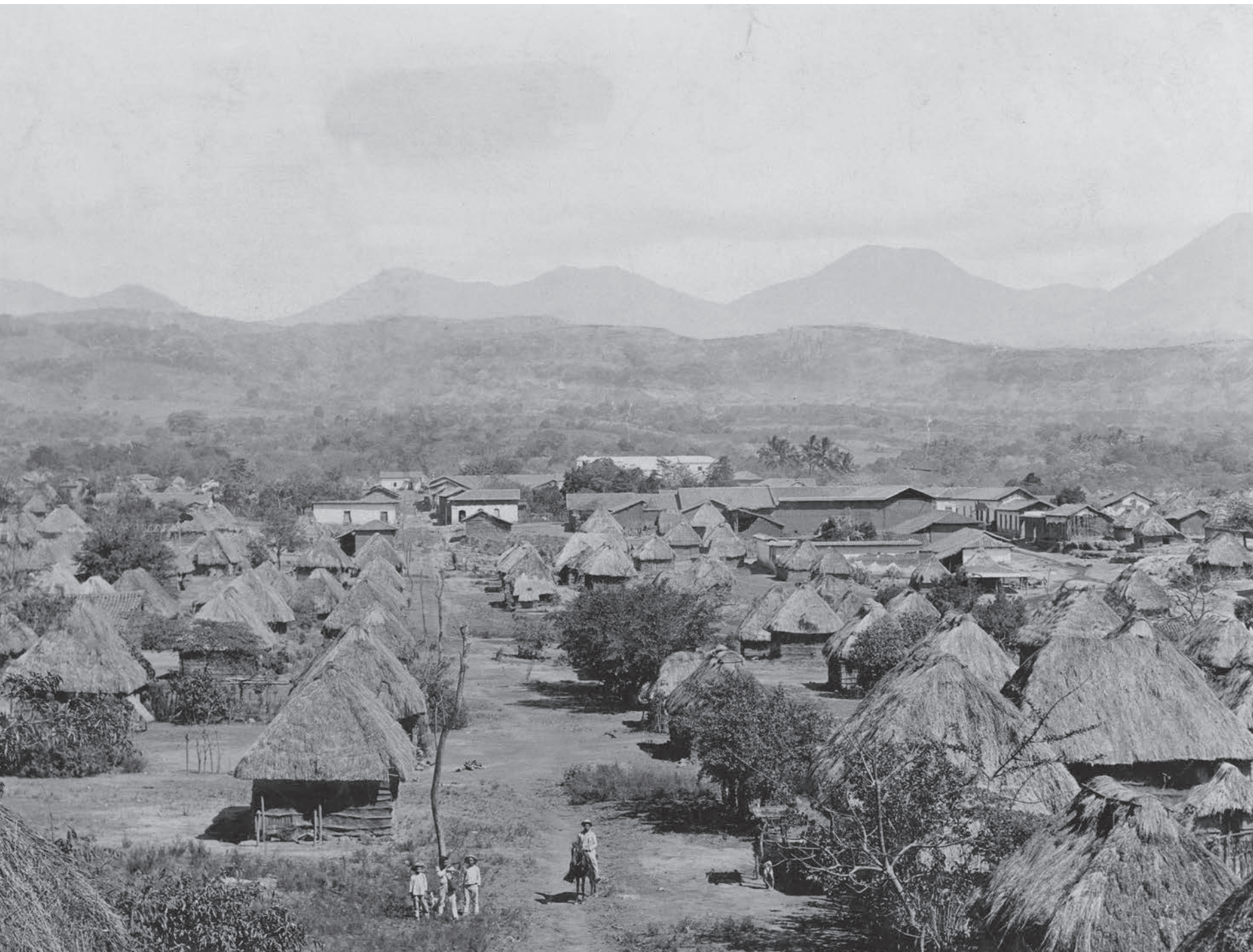
Luego de 1920, el Estado junto a la prensa y los intelectuales, cuando "...se produjo el mayor intento oficial salvadoreño de apropiarse del pasado prehispánico y representar, entre los símbolos de la nación al indígena" (Soto Quirós y Díaz Arias, 2007, p. 105). Y es que, en la década de 1920, los esfuerzos por construir una identidad nacional fueron importantes, con la reelaboración de la imagen de Atlacatl, este fue motivo de inspiración para diferentes manifestaciones artísticas. Uno de los ejemplos más relevantes es la obra del escultor Valentín Estrada, quien trató de plasmar en bronce la figura del "Cacique Atlacatl", estatua que llegó a El Salvador desde España, y que según Estrada: "la idea de hacer la escultura del indio Atlacatl [...] Era la expresión de un indio americano, que desea volver a su patria y a su tierra; y es así que lo pongo en actitud de vigilia". De igual manera se puede mencionar también el medallón de bronce elaborado por Joaquín Aguilar Guzmán, que representa una efigie de Atlacatl, y que se colocó en el tímpano del portón oriental (fachada principal) del edificio del Palacio Nacional (López Bernal, 2007, pp. 163-164).

Fue tan fuerte el culto a Atlacatl, desde los intelectuales y desde el Estado, además del creciente indigenismo que, en 1927, Jean Genet anunciaba una noticia en el periódico *Le Temps* de 1925 en París, suscrita por Louis Guilaine, en la que El Salvador quería cambiar su nombre por el de República de Cuscatlán y San Salvador por el de Atlacatl (Escalante Arce, 1989, p. 209).

Cómo sucedió en el caso salvadoreño en la década de 1920, con la reivindicación del mito de Atlacatl, el héroe indígena que aparentemente habría luchado en contra de los conquistadores españoles del siglo XVI; este personaje no fue más que un invento de los intelectuales de finales del siglo XIX y que reprodujeron los de principios del siglo XX. Dicho "mito de origen" se utilizó por una parte para llamar a la unidad y cohesión de la nación a partir de un héroe mítico, valiente y rebelde. Sin embargo, no escapa a las contradicciones de los constructores de la nación, ya que los pueblos indígenas seguían marginados y se les veía como un atraso para el proyecto de progreso y civilizatorio del Estado nacional.



Escultura de Atlacatl  
Valentín Estrada, 1921.



Nahuizalco, 1897-1899.  
Carl Vilhelm Hartman.  
Museo de la Parabra y la Imagen.

*"Nosotros los verdaderos indios, ilos indios reyes! Los puros... nosotros sabemos lo que no saben los blancos. Esperamos nuestra hora. Somos los dueños de las montañas, los valles, los cafetales, las casas- todo lo que se puede ver"* Indígena Nahuizalqueño (Lauria-Santiago y Gould, 2018, p. 143).

*"Mientras la oscuridad del día, se volvía oscuridad de la noche, el sonar de las caracolas hacía eco por todo lo largo y ancho de los valles montañosos"* Gould y Lauria-Santiago, 2008, p. 229).

### La insurrección y posterior matanza de 1932: causas y consecuencias

A finales de la década de 1920, ocurre un trágico desenlace para el comercio a nivel mundial con el desplome de la economía global, por supuesto esto afectó a las naciones centroamericanas y se agravó aún más con la caída de los precios internacionales del café. El Salvador no fue la excepción, esto llevó al gobierno en turno y al poder económico a tomar medidas drásticas para abatir dicha debacle. Como era de esperarse esto llegó directamente a las fincas cafetaleras, a los trabajadores del campo, y así, la situación política-económica y social de El Salvador se volvió sumamente difícil. Con ello, aunado a la incapacidad mostrada por los gobernantes para resolver las demandas de la población, seguido de un golpe de Estado al gobierno del Arturo Araujo en 1931. Posteriormente con la insurrección en el occidente de El Salvador, que muchos llaman un conflicto étnico indígena-ladino (Ching, López Bernal y Tilley, 2007; Gould y Lauria-Santiago, 2008, Lara-Martínez, 2009; Lindo-Fuentes, Ching y Lara-Martínez, 2010), por haberse originado principalmente en comunidades en donde se tenían problemas entre las comunidades indígenas y ladinas, respecto a la posesión de tierras y conflictos por el poder local entre otros desacuerdos.

Al comienzo de la década de 1930, aunque no hubo una prohibición explícita y la existencia de evidencias documentales de semejante orden o política, (Ching y Tilley, 2007, p. 102) el uso del vestido y la lengua ya no conformaban signos o marcadores identitarios básicos para un sector importante de la población indígena de El Salvador (Alvarenga, 2004, p. 365). El Censo de 1930 estimó a la población indígena de El Salvador en un 5.6%, (Dirección General de Estadística y Censo, 1931) aunque Barón Castro afirma que la verdadera cifra era más cercana a un 20% (Barón Castro, 2002, p. 448). Este Censo de Población marcó el comienzo del silencio oficial en El Salvador sobre el tema de raza o etnia (Ching y Tilley, 2007, p. 102); luego no volvería a realizarse un censo con la inclusión de la categoría etnia en la historia del país durante todo el siglo XX.



Mujeres en el mercado de Nahuizalco.  
Museo de la Parabra y la Imagen.



## Población de El Salvador por Departamento, desagregada por sexo y raza. Censo de 1930.

(Dirección General de Estadística y Censo, 1931).

DEPARTAMENTO	HOMBRES	MUJERES	MESTIZOS	INDIOS	OTROS <sup>2</sup>	TOTALES
Santa Ana	77,875	76,618	144,996	4,051	5,446	154,493
Ahuachapán	39,730	39,303	58,275	20,572	186	79,033
Sonsonate	50,030	50,187	60,169	34,764	5,284	100,217
La Libertad	60,916	57,444	105,667	8,749	3,944	118,360
San Salvador	92,861	98,264	177,463	11,334	2,328	191,125
Chalatenango	41,694	41,522	83,169	15	32	83,216
Cuscatlán	41,088	42,275	83,288	21	54	83,363
La Paz	43,467	42,165	85,568	3	61	85,632
San Vicente	38,323	39,401	77,668	--	56	77,724
Cabañas	29,452	29,269	59,041	12	28	59,081
San Miguel	63,530	63,052	122,893	7	3,682	126,582
Usulután	62,451	62,855	120,065	5	5,236	125,306
Morazán	37,871	37,790	75,641	6	14	75,661
La Unión	37,492	37,076	69,927	34	4,607	74,568
<b>TOTALES</b>	<b>716,780</b>	<b>717,581</b>	<b>1,323,830</b>	<b>79,573</b>	<b>30,958</b>	<b>1,434,361</b>

<sup>2</sup> Otros se refieren a "Blancos, amarillos y negros."

Las causas de la rebelión de 1932 pueden explicarse en orígenes de corto y largo plazo. Las de largo plazo se resumen en el binomio indígenas-café, pues como se explicó, las tierras altas del occidente de El Salvador fueron el centro de la economía cafetalera, siendo este fruto el más importante de la época. Hacia 1920, muchos campesinos del occidente de El Salvador no poseían suficiente tierra para subsistir y un sinnúmero de ellos se convirtieron en dependientes a tiempo completo de los jornales en las plantaciones de café. Antes de la Gran Depresión económica de 1929, el café contabilizó el 90% de las ganancias como producto de exportación. Destacando que la gran mayoría de indígenas del occidente de El Salvador residía en las zonas en donde se encontraban las plantaciones y que anteriormente habían pertenecido a las comunidades indígenas, bajo la forma de la tenencia comunal de la tierra. Como se ha mencionado, fueron perdiendo en el decenio de 1880, a partir de los decretos gubernamentales que transformaron la posesión y propiedad de la tierra. En su conjunto, las municipalidades que fueron atacadas durante la rebelión poseían una población mayoritariamente indígena, tales como Nahuizalco, Izalco, Juayúa y Tacuba. Es sabido que muchos de los alzados eran indígenas, aunque también hubo participación de muchos campesinos ladinos. Un gran número de las propiedades aptas para el cultivo del café pasaron a ser propiedad de ladinos especuladores y finqueros capitalistas (Ching, 2011, 67-68).



Plaza e iglesia de Juayúa, Sonsonate.

Como se mencionó anteriormente la situación financiera era muy lamentable, a finales de 1929 los precios del café se derrumbaron muy rápidamente gracias a la depresión económica mundial. Muchos cafetaleros calcularon que los precios no eran suficientes para cubrir los gastos de recolección de la cosecha, y dejaron que el fruto del café se perdiera. En este contexto de una de las peores crisis económicas se llevaron a cabo las elecciones presidenciales de 1931 (Lindo-Fuentes, 2015, p.225). En dichas elecciones ganó la presidencia el ingeniero Arturo Araujo y su compañero de fórmula para vicepresidente el general Maximiliano Hernández Martínez. El Salvador se encontraba con las comercializaciones de café paralizadas y sus valores se ubicaban en sus mínimos históricos. Con una disminución del valor de las propiedades y la amenaza del embargo, los agricultores, en especial los cafetaleros, exigían la mediación del gobierno. En cuestión de meses, el gobierno de Arturo Araujo fracasó ante la crisis, provocando que el 3 de diciembre de 1931, se produjera el primer golpe de Estado que tuvo éxito en el siglo XX (Turcios, 2015, p. 84). Un grupo de oficiales militares bajo el mando del General Maximiliano Hernández Martínez, depuso al endeble gobierno de Araujo. El país estaba fuertemente endeudado y empobrecido, y además de ello enfrentaba una crisis económica y social de gran envergadura. (Lindo-Fuentes, 2015, p.226).

Una de las causas a corto plazo se debía a que entre 1930 y 1931, la población rural del occidente salvadoreño se encontraba en una situación económica de crisis aguda, y comenzaron a movilizarse como respuesta a ello. De tal cuenta, a finales de 1931 el occidente se hallaba en un estado de gran agitación, con huelgas regulares detonando en las plantaciones de café, y muchos planes circulaban en secreto para lanzar una rebelión (Ching, 2011, p. 68).

Las elecciones por el control de los gobiernos locales de enero de 1932 habían sido especialmente reñidas en el occidente del país, retando a las agrupaciones indígenas con aquellas lideradas por ladinos. El recientemente formado Partido Comunista Salvadoreño PCS (1930) y su organización hermana, el Socorro Rojo Internacional SRI, comenzaron a hacerse presentes en las zonas rurales remitiendo a sus activistas desde la capital para transferir un mensaje de cambios revolucionarios, lo que alertó y previno de cierta manera a los terratenientes y a las autoridades locales y nacionales. El ímpetu de la pugna se agudizó cuando empezaron a concebir los efectos de la crisis general de la economía. En las ciudades, los sueldos de los empedados públicos dejaron de entregarse a tiempo y muchos tuvieron que reducir su consumo y endeudarse con agiotistas, especuladores, acaparadores y tenderos. Asimismo se contrajeron las actividades artesanales, los servicios y el comercio (Walter, 2015, p. 293).

Durante la noche del 22 y el amanecer del 23 de enero de 1932, entre 5,000 y 7,000 insurgentes atacaron los cuarteles militares en las cabeceras departamentales de Ahuachapán y La Libertad, y tomaron el control de varios municipios en el occidente y centro de El Salvador (Gould y Lauría-Santiago, 2008, p. 229). Miles de campesinos en rebelión se levantaron y acometieron aproximadamente a una docena de municipalidades, asesinando entre 50 y 100 personas y dañando muchas propiedades. La rebelión se centró geográficamente en seis regiones: Tacuba, Ahuachapán, Juayúa/Salcoatitán/Nahuizalco, Sonsonate/Sonzacate, Izalco y Colón. Aunque hubo otros ataques dispersos, los sitios de actividad principal fueron estos. El patrón de ataque consistió en reunir decenas o cientos de campesinos en las afueras de los pueblos y tomar rápidamente los puestos militares y las oficinas del telégrafo, para evitar una comunicación con los puestos militares de las cabeceras departamentales. Los rebeldes estaban pobremente armados, pero gozaron de la ventaja del factor sorpresa y de número de individuos, por lo que inicialmente poseyeron algunos éxitos. Finalmente, la rebelión fue apabullada en aproximadamente 24 horas, entre el 24 y 25 de enero. Las tropas de Sonsonate recuperaron Izalco y Nahuizalco, y luego consiguieron controlar Salcoatitán y Juayúa. Un grupo expedicionario desde Ahuachapán llegó a Tacuba y se llevaron a todos los rebeldes para ahí; así para la tarde del 25 de enero, todos los pueblos estaban en control del gobierno salvadoreño (Ching, 2011, 63-66).

Esto se concibe como resultado de la enorme diferencia en el poder de fuego de cada bando, los insurrectos no tenían sino machetes, piedras, hondillas y escasísimas, y viejas armas de fuego; mientras que los soldados del ejército salvadoreño tenían fusiles de guerra y en el caso de los cuarteles ametralladoras (Walter, 2015, p. 295). Las unidades militares se dispersaron por el campo matando campesinos sin distinción. Una de las tácticas militares al llegar a un pueblo, era llamar a la plaza central a todos los hombres adultos para poder recibir un salvoconducto y con ello evitar ser confundido con los rebeldes. Mientras eran aglutinados, todos los hombres eran ametrallados en masa. Asimismo, grupos paramilitares de los pueblos locales que fueron reunidos, recorrieron el campo buscando a cualquier que merecía morir en una cacería humana (Ching, 2011, 63-66). En vista de que las ejecuciones se dieron de manera dispersa e indistinta, no hay forma alguna de saber cuántas personas fueron asesinadas (Walter, 2015, p. 295).

Los eventos de 1932 tuvieron una onda y perdurable huella en El Salvador, estos hechos crearon un precedente en el uso de la violencia para reprimir a las masas que se movilizaban en el campo, algo que se repitió a menudo en las sucesivas décadas, y es que los terratenientes creían ser los depositarios de la justicia, el capital y el poder, y reducían a los campesinos como rebeldes, bárbaros e ingratos por cuestionar y reñir el sistema. (Ching, 2011, p. 69). La matanza dejó una huella indisoluble en la población del occidente de El Salvador y ha forjado una diversidad de narrativas sobre sus antecedentes y sus secuelas, entre ellas el rol del Partido Comunista Salvadoreño y la supuesta eliminación y desaparición de lo indígena como producto del trauma colectivo. Y es que la versión popular de las consecuencias de la represión es que los indígenas abandonaron casi de inmediato todas manifestaciones y prácticas ancestrales, como su lengua, su vestido, sus costumbres comunales y su cosmovisión. Este planteamiento se encuentra reñido con la lógica y la realidad: *"no es posible que un grupo social se deshaga de su identidad en cuestión de meses [y no] existe evidencia de que el régimen [de Hernández Martínez] lo hubiera dispuesto"* (Walter, 2015, pp. 297-298). Luego de los acontecimientos de enero y febrero de 1932, inició un nuevo régimen político que obligó a redefinir el Estado-Nación que se venía construyendo.



Fusilamiento de Francisco Sánchez, 1932.  
Juayúa, Sonsonate.  
Museo de la Palabra y la Imagen.

Ranchos de Izalco, Sonsonate.





Mujeres llenando cántaros en pozo de San Salvador.

# III

## III Reconfigurando el tema indígena (1932 - 1992)

### Los indígenas y las contradicciones del martinato?

Las identidades indígenas en El Salvador, ya desde inicios del siglo XX, fueron experimentado un proceso de negación e invisibilización. Estas poblaciones indígenas no fueron tomadas en cuenta en los proyectos nacionales por parte del Estado salvadoreño y sus gobernantes. La pérdida paulatina de sus rasgos culturales más distintivos como la indumentaria tradicional y su lengua, fueron argumentos suficientes para invisibilizar y reafirmar el mestizaje de los pueblos indígenas. Por su parte los acontecimientos de 1932, de alguna manera reforzaron la estigmatización de los indígenas como portadores del indio-comunista.

Después de 1932, se creyó que la matanza había sido "el tiro de gracia", que puso fin a las comunidades indígenas; sin embargo, la cultura indígena se mostró resistente. Las tasas de natalidad de los registros civiles se mantuvieron estables y en algunas áreas hasta aumentaron. Asimismo, las estructuras de las cofradías y comunidades, bases de la identidad indígena también sobrevivieron (Ching y Tilley, 2007, p. 135). Tras los hechos de 1932, la perspectiva dominante de la sociedad como étnicamente homogénea impidió que las culturas indígenas se pensarán a sí mismas, sin la referencia a los símbolos étnicos como el vestido y el lenguaje (Gould, 2004, p. 397). En seguida de 1932, la sociedad salvadoreña se saturó de consignas anti-comunistas que incidieron en la comunidad indígena, resultado de ello el término "indio" pasó a ser sinónimo de comunista. En este sentido, el hecho de hablar de mejoras en las condiciones para los indígenas o llevar a cabo una promoción de su bienestar se volvió en un acto de desconfianza (Marroquín, 1975, p. 751).

Ya desde los inicios del decenio de 1930, ser "indio" en El Salvador era tan peligroso que gradualmente los indígenas salvadoreños se fueron desmarcando de su identidad étnica (Chasteen, 2001. Tomado de Erick Ching y Virginia Tilley, 2007). Hacia 1932, el generalizado descontento de los indígenas y campesinos se relacionó con el fantasma del comunismo internacional, esto a su vez, generó que todos aquellos que poseían fuertes rasgos indígenas fueran culpables y por ende considerados como "comunistas" (Anderson, 2001, 247; Lara Martínez, 2009). La invisibilización de los indígenas salvadoreños a través de los discursos de categorías "de clase" y no como una categoría étnica, visualizados desde la izquierda y la derecha respecto a los hechos ocurridos en 1932, tuvo un fuerte componente para que en El Salvador se creyera que es "el país más mestizo de Latinoamérica" (Barón Castro, 1956. Tomado de Erick Ching y Virginia Tilley, 2007). Ching, afirma que el PCS (Partido Comunista Salvadoreño) optó en el occidente salvadoreño por "...abortar el tema de la etnia y se inclinó por ignorar la heterogeneidad étnica a favor de la homogeneidad de clase" (Ching, 2007: 61). Así, unos vieron a la población indígena como parte del proletariado y los otros como campesinos-comunistas, invisibilizando de una vez por todas su etnicidad. Para Gould, la represión de 1932, "...más que la culminación de un discurso estrictamente racista, fue un momento [un grado, un escaño más] dentro del proceso más amplio del mestizaje" (Gould, 2004, p. 425).

Durante la década de 1930, la etnografía se folclorizó, pues se negó rotundamente encuadrar las creaciones culturales indígenas en un contexto político y social. Según Lara-Martínez, el que se practiquen investigaciones sistemáticas y metódicas de los pueblos y culturas indígenas de El Salvador, solamente les "...interesa el despliegue museográfico de los objetos indios del pretérito para un público urbano selecto" (Lara Martínez, 2009, p. 99). Estos mismos intelectuales e investigadores que reclaman una unidad científica desde la etnografía, la historia y la arqueología, declaran que hay un tema tabú: "...la existencia de lo indígena, la diversidad étnica de lo salvadoreño" (Lara Martínez, 2009, p. 99).

Uno de los hechos más contradictorios de las políticas en el decenio de 1930, fue que luego de la represión de la cual fueron objeto los pueblos indígenas, tras el levantamiento de 1932, una vez se concluyó con las operaciones militares el gobierno restableció las antiguas formas de interacción con las comunidades indígenas. Además, se interesó en la protección de los sobrevivientes de la masacre (Alvarenga, 2004, pp. 375-376). En este sentido, el gobierno de Maximiliano Hernández Martínez, pretendía constituir una política que regía las relaciones con los grupos subalternos, buscaba cimentar su hegemonía en la justicia; ofreciendo a los grupos subalternos la intervención del Estado y su protección cuando los poderosos transgredieran los límites de la legitimidad (Urbina, 2007: 43). En este caso, se ofreció un amparo cuando los ladinos, los militares o cualquier otro grupo o persona se quisieran sobrepasar con los indígenas. El indigenismo de negación, como lo denomina Alejandro Dagoberto Marroquín (Marroquín, 1975, p. 767), es aquella política cultural-indigenista que implementa el régimen de Martínez a mediados de la década de 1930, en la que se quiere presentar al mundo un Estado salvadoreño preocupado por la causa indigenista, una política de exportación.

Para entender la visión de los intelectuales y políticos salvadoreños y de la región centroamericana, respecto a cómo se miraba al "indio", se publica en la *Revista del Departamento de Historia*, en el ejemplar de junio de 1930 el artículo titulado: "El indio en Centro América. Breves apuntes sobre el indígena de Guatemala y El Salvador", elaborado por Lilly de Jongh Osborne de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, según ella: "El indio de Centro América de hoy día, es muy diferente al que edificó y vivió en las grandes ciudades, cuyas ruinas aún se encuentran en [...] Guatemala y El Salvador" (Revista del Departamento de Historia, 1930, p. 61). Para ella la raza maya que llevó a cabo tan grandiosa civilización está acabada; debido a varias guerras, la mezcla con otras razas que fueron formando una raza completamente diferente y así sus descendientes quedaron muy lejos de ser capaces de crear una civilización. Asimismo afirma que, los descendientes de estos, los indígenas de Guatemala y El Salvador, apenas recuerdan a sus antepasados, por lo tanto su redención, "...vendrá con la educación sobre bases inteligentes y adecuadas; para mejor desenvolver lo que encierra el alma indígena, que es capaz de mucho, si se realiza la obra generadora conforme inteligente estudio de esta raza, tan diferente de la ladina, que hoy es la que empuña el cetro de la supremacía en estas tierras" (Revista del Departamento de Historia, 1930, p. 62).

Ya desde la década anterior en el discurso literario aparecía esa impronta del indígena del pasado, idealizado y agregado al "mito de origen". Es así que, Miguel Ángel Espino publicó *Mitología de Cuzcatlán*, en donde manifestaba ya su preocupación por el problema de la identidad de los pueblos hispanoamericanos. Espino vio que sólo faltaba un maestro que proclamara la iniciativa de la americanización de la enseñanza, para utilizar en lo posible las cosas nacionales, puesto que observaba



Mujer de Panchimalco. Óleo sobre tela.  
José Mejía Vides. Colección Nacional.

en el país una "literatura popular" o literatura de cantón, la que permanecía en los recónditos rurales, en las gargantas de los montes que habían avejentado en su fisonomía indígena y así, romper esa falsedad de inferioridad. En este orden, desde la literatura, Miguel Ángel Espino buscaba indagar y llegar a conocer en su propuesta literaria, *Mitología de Cuzcatlán*, los orígenes de "lo salvadoreño", ya que para él, los escritores y los poetas eran historiadores que sabían que la literatura de un pueblo era la historia de ese pueblo. Con ello, las costumbres, la cultura, y las ideas en general, se plasmaban en ella. La literatura de costumbres tendría un valor histórico porque luego, daría a conocer "el alma actual" en los años venideros. Para Espino, las mitologías eran las religiones muertas; en ellas se traducían la literatura, la astronomía, la moral y algo del ingenio de la raza. No eran un simple conjunto de fábulas surgidas al entusiasmo imaginativo de los antepasados, en las que varios de sus héroes habían vivido entre los hombres y los guerreros, y los sacerdotes eran divinizados. En esta obra literaria, los dioses eran representados con alegorías de fenómenos naturales, símbolos de las causas que regían el cielo y la tierra, el aire y el agua (Borja, 2014, p. 205-204).



Artesana con telar de cintura.

Los discursos desde el Estado, también venían desde los intelectuales orgánicos que junto con las elites políticas y económicas, construyeron la idea de la nación homogénea, en donde se reivindica la mitología y el folklore indígena. Así es posible citar las revistas desde los ministerios públicos como, *Antropología, Arqueología y Lingüística* y la revista del *Departamento de Historia*, en donde se abordaban temáticas respecto a los antiguos pobladores prehispánicos de El Salvador y sus vestigios. En ese momento el indígena solamente existía como elemento arqueológico y en el "mito de origen", tal es el caso de Atlacatl, y en las tradiciones, muchas veces inventadas, como los bailes, danzas y la música "tradicional", por ejemplo la obra de María Mendoza de Baratta en *Cuzcatlán Típico*.

Hacia 1933, María de Mendoza de Baratta aseveraba a los cronistas de *La Prensa* que las artes y artesanías indígenas debían ser consideradas como el arte popular de la raza y, por tanto, había que recuperarlas a fin de forjar una verdadera cultura nacional desde tres aspectos fundamentales: la industria, la literatura y la música (Mejía Brugos, 2015, p. 173). En este sentido, Dary es de la idea que, "...además de las narrativas históricas, el proyecto de nación se apoya en monumentos, en elevar a la categoría de nacional determinados lugares, fechas, personajes, y en convertirlos en elementos claves para la población y para la memoria colectiva" (Dary, 2010, p. 4).

No solamente se trataba de documentos generados desde el Estado, sino también desde otras entidades, así desde la Academia Salvadoreña de Historia, fundada en 1922, su secretario Juan Ramón Uriarte (Academia Salvadoreña de la Historia, 1999), se redimió como un fiel partidario del mito de Atlacatl y de su promulgación. Así, Uriarte en 1932, publicó en la revista *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, de la cual era socio correspondiente, el artículo, "El Héroe Nacional. Ante la Estatua de Atlacatl". Acá abordó al personaje como la génesis del alma nacional salvadoreña; en dicho apartado trató, según sus palabras de "...esbozar una interpretación geoespiritual de aquel reino indígena, como génesis de la salvadoreñidad, que no es más que la fuerza propulsora del alma popular en la forja e integridad de la nacionalidad salvadoreña" (Uriarte, 1932, p. 425). Concluyó diciendo que era pertinencia de la *Escuela* hacer que la niñez y juventud conociera al héroe Atlacatl, como el alma salvadoreña. Interesante y a la vez contradictorio, aunque se refiere al "indio del pasado", que este artículo se publicó en 1932, después de los hechos violentos acaecidos en el centro y occidente de El Salvador en contra de la población indígena.

Hacia 1935, el gobierno salvadoreño -de Maximiliano Hernández Martínez (1931-1944)-, emprende, dentro de su política cultural, una serie de acciones concertadas por el indigenismo, que van encaminadas a combinar las artes, la antropología aplicada y la política. Asimismo, la escuela rural y el arte indigenista, se enfocan en "...culturizar y educar el alma del pueblo en su verdadera vocación de ser salvadoreños" (Lara Martínez 2010a, p. 145). El interés estatal por la plástica indigenista se reintegra en ofrecimientos de desarrollo etno-turístico, como modelo de antropología aplicada. En este sentido Lara-Martínez, señala que: "...lo indígena sólo tiene cabida como espécimen arqueológico pretérito y folclórico, primero o luego como réplica de proyectos políticos innovadores en curso." (Lara Martínez, 2010, p. 2).

Es así que, desde 1935 el gobierno salvadoreño efectuó una política de promoción de las artes y del turismo en lugar de un indigenismo pleno, sustituyó la antropología por la pintura y el turismo, convirtió cualquier acción indigenista en folclórica y típica (Lara Martínez, 2005, pp. 100-120). Según Rafael Lara-Martínez, el turismo y el regionalismo, fueron los dos pilares centrales de la política del gobierno de la década de 1930.



Primera Reforma Agraria de El Salvador. Óleo sobre tela.  
Pedro Ángel Espinoza. Colección Nacional.

Lo indígena se remitía al pasado, a lo arqueológico; el indígena ofrecía su carácter típico y folclórico para que lo contemplara el pintor ciudadano y posteriormente el turista extranjero (Lara-Martínez, 2005, p. 118). La estética indígena y/o prehispánica entró a representarse en las expresiones artísticas salvadoreñas, luego del fortalecimiento de la nación y de la fijación de la "identidad nacional salvadoreña", y con mayor fuerza a partir de la década de 1920. Así, la obra de Miguel Ortiz Villacorta (1887-1963), que con sus conocimientos adquiridos en México logró plasmar, el paisaje rural nacional, la importancia del indígena prehispánico y actual (MARTE, 2007, p. 24). De valor es el aporte de Augusto Baratta con la investigación de la arquitectura prehispánica, llevada a cabo en el sitio arqueológico Cihuatán a finales del decenio de 1920, y de la que propondría una arquitectura moderna con elementos estéticos prehispánicos, de las cuales algunas edificaciones se pueden apreciar aún en San Salvador. Otra evocación importante es la de Salvador Salazar Arrué, *Salarrué*, como fue el ejercicio de profesor de mitología y arte decorativo indígena de la Escuela de Bellas Artes, desde 1929 (MARTE, 2007, p. 29). Donde no escapó a incluir en todas las formas de expresión artística que produjo, los elementos tanto prehispánicos como los de la población indígena salvadoreña. De importancia es la representación que hace el artista plástico Pedro Ángel Espinoza, luego de los hechos de 1932, pues muestra en su obra paisajes nacionales de carácter social y rural, exponiendo a campesinos e indígenas como retratos de su etnicidad y protagonistas de su historia, muestra de ello es la obra "Primera reforma agraria de El Salvador" de 1935 (Erquicia, 2012, p. 73).

En este contexto en mayo de 1935, un Decreto Legislativo dispone que cada 3 de agosto se celebre en todos los planteles de enseñanza de la República como el "Día de la Bandera de la Raza" y se declara fiesta nacional; como adhesión fraternal al ideal americano de la Unión Hispanoamericana (Diario Oficial, 1935, p. 1145). Cuando se habla de raza, es una idea de raza hispanoamericana homogénea, que deja a un lado las diferentes etnicidades de El Salvador y del continente. Otro de los marcadores de la conciencia de identidad nacional homogénea es la instauración, en 1942, de la cédula de vecindad para los ciudadanos mayores de 18 años, documento de identificación que todos los salvadoreños debían tener; éste se convirtió en un requisito

que el *martinato* estableció como una "convivencia estatal" entre los ciudadanos (Urbina, 2007, p. 48). El Salvador fue uno de los primeros países del continente americano en ratificar el Convenio del Instituto Indigenista Interamericano en 1942 (Lara Martínez, 2005, p. 100) y se dictó la ley de un Instituto filial, pero no se hizo ninguna política indigenista positiva. No se concretó en realidad la ley que creó el Instituto Indigenista Salvadoreño; asimismo durante este período las comunidades indígenas desaparecen de las estadísticas oficiales y no se lleva a cabo ninguna política de promoción social dirigida especialmente a ellos (Marroquín, 1975, p. 767).

Según la revista del Ministerio de Instrucción Pública de 1942, el folklore estaba intrínsecamente ligado a la noción de pueblo, entendido como una comunidad nacional ligada a un mismo territorio e historia. Pueblo era un conjunto de personas que compartía un mismo origen genético-racial, pero que además se hallaba relacionado por la religión. A partir del ámbito cultural, creía que toda creación de ese pueblo simbolizaba su alma colectiva. En decisiva, el folklore estaba compuesto por tradiciones, leyendas, trajes típicos, técnicas en las edificaciones y todo lo que formara una creación original (Mejía Burgos, 2015, p. 180).

Una cadena de acontecimientos en 1944 provocó la caída del que habría sido régimen de Maximiliano Martínez Hernández y un ambiente de apertura política comenzó en El Salvador (Rojas, 1993, pp. 102-103). Llevándose a cabo la huelga de los "brazos caídos", una iniciativa de los estudiantes universitarios y que se conformó por maestros, empleados públicos, obreros, comerciantes, transportistas, jueces de paz, abogados, farmacéuticos y diversos sectores que obligaron al régimen a renunciar (MINED, 2009, p. 145). No obstante, los gobiernos que sucedieron a Martínez, continuaron con las mismas políticas de negación del indigenismo, como afirma Marroquín: "...los problemas que sufre el indio sin una intervención adecuada del Estado, tienden a agravarse y a poner a los pueblos campesinos en una situación tensional y conflictiva que puede suscitar estallidos de violencia." (Marroquín, 1975, p. 167). La proclama del 25 de diciembre de 1948, establecía las intenciones de instituir en "...El Salvador un sistema democrático de gobierno y darle sustento social y político mediante reformas institucionales y medidas destinadas a elevar el nivel de vida de los salvadoreños." (Rojas, 1993, pp. 104-105).

Mientras duró el *martinato* (1931-1944), se investigó el legado "ancestral" indígena, asimismo el arte que se desarrollaba en ese momento. La revista del Ministerio de Instrucción Pública confirmó que la música contenía la fuerza creativa, la que provocaba la unión de la raza. Todo este proceso fue apoyado y legitimado por artistas e intelectuales consonantes al régimen, por ello, lo que identificó este proyecto de nación con base en el arte es que el Ejecutivo junto a instituciones y elites intelectuales convinieron para desarrollar sus actividades de forma armónica, lo que brindó viabilidad al proyecto del General (Mejía Burgos, 2015, p. 180).

Muy a pesar de la "Revolución de 1948", los gobernantes salvadoreños y las elites intelectuales que continuaron presidiendo los gobiernos, se volcaron por una política cultural indigenista, una política que mostraba al indígena como objeto representado en la estética, en la literatura, en lo folclórico, en el turismo y no como los conciudadanos con los que había que convivir cotidianamente y respetar, y que formaban parte de la diversidad étnica del país.



Representación del baile de Moros y Cristianos.  
Panchimalco, San Salvador.



## “Todos mestizos, hombres y mujeres” 1950-1992

Como se ha mencionado durante toda la primera mitad del siglo XX, el proyecto nacional era el de homogenizar las diversidades étnicas de todos los pobladores de la incipiente nación y volverlos ciudadanos de un Estado-Nacional. Mediante la idea de “dejar de ser indígena”, por ser “moderno”, “educado”, “escolarizado”, “civilizado”; pues el indígena no significaba nada de ello, según el imaginario de mestizaje y progreso desarrollado por los liberales y que es difundido al resto de la sociedad salvadoreña. La visión fundamental era que para modernizarse y “avanzar” hay que dejar de ser indio, y pasar a ser mestizo.

Las identidades indígenas de El Salvador han experimentado, a partir de la segunda mitad del siglo XX, un proceso de negación e invisibilización. Estas poblaciones indígenas no fueron tomadas en cuenta en los proyectos nacionales, por parte del Estado salvadoreño y sus intelectuales. En las comunidades indígenas, la pérdida paulatina de sus rasgos culturales más distintivos como la indumentaria tradicional y su lengua, fueron argumentos suficientes para invisibilizar y reafirmar el mestizaje de los pueblos indígenas de El Salvador. Como se ha mencionado, la ideología del mestizaje acepta e idealiza al “indio” a nivel de discurso, pero en la práctica se lo integraba a las milicias y luego al ejército; también como mano de obra barata para las actividades del campo y la ciudad. Además, el indio fue excluido del proyecto de la formación de la nación; sin embargo, se les apropió su historia antigua a través de los rasgos arqueológicos prehispánicos.

Como se ha explorado, en gran parte del siglo XX se utilizó la figura del indígena y de los elementos prehispánicos, para representar el *alma nacional* de El Salvador, esto fue una corriente que estuvo muy en boga en toda Latinoamérica, claro cada país con sus diversas variantes. De gran significancia resultan las obras de Valentín Estrada, por sus motivos netamente prehispánicos, utilizando dicha estética en monumentos públicos, como las esculturas que dispuso la Junta de Turismo en la década de 1950 en parques nacionales, con las figuras Chaac Mol en el parque nacional Balboa de Los Planes de Renderos, San Salvador, y otra figura de Atonal en el balneario nacional de Atecozotl, en Izalco, Sonsonate, por mencionar algunas (Erquicia, 2012).

Valero Lecha, aunque español de origen, fue cada vez más empapándose del entorno salvadoreño; en sus obras produce una pintura impregnada por el ambiente rural/indígena/campesino, desde mediados de la década de 1930 al decenio de 1950, con una clara idealización del mundo cotidiano de los habitantes de ese El Salvador indígena/campesino. Por su parte, el salvadoreño José Mejía Vides, con la influencia de haber estudiado en México durante la década de 1920, se aboca a exaltar e idealizar “la belleza étnica”; visita las comunidades indígenas, en especial Panchimalco, de donde capta la naturaleza y la fisonomía del indígena en su medio habitual. También lo harían Julia Díaz y Noé Canjura, expresando en su arte esa ruralidad campesina/indígena, y que se volvería la realidad mestiza. Cuando estaba por finalizar la década de 1940, justamente en 1948, Toño Salazar, el caricaturista salvadoreño, elaboró bocetos con imágenes humanas que representaban a personajes indígenas que parecían que danzaban entre símbolos del mundo prehispánico, como extraídos de un código indígena (Erquicia 2012).

Mujer indígena con traje típico.





Cultivo de henequén, Osicala, Morazán.

Hacia 1940, se estimaba que la población de El Salvador, según el *Almanach de Gotha*, se dividía en tres grandes grupos étnicos: indios, mestizos y blancos. Éstos se fraccionaban de la siguiente manera: los mestizos con un número de 1,340,948; seguido de los indios con un número de 357,586; y una minoría blanca de 89,396. Estos corresponden a unos porcentajes de 75% de mestizos, 20% indígenas, y un restante 5% de blancos (Barón Castro, 2002, pp. 459-460). Es hasta el año de 1950 que se llevó a cabo el Segundo Censo de Población de El Salvador. Con el apoyo de organismos internacionales, como la Organización de Estados Americanos OEA, a través del Instituto Interamericano de Estadísticas (IASI), y el Programa de Censos de las Américas. Esta medición dio como resultado que, la población de El Salvador creció en una década unos 500,000 habitantes, llegando a 1,855,917, de los que la mayoría eran mujeres, siendo 937,448 y los hombres 918,469; como un dato importante un 64% de la población, la mayoría de salvadoreños residía en el área rural y el 36% restante en las áreas urbanas (DIGESTYC). Este Censo negó la diversidad de la población, pues desaparecieron las categorías: mestizos, indios y blancos; solamente se volverían a ver nuevamente entrado al siglo XXI.

Aunque el Censo de 1950, invisibilizó de tajo a los indígenas de El Salvador, muchos artistas plásticos seguían utilizando la estética indígena y los elementos prehispánicos en sus obras. Justamente, Antonio Bonilla, en 1954, en su obra denominada "*La Conquista*", exponería en una especie de tríptico renacentista una escena que hace referencia al encuentro sangriento de dos culturas: la europea y la mesoamericana, apareciendo las figuras de los conquistadores españoles como vencedores y los indígenas como vencidos. Quizá emulando aquellas estampas de los códices indígenas elaboradas por los "*indios amigos*", acompañantes de los conquistadores. Por su parte, Camilo Minero mostraría en su obra a los más desposeídos, aquellos que la sociedad ha excluido y que muchas veces serían esos campesinos en los que claramente muestra su etnicidad, abordado dentro de la tendencia del realismo social (MARTE, 2009, p. 22).



Tejedora de jarcia, Cacaoopera, Morazan.

En el oriente salvadoreño, en la zona norte del río Torola, cerca de la población de Cacaoopera, la comunidad era predominante indígena. Richard Adams calculaba que en 1950 unos 200 indígenas vivían en el pueblo de Cacaoopera y que había hasta unos 6000 habitantes en asentamientos dispersos por toda la zona rural. Un reducido grupo de familias indígenas se encontraban vinculadas a fincas de ladinos, y las familias con menos recursos alquilaban parcelas pequeñas cada año para cultivar sus milpas. La mayoría de éstas, contaban con derechos de posesión de pequeñas superficies en que sembraban cultivos de subsistencia y henequén, el que empelaban para obtener fibra para tejer artesanías de jarcia y venderlos en el pueblo. Algunas familias indígenas tenían hasta 30 manzanas de terreno bajo su control. En su mayoría todos los indígenas de los cantones eran artesanos de jarcia y jornaleros de temporada en las fincas. Los días viernes eran días de mercado, en donde llevaban sus artesanías de fibra a vender al pueblo (Chapin 1991, p. 19).

Desde la perspectiva de la escuela marxista, Alejandro Dagoberto Marroquín explora la población indígena y campesina salvadoreña. Así muestra que en el micro espacio de las comunidades al interior de El Salvador se podía ilustrar el conflicto creciente entre los mestizos-ladinos y los indígenas, observando los primeros de menos a los otros, esta imagen era retratada en el Panchimalco de finales de la década de 1950, pues las familias indígenas eran conscientes que, aun cuando llegasen al clímax de la prosperidad económica, siempre iban a ser vistos por los ladinos con menosprecio y con ello sus hijos no tenían oportunidades en el ascenso social. Por lo tanto, se veían en la necesidad de migrar con toda su familia desde Panchimalco hacia un centro urbano en donde no existía, según ellos, la contienda étnica y en donde había un mayor espacio social. Médicos, sacerdotes, dentistas y otros profesionales, migraron de Panchimalco y se establecieron en Sonsonate, Santa Ana y San Salvador, huyendo de la discriminación, en estas zonas urbanas llegaron a ocupar espacios importantes en la escala social (Marroquín, 1980, p. 212).

Siempre a finales del decenio de 1950 en Panchimalco, como ejemplo, las categorías de ladino, mulato e indio, fueron analizadas por Marroquín (1980), pero desde una perspectiva social, según las fuentes consultadas en su mayoría indígenas. Los ladinos eran: 1) los nacidos en el centro de Panchimalco, pero que sus padres, no eran de ahí y llegaron a la villa cuando eran muy jóvenes; 2) "Todos los de las tiendas"; 3) "El que no es de aquí"; 4) "Ladino quiere decir, sin vergüenza, estafador, ladrón". Con respecto a la expresión *mulato* había que advertir que se trataba de una expresión utilizada por los indígenas en términos de menosprecio a los ladinos. Así, los mulatos eran: 1) los mismos ladinos; 2) mulato es la mezcla de indio con ladino; y 3) los que vienen de San Salvador (Marroquín, 1980, p. 187). A partir del estatus extremadamente negativo de la identidad indígena en El Salvador, no era sorpresa que muchos indígenas trataban de renunciar y de sumergirse en el carácter nacional "salvadoreño". A la luz de ello, aún con educación y una profesión o con muchos bienes materiales, un indígena era considerado como tal, en el sentido negativo de la palabra, e incluso en su propia comunidad. Para poder salirse de este estereotipo negativo, era necesario salirse de la comunidad natal, cruzar la línea divisoria, cortar con sus raíces e irse a un nuevo espacio (Chapin, 1991, p. 15).

Durante las décadas de 1960 y 1970, los artistas visuales seguían representando a los indígenas, sus espacios y elementos antiguos en sus obras. Sin embargo, esta vez, iniciarían llevando un cariz social, político y algunas veces reivindicativo de la "raíz indígena" de los pueblos Latinoamericanos. Así, Carlos Cañas, durante sus primeros trabajos, produjo piezas enmarcadas en la corriente indigenista. Además, en su obra abstracta se encuentran representaciones prehispánicas de la cultura maya. Benjamín Cañas elaboró una obra sin título, en 1969, la cual muestra un personaje principal maya prehispánico, el que carga sobre sus hombros un enorme yugo; alrededor de él hay varios elementos prehispánicos mayas: rostros de mujeres y hombres de perfil maya; sus colores recuerdan los que se utilizan en la cerámica elaborada del mundo prehispánico. Raúl Elías Reyes, por su parte, abordó el abstraccionismo geométrico inspirándose en la escritura maya, explorando su carácter abstracto, en su obra "*Jeroglíficos*" de 1974 (Cea, 1986, p. 159).

A mediados de la década de 1970, se expresaba que los indígenas salvadoreños se encontraban en aquellas comunidades que se sostenían como remanentes del pasado colonial; que anteriormente fueron asientos de antiguos señoríos indígenas, y que se mantenían como pequeños islotes en los que conservaban la organización social y la tradición cultural, distinta del sistema y la vida nacional. En algunas poblaciones de los departamentos de Sonsonate y Ahuachapán, todavía se encontraban mujeres con su indumentaria tradicional, y la generación de adultos hablaban la lengua materna, el nahuatl. Similares grupos indígenas se podían encontrar en los departamentos de La Libertad, La Paz, San Miguel y Morazán; asimismo en todo el territorio nacional, principalmente en las áreas rurales, se observaban claras manifestaciones de la cultura indígena (Marroquín, 1975, pp. 759-760).

Según Marroquín (1975, pp. 760-762), la situación de los grupos indígenas presentaba diversas características: 1) la convivencia entre indígenas y los no indígenas, denominados ladinos; 2) la hostilidad que se tenía entre los grupos de indígenas y ladinos; 3) las comunidades indígenas satisfacían sus necesidades básicas mediante la economía de subsistencia; 4) el grupo de ladinos poseía una economía mercantil, en la que ellos desempeñaban el papel de intermediarios entre los indígenas como productores y los grandes centros de consumo; 5) el ingreso exiguo de los indígenas no superaba el salario mínimo; 6) las cuantiosas festividades religiosas, ocasionaban gastos y derroche

sumamente dañino para la economía de las familias; 7) la concentración y centralización del poder que caracterizaba al gobierno nacional recaía en una dependencia política administrativa y que menoscaba la autonomía de las comunidades; 8) el desarrollo frecuente de procesos migratorios hacia los grandes centros urbanos; 9) las nuevas generaciones de indígenas tendían a rechazar la tradición; y 10) el problema de salud pública del alcoholismo que afectaba de gran manera a las comunidades.

Las conclusiones de Marroquín (1975, pp. 768-769), de lo que él llama: "*El problema indígena en El Salvador*", exponía que la mayor parte de la población de las áreas rurales y los trabajadores de las haciendas y fincas, eran indígenas que habían perdido sus antiguas comunidades y presentaban conflictos de carácter social. Alrededor del 10% de la población salvadoreña eran indígenas, que en mayor parte tenían características de mestizos, sin embargo, en el fondo se seguían sintiendo indígenas y vivían en condiciones injustas y de dificultades. Uno de los reclamos que se expresaba era que, el Estado tenía que desarrollar una campaña educativa a nivel nacional en contra de la discriminación étnica en contra de los indígenas.

Otros trabajos importantes para el conocimiento de las poblaciones indígenas fueron realizados desde el paradigma folclorista, que a mediados de la década de 1970 y a lo largo del decenio de 1980, desde el Estado salvadoreño se suscitó una antropología folclorista, que orientaba al estudio de la cultura popular tradicional, dejando en segundo plano la cultura popular no tradicional o moderna. Con ello tenemos los trabajos de las antropólogas Concepción Clara de Guevara y Gloria Aracely Mejía de Gutiérrez. En este sentido, la perspectiva folclorista mantiene un juicio esencialista de la identidad nacional, pues la imagina como constituida por elementos y valores culturales que ostentan su origen en un pasado distante y que se resguardan a través del tiempo. Las etnografías de los departamentos de Santa y Sonsonate de Clara de Guevara, brindaron un panorama general de los departamentos, enfocándose en las actividades, pensamientos y valores de la cultura popular tradicional, en donde se encuentran los relatos, los cuentos, las festividades y demás prácticas (Lara Martínez, 2011 pp. 73-74).

A mediados de la década de 1980, dio inicio un programa de educación bilingüe llamado "Rescatemos el idioma nahuatl", desde el Ministerio de Cultura y Comunicaciones en conjunto con el Instituto Indigenista Interamericano de México, se prepararon treinta lecciones básicas, para el empleo de nueve escuelas primarias en la zona de Sonsonate; se impartieron clases en escuelas de Nahuizalco, Santa Catarina Masahuat y Santo Domingo de Guzmán. Un delegado oficial expresaba que el "... *nahuatl estaba ligado como elemento vital a nuestra más pura identidad cultural; por lo tanto, su rescate y valoración son acciones obligadas de nuestro quehacer como gobierno y como auténticos salvadoreños*" (En: Chapin, 1991, p. 17) Esto demostraba que más que los vestigios prehispánicos y los "*mitos de origen*" como Atlacatl, Atonal y los demás, hoy la lengua en este caso el nahuatl, se volvía el alma del origen de los "auténticos salvadoreños".

Entre 1980 y 1992, El Salvador vivió un conflicto armado. Al inicio de éste, el municipio de Cacaopera fue afectado por el desplazamiento de personas de las áreas rurales, resultado de encontrarse en zona de guerra. Con el tiempo los desplazados fueron asignados a campamentos en las afueras del pueblo y en 1983, organismos de derechos humanos, los llevaron a varios de estos campos conocidos como San José y El Calvario, en donde albergaban unas 110 familias de indígenas de Cacaopera (Chapin, 1991, pp.18-21).



Danza los emplumados de Cacaopera, Morazán.

Desde el Estado salvadoreño en el decenio de 1980, la mayor parte del trabajo con las comunidades indígenas fue desarrollada en los campos de la danza folclórica, ceremonias religiosas y el uso de las plantas medicinales. En este sentido, se llevaron a cabo programas de promoción cultural y artística, en donde pusieron de manifiesto la importancia de los valores culturales como elementos esenciales de la identidad nacional, y la necesidad de su investigación, conservación y difusión; sin embargo, estos no incidieron directamente en la población indígena (Chapin, 1991, p. 17).

Para este momento en algunas comunidades indígenas, solamente ciertos ancianos se reconocían como hablantes nahuat, muchas veces afirmando que ya se les estaba olvidando; en su mayoría negaban impávidamente conocer el idioma, no obstante, lo hablaban en su espacio más íntimo, su hogar. Las cofradías, que en otros tiempos fueron herramientas de organización, jerarquía y sostenimiento de la estructura social y cultural, pero que cómo sabemos fueron privadas de su base económica de sustentación -la tierra- y de recursos económicos suficientes. Se redujeron en su mayor parte al desarrollo de actividades de organización de actos religiosos, principalmente los de la Semana Santa, aunque seguían preservando una exclusividad étnica y a su interior aún se conservaban vínculos de solidaridad y estructuración social propios (Montes, 1985, p. 152).

Siempre en este mismo contexto, la población indígena había comenzado a salir de su espacio, identificándose como tal. En casos aislados, se unieron con el afán de recuperar algunas de sus tradiciones y mejorar la situación socioeconómica que les apremiaba (Chapin, 1991, 34). A finales de la década de 1960 la Asociación Nacional Indígena Salvadoreña ANIS, había surgido silenciosamente en Sonsonate, dirigida por el "cacique" Adrián Esquino Lizco. A inicios de la década de 1980 esta asociación gestionaba la concesión de tierras en el marco del programa de reforma agraria del gobierno salvadoreño; de hecho, alcanzó cierta importancia dentro del contexto de los problemas políticos y sociales del decenio (Chapin, 1991, 37).

En 1983, un conflicto de tierras entre un ladino que ocupaba tierras en la zona de la finca "Las Hojas" inicia cuando se pretendía abrir un camino a través de la finca Santa Julia, propiedad de veinte familias indígenas que trabajaban con ANIS, y que se opusieron a la apertura de la calle que pasaba sobre sus tierras. En las primeras horas del 22 de febrero de 1983, camiones cargados con soldados llegaron al cantón, acompañados de otros indígenas de la zona que habían tenido conflictos de tierras con los habitantes de la finca Santa Julia. Dichos informantes guiaron a los soldados a diversas casas en donde secuestraron a 74 individuos; ese mismo día encontraron los cadáveres de la mayoría de los apresados en el río Cuilapa, muy cerca del cantón Las Hojas (Chapin, 1991, 38).

ANIS, con una filiación de 1800 miembros, movimiento, primordialmente reivindicativo, estaba inscrito en la Unidad Popular Democrática (UPD), movimiento centrista, que elaboró un "Pacto Social" con el Partido Demócrata Cristiano (PDC), para valer de base social del mismo en las elecciones de 1984 y 1985, que llevarían al poder presidencial, legislativo y municipal a dicho instituto político. A cambio de ello, recibirían algunas concesiones secundarias en espacios administrativos, y de proposiciones de reformas y acceso privilegiado a la tierra (Montes, 1985, p. 153).

En las postrimerías de la década de 1980 e inicios de la de 1990, un análisis de la situación de la población indígena expresaba que, en su mayoría residían en las zonas rurales; algunos vivían en cabeceras municipales, teniendo una presencia marginal, estando firmemente arraigados en remotos asentamientos del campo. Aunque agricultores, generalmente no poseían tierra y dependían en gran medida de sus ingresos de mano de obra asalariada. Estaban vinculados a través de las hermandades religiosas, ya fueran estas cofradías o mayordomías. "Son, con pocas excepciones, pobres y analfabetos y no tiene oportunidades de mejorar su nivel de vida" (Chapin, 1991, p. 18).

Una de las interpretaciones interesantes de Marroquín (1975), es que el indígena salvadoreño, a diferencia de otros de la región centroamericana, no se podía definir en términos esencialistas, de acuerdo con el conjunto tradicional de criterios étnicos, como la lengua materna, el traje o vestido típico, costumbres ancestrales y demás (Chapin, 1991, 40); más bien el indígena salvadoreño, habría que definirlo desde una categoría socioeconómica históricamente adaptada, "constituida por los descendientes de los primeros pobladores de América, que por efecto de la conquista ibérica fueron reducidos a condiciones de aguda explotación, miseria, opresión e injusticia social, condiciones que, en lo esencial, se mantienen en dichos descendientes" (Marroquín, 1975, 754).

A través de los últimos decenios del siglo XX, El Salvador fue sufriendo un proceso de transformación sociocultural por diferentes causas como la globalización, el conflicto armado de 1980 y el acelerado crecimiento de los centros urbanos entre otros motivos. Estas transformaciones en la sociedad y la cultura produjeron cambios importantes en la identidad nacional salvadoreña (PNUD, 2003, p. 240). Desde una nueva perspectiva el Estado salvadoreño -luego de los Acuerdos de Paz e 1992-, fue generando un rumbo diferente en el desarrollo de la nación, desde la historia, la política, la economía, la educación, la cultura y en general desde muchos aspectos que engloban a la sociedad. El nuevo currículo educativo fue clave para que se pudiera reescribir la historia. Ésta se vio fortalecida con investigaciones coordinadas desde la esfera estatal, con la publicación de los nuevos libros de Historia de El Salvador, que esta vez reconocieron a los indígenas contemporáneos y sus culturas, a las que se valoró positivamente.



Joven indígena con flores de mayo.  
Panchimalco, San Salvador.

## IV

### LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN EL INICIO DEL SIGLO XXI

“Un halo de esperanza”, 1992

En El Salvador 1992 significó un halo de esperanza, recién el 16 de enero se habían firmado los “Acuerdos de Paz”, luego de un sangriento conflicto armado entre la guerrilla del FMLN y el ejército salvadoreño. El documento rubricado comprometió al Estado salvadoreño a realizar cambios institucionales estratégicos que serían una alternativa al ordenamiento político que había provocado los doce años de guerra (Guido Vejar, 2011, p. 97). Desde la firma de los “Acuerdos”, la sociedad salvadoreña experimentó cambios importantes a nivel cultural; a partir de ello, se crearon condiciones para el ejercicio político y el debate franco sin precedentes en la historia de El Salvador. El panorama posterior a 1992, ofreció un escenario de nuevos retos para la cultura; casi la mayoría de la población salvadoreña, hoy día, comparte y participa de referentes de cultura nacional y global, aunque, paradójicamente, residen en un espacio transnacional, menos homogéneo y que brinda nuevas prácticas e identidades (Baldovinos, 2015, p. 395).

En este contexto, fue elemental un hecho de carácter global, se trató de la conmemoración del V Centenario del encuentro entre europeos y americanos (1492-1992); esta fecha manifiesta, más que todo el significado simbólico que llevaba para las identidades en Iberoamérica, y junto a la firma de los Acuerdos de Paz, en El Salvador se abrieron espacios que permitieron tener una mejor perspectiva en diversos aspectos de la realidad de la sociedad salvadoreña, algunos de ellos se refirieron a las políticas educativas y culturales que se desplegaron a partir de la década de 1990. Desde el Estado salvadoreño se pretendió generar un nuevo rumbo en el desarrollo de la nación, desde la historia, la política, la economía, la educación, la cultura y en general desde diversas perspectivas. De suma importancia fue en el marco legal la protección del patrimonio cultural, a partir de la aprobación en 1993, de la Ley Especial al Patrimonio Cultural de El Salvador y su Reglamento en 1996. En definitiva, ésta sentaría las bases legales para la protección, valoración, difusión y goce del patrimonio cultural de los salvadoreños, en el que se incluiría la “*lengua nahuatl y las demás autóctonas, así como las tradiciones y las costumbres*” (MINED, 1996, p. 11), de la población indígena.

A pesar de todo el contexto que se había generado, una vez más los pueblos indígenas de El Salvador se vieron excluidos, esta vez fue en las negociaciones de los Acuerdos de Paz, no se mencionaron en ningún momento dentro de las demandas y alcances sociales, económicos y culturales. Sin duda, a partir de 1992, los pueblos indígenas han venido abriendo espacios de concertación y apertura, propicios para la reflexión y la visibilidad de los mismos (MINED y otros, 2003, p. 21). La conmemoración del V Centenario, y la campaña internacional que se realizó en contra, encabezada por los movimientos indígenas, afroamericanos y populares del continente americano, influyó en la reactivación del mismo movimiento indígena y puso a este en la palestra,



Mujeres indígenas de Nahuizalco, Sonsonate.



Artesano con telar de palanca,  
Santiago Texacuangos, San Salvador.

visibilizándolo públicamente, tanto a nivel nacional como internacional y promoviendo sus demandas. Resultado de este esfuerzo se logró coordinar a las diferentes organizaciones indígenas que iban surgiendo en El Salvador, dando como resultado en noviembre de 1992, la formación del Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño, CCNIS.

Desde esta perspectiva fue importante conocer cómo las poblaciones de El Salvador, iban construyendo sus identidades culturales, a partir de referentes como la memoria colectiva; sus referidos históricos, simbólicos y culturales en la elaboración de su propia identidad cultural. Sin embargo, es esencial también entender la identidad desde una representación relacional. Es decir, desde un complejo proceso en que la identidad de un grupo se construye en contraposición con el "otro" o con los "otros" y, a través de la manera en que éstos ven y califican al primero. Esta observación es importante en la medida en que los contenidos culturales de un grupo pueden cambiar o transformarse a lo largo del tiempo, como ejemplo el idioma indígena y el vestuario tradicional; sin embargo, la identidad del grupo puede permanecer.

Es de recalcar que la identidad no se construye únicamente a través de rasgos culturales perceptibles a simple vista; sino que también se construye por medio de la memoria colectiva, la cual brinda un sentido a las historias locales que transmiten los sujetos. Es por ello, que la cultura de los pueblos indígenas en la actualidad se puede apreciar desde las historias, la narrativa oral, las experiencias compartidas, las formas propias de organización social, el conocimiento local sobre el entorno físico, -paisaje y territorio-, aspectos de su cosmovisión, los saberes o conocimientos ancestrales que se expresan en la educación indígena, la vida, la salud y la tierra también forman parte de su identidad.

Siempre se ha expresado que "El Salvador es el país más mestizo de Latinoamérica", en el discurso cotidiano se decía que no existían ya poblaciones indígenas. A pesar de ello hay comunidades enteras que se consideran a sí mismas y a sus vecinos como indígenas. Sin embargo, la mayoría de salvadoreños dirían que no son "indígenas auténticos" porque han perdido su vestimenta y su lenguaje (Tilley, 2009). Aunque estos dos elementos se transformaron dramáticamente, se puede definir también "la indianidad" a través de la ascendencia biológica y la cosmovisión de las comunidades.

Hasta la fecha y pese a que el Estado salvadoreño ha reconocido a los pueblos indígenas, algunos académicos y funcionarios públicos no aceptan la presencia de estas poblaciones o más bien algunos no la consideran de importancia, por lo que se sigue negando e invisibilizando la presencia indígena en la sociedad salvadoreña (Lara Martínez y Rodríguez, 2004, pp. 431-432). Actualmente las comunidades, movimientos y asociaciones indígenas reclaman del Estado y de la sociedad civil el reconocimiento de sus derechos que les han sido negados por tanto tiempo.

## Los pueblos originarios, las disputas y el reconocimiento del Estado salvadoreño en pleno siglo XXI

Hacia 2002, se desarrolló el estudio denominado *"Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador"*, este definió a los indígenas salvadoreños como "...pueblos o comunidades mayoritariamente rurales con fuerte ascendencia indígena y auto definidos como indígenas" (MINED y otros, 2003, p. 30). Además, el estudio los caracterizó en términos generales de la siguiente manera: 1) hablantes de español como primera lengua y en el caso de los nahua-pipiles, hablan algo de su lengua pipil; 2) se visten casi siempre como campesinos, aunque las mujeres más ancianas aún conservan sus trajes tradicionales; 3) poseen una marcada espiritualidad ancestral; 4) tiene ascendencia indígena comprobada; 5) son reconocidos como indígenas por otros indígenas y por los ladinos; 6) utilizan herramientas y elaboran artesanías propias de su región; 7) son receptores y transmisores de la tradición oral en su región; y 8) demuestran reverencia por la tierra como parte de su cosmovisión (MINED y otros, 2003 p. 31).

Este mismo documento expresaba, que los indígenas salvadoreños presentaban un referente cultural difícil de percibir a simple vista, pues rasgos como el idioma vernáculo, y el traje tradicional, que usualmente identifican a indígenas de otras latitudes, ya no estaban presentes. Sin embargo, según dicho estudio, se recalca que los propios indígenas salvadoreños se identifican por sus costumbres, creencias y tradiciones; como el uso de prácticas medicinales propias, basadas en el conocimiento de plantas medicinales; las artes, el arte popular y las artesanías; además de las prácticas espirituales, aquellas fundamentadas en la cosmovisión indígena en donde los elementos de la naturaleza y su armonía constituyen su valor principal; así como, las prácticas en las cuales se denota el sincretismo, con el culto a los santos patronos, las cofradías y mayordomías, pues se vuelven un elemento cohesionador de su identidad indígena (MINED y otros, 2003, p.40).

En cuanto a la población, de acuerdo al citado estudio del perfil de los pueblos indígenas, este proponía que un porcentaje entre 10% y 12% de la población salvadoreña eran indígenas y se encontraban inmersos entre la población urbana y rural. Un dato importante, es que, según dicha obra, geográficamente los pueblos indígenas se ubican en trece de los catorce departamentos que constituye la geografía salvadoreña, y estas comunidades indígenas a su vez se encuentran en 63 de los 262 municipios del país. Asimismo, para inicios del siglo XXI, el 61.1% de población indígena sobrellevaba pobreza relativa; un 38.3% sufría pobreza extrema; con el agravante de que la comunidad indígena en un 76%, no son propietarios de tierras (MINED y otros, 2003, p.40).

En 2005, el Estado salvadoreño ante la Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial de las Naciones Unidas, afirmaba que: "...la población salvadoreña no está compuesta por grupos con características raciales diferentes...", al mismo tiempo se contradecía cuando testificaba: "...en El Salvador predomina el mestizaje y no existe marcada diferencia entre blancos (ladinos) e indios" (CERD, 2005, p. 3). Una de las observaciones de dicho Comité, al Estado salvadoreño es la de facilitar datos estadísticos sobre la composición étnica de la población salvadoreña.

Dicha recomendación se tomó para el planteamiento del Censo Nacional de Población y Vivienda, 2007 (DIGESTYC, 2008), -último Censo Poblacional de El Salvador-, cuando se incluyó en la boleta censal una pregunta referente a la adscripción étnica de los ciudadanos. Sin embargo, dicha pregunta causó polémica, ya que fue cambiada a la consulta inicialmente validada por las comunidades indígenas y expertos antropólogos (Hernández, 2009, p. 7).



Mujer indígena de Izalco, Sonsonate.

Las comunidades indígenas vieron en la nueva consulta una jerarquización racista. Así, la pregunta No. 6, literal a) de la hoja VI referente a los Datos de las Personas del Hogar, justamente cuestiona: "¿Es usted? Blanco, Mestizo, Indígena, Negro (de Raza), Otro", el literal b) pregunta: "Si usted es indígena, ¿a cuál grupo pertenece? Lenca, Kakawira (Cacaopera), Nahua-Pipil, Otro" (Boleta de Censos Nacionales, VI de Población y V de Vivienda, 2007). Los resultados de este Censo de 2017, dejaron los siguientes datos. El 0.23% de la población de El Salvador se asumieron e identificaron como indígenas. De ese porcentaje el 31.29% se declaró al grupo Kakawira; 26.59% Nahua-pipil y un 15.12% Lenca; los demás se quedaron en la categoría de otros (DIGESTYC, 2008).

Los pueblos indígenas de El Salvador consideran que una forma astuta del trato discriminatorio hacia ellos, es la desprotección de los indígenas, en un tema que es fundamental, como la seguridad alimentaria de las comunidades que carecen de tierra. Y es que según, los datos del Índice de Desarrollo Humano de 2005, las familias indígenas sobrellevan el mayor grado de pobreza extrema en el país. Y es que la presión que se ejerce sobre la población pobre se acrecienta por la escala de importancia que se atribuye a los alimentos con exenciones comerciales, lo que lleva al detrimento de la producción local sin manipulación genética (Rodríguez Oconitrillo, 2011, p.173).



En septiembre de 2007, el Estado salvadoreño votó a favor de la Declaración de Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, esto constituyó un avance en sus derechos. Unos años más tarde en agosto de 2010, El Salvador reconoció ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU, que el Estado salvadoreño es multicultural y pluriétnico, abriéndose el espacio para la validación de los pueblos indígenas. Así, luego de varias sesiones, en una de las últimas plenarios de la Asamblea Legislativa 2009-2012, se realizó un Acuerdo de Reforma Constitucional, en el cual se incorporó un inciso en el Artículo 63 de la Constitución. Dicho inciso se refiere al reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado salvadoreño, asumiendo la responsabilidad de velar que las políticas que se dictan vayan en concordancia de mantener y desarrollar la identidad étnica y cultural, la cosmovisión, los valores y la espiritualidad de dichos pueblos indígenas. (Pineda, 2016, pp. 263-264).

A la luz de la Declaración de Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en 2008 los pobladores indígenas de Nahuizalco, con el apoyo de la Alcaldía Municipal, dieron rienda a la elaboración de una ordenanza municipal de derechos indígenas. Dicha normativa fue elaborada bajo la consulta de los indígenas de la comunidad. La Ordenanza de Nahuizalco fue publicada el 6 de julio de 2011; luego se fueron dando otras ordenanzas en poblaciones como Izalco (2012), Panchimalco, (2015), Cuisnahuat, (2015), Conchagua (2016), Santo Domingo de Guzmán -Witzapan- (2018), Cacaopera (2019), Yucuayquín (2019), y Tacuba con un Decreto Legislativo de 2019. (Pineda, 2016, pp. 264-265)

Definitivamente es importante recalcar que las Ordenanzas Municipales, se facilitan teniendo la claridad de una normativa adecuada, el derecho a la consulta libre, previa e informada de los pueblos indígenas, a partir de ello se puede ejercer de manera sistemática y segura (Pineda, 2016, pp. 265).

Por otra parte, de gran importancia fue la construcción y aprobación de la Política Pública para los Pueblos Indígenas de El Salvador, pues esta es un instrumento fundamental que tiene como objetivo esencial: "...realizar una gestión pública estatal hacia y con los pueblos indígenas, basada en sus derechos y cosmovisión a través de la acción social transformadora". La política se definió desde cinco estrategias: 1) desarrollo social; 2) desarrollo económico: éstas dos están orientadas a mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas, teniendo en cuenta la visión de los mismos; 3) desarrollo cultural: esta estrategia toma en cuenta que las identidades de los pueblos indígenas constituyen el acervo cultural nacional y que con ese carácter esencial debe de promoverse; 4) sostenibilidad medioambiental: esta apunta sustentabilidad y sostenibilidad de los recursos naturales, además que retoma las medidas afirmativas frente al cambio climático, siempre considerando la visión de los pueblos indígenas; y 5) finalmente, la gestión gubernamental: la cual promueve la representación y visibilización de los pueblos indígenas, el reconocimiento de sus derechos, además de la defensa y desarrollo de los derechos económicos, sociales y culturales de la mujer indígena (Equipo Multisectorial de Pueblos Indígenas, 2017, p. 19).



Pareja de indígenas de Cuisnahuat, Sonsonate.

Mujer indígena con rollo de tule para elaboración de petates. Nahuizalco, Sonsonate.

## La resistencia a través de las prácticas culturales

Desde el punto de vista patrimonial, los principales compromisos de las poblaciones indígenas se encuentran en diversos espacios como: educación, lengua y cultura; salud e identidad; y pertenencia. Dichas obligaciones se vinculan con la sobrevivencia de las lenguas originarias, los conocimientos y prácticas de la misma; una lenta pero progresiva marginación de instituciones tradicionales; el abandono paulatino del conocimiento y de la medicina tradicional que se práctica en las comunidades; y el debido reconocimiento ante la sociedad como pueblos originarios; junto a la persistencia y resistencia de sus identidades, todo ello como parte de su patrimonio intangible. Otros derechos quebrantados tienen que ver con el trabajo, el acceso al agua y a recursos naturales; así como el acceso a la justicia, la igualdad y a la no discriminación, la organización y la participación. Además, hay otras demandas, existe la dificultad de los modelos educativos que no están consonantes con la realidad de la comunidad indígena. Con ello, resalta la ausencia de la enseñanza de la lengua originaria, la cosmovisión y los valores tradicionales. Asimismo, existe una marcada exclusión de los adultos mayores-ancianos como segmento de la población, que son muchas veces los portadores los saberes y los conocimientos tradicionales, los que transmiten a través de la oralidad en un proceso enseñanza-aprendizaje. Desde hace unos años, ha existido la preocupación del Estado salvadoreño por impulsar y llevar a cabo proyectos de educación multicultural en algunos municipios para la enseñanza y difusión de la lengua náhuatl. Hay iniciativas puntuales en comunidades indígenas, por ejemplo el caso de Izalco en donde se editan cartillas para la enseñanza del idioma náhuatl. De igual manera, las comunidades Lenca y Cacaopera del oriente del país, realizan esfuerzos por recuperar sus lenguas maternas desaparecidas. (Hernández Moncada, 2016, pp. 146-147).

Uno de los temas vinculados estrechamente con la población indígena es el de la medicina tradicional, la herbolaria, la etnobotánica y el oficio de las parteras y demás actores que ejercen esta tradicional forma de sobrellevar las enfermedades.

En la actualidad, coexiste una evidente e indiscutible discusión entre las comunidades indígenas y el sistema nacional de salud, aunque este inició políticas de armonización entre las prácticas tradicionales y los protocolos de salud oficiales. La población indígena de algunos municipios ha señalado discriminación, y un esfuerzo institucional que aboga por el abandono de la medicina ancestral. Declaran que se trata con vilipendio a las personas que ejercen la medicina tradicional tachándoles de "brujos" o "parcheros". En muchos de los casos, los indígenas denuncian que el personal de salud pide a la población dejar de utilizar los servicios que brindan estas personas. Al presente, la medicina tradicional es considerablemente usada por un sector amplio de la población indígena, tanto por razones culturales como económicas. Parte de la problemática es la escasez de medicamentos, su alto costo, el servicio deficiente y maltrato por parte de personal de salud son algunas de las razones por las que la usanza de la medicina tradicional sigue vigente entre la comunidad. Otra temática muy sensible en la población rural e indígena de El Salvador es el de las parteras. Una preocupación de la comunidad es que, según algunos indígenas, las parteras van en camino de desaparición, así como los curanderos y los sobadores. (Hernández Moncada, 2016, pp. 149-150).





Telares de palanca, Ataco, Sonsonate.

Sin embargo, recientemente estudios en comunidades indígenas confirman la labor importante de la tradición de las parteras, pues es una actividad que inicia desde el cuidado de las mujeres durante el embarazo, a la hora del parto y de los cuidados posparto de ella y su hijo. De igual manera, en el ámbito rural, la comadrona se volvió indispensable en ese momento importante. Acudir a ella garantiza el éxito del embarazo y del nacimiento del niño. Este personaje atiende a una embarazada durante el parto, utilizando conocimientos y prácticas adquiridos tradicionalmente (Erquicia y Herrera, 2015, p.81).

Sobre este tema tan importante de la salud hay que agregar que pese a los conocimientos sobre remedios caseros y el uso de plantas medicinales que tienen a su alcance las comunidades rurales e indígenas en El Salvador, también reconocen y son conscientes que hay enfermedades físicas que no pueden ser tratadas con plantas, sino que deben ser atendidas por médicos en clínicas u hospitales.

En fin, la historia, la memoria, la lengua, las tradiciones, los conocimientos, las prácticas rituales, la espiritualidad, la religiosidad, la medicina tradicional, la gastronomía, la oralidad, todos estos elementos que conforman la cultura de las identidades indígenas de El Salvador, siguen vigentes y son parte medular de cada una de las personas indígenas y sus comunidades, ya sea que se encuentren en el territorio nacional o sean parte de la diáspora salvadoreña dispersa por el mundo.

# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES DE ARCHIVOS

AGI. Audiencia de Guatemala, legajo 965. Archivo General de Indias, Sevilla, España.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Academia Salvadoreña de la Historia. Crónica de su Historia. Estatutos. San Salvador, El Salvador, 1999.
- Alvarado, Pedro. Cartas de Alvarado a Cortés. En: Cartas de Relación y otros documentos/Pedro de Alvarado, Diego García de Palacio y Antonio Ciudad Real. 3ª. ed. Biblioteca de Historia Salvadoreña, vol. 1, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, El Salvador, 2000.
- Alvarenga, Patricia. Los indígenas y el Estado: alianzas y estrategias políticas en la construcción del poder local en El Salvador. En: Darío E. Euraque, Jeffrey L. Gould, Charles L. Hale et al. Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente. Guatemala: Cirma, 2004.
- Amaroli, Paul. Arqueología de El Salvador. FUNDAR, 1ª. ed. San Salvador, El Salvador, 2015.
- Amaroli, Paul. Linderos y Geografía económica de Cuscatlán, provincia pipil del territorio de El Salvador. En: Mesoamérica 21. Número especial; El Salvador. Año 12, Cuaderno 21, publicación semestral del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies. CIRMA, Antigua Guatemala, 1991.
- Anderson, Benedict. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Anderson, Thomas R. El Salvador, 1932. Los Sucesos políticos. Traducción Juan Mario Castellanos. Tercera Edición. San Salvador, El Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos. Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen 10, 2001.
- Barón Castro, Rodolfo. La población de El Salvador. Tercera Edición. Dirección de Publicaciones, San Salvador. Biblioteca de Historia Salvadoreña, vol. 6, 2002.
- Barón Castro, Rodolfo. Reseña histórica de la Villa de San Salvador. DPI, San Salvador, 1996.
- Borja, Luis. Miguel Ángel Espino: entre mitología y nación. En: Revista ANALES 53, Secretaría de Cultura de la Presidencia de El Salvador, pp. 200-213, 2014.
- Browning, David. El Salvador, la tierra y el hombre. Colección Biblioteca Popular, No. 49. Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador, El Salvador, 1998.
- Cabezas Carcache, Horacio. Jiquilite-Añil. Inicio del Barroco en Guatemala. Guatemala, 2016.
- Cea, José Roberto. De la pintura en El Salvador. Editorial Universitaria. Universidad de El Salvador, San Salvador, 1986.
- CERD. Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, Naciones Unidas, 2005. 19 de mayo de 2005. Consultado en: [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/898586b1dc7b4043c1256a450044f331/7898bd847c643f99c125702700399b4d/\\$FILE/G0541904.pdf](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/898586b1dc7b4043c1256a450044f331/7898bd847c643f99c125702700399b4d/$FILE/G0541904.pdf)
- Chacón Hidalgo, Manuel Benito. Los indígenas, la economía, la moneda y el dinero en la provincia de Costa Rica en el siglo XVII. En: El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina. Juan Marchena, Manuel Chust, Mariano Schlez, Editores. Santiago de Chile, enero 2020.
- Chapin, Mac. La población indígena de El Salvador. En: En: Mesoamérica 21. Número especial; El Salvador. Año 12, Cuaderno 21, publicación semestral del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies. CIRMA, Antigua Guatemala, 1991.
- Ching, Erick y Virginia Tilley. Indígenas, militares y la rebelión de 1932 en El Salvador. En: Erick Ching, Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932. Erick Ching, Carlos Gregorio López Bernal y Virginia Tilley. San Salvador, El Salvador, UCA Editores, 2007.

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

Ching, Erick. El levantamiento de 1932. En: El Salvador: Historia Mínima. Autores varios, Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2011.

Ciudad-Real, Antonio. Relación Breve y Verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las Provincias de Nueva España, siendo Comisario General de Aquellas partes. En: Cartas de Relación y otros documentos/Pedro de Alvarado, Diego García de Palacio y Antonio Ciudad Real. 3ª. ed. Biblioteca de Historia Salvadoreña, vol. 1, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, El Salvador, 2000.

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

Cortez Tejada, Carlos. El concepto de "indio" a lo largo de la historiografía de El Salvador. En: Identidades, No. 10, Secretaría de Cultura de la Presidencia, Dirección de Investigaciones en Cultura y Arte, pp. 44-62, 2016.

Dary, Claudia. Discursos y rituales sobre la identidad nacional guatemalteca (1920-1960). Artículo presentado a CLACSO, Cátedra Florestán Fernández, 2010.

Departamento de Historia. Año 1, Número 4, Ministerio de Instrucción Pública, San Salvador, República de El Salvador, 1930.

Diario Oficial. No. 101, Tomo 118, 09 de mayo de 1935. Decreto Legislativo No. 33, 27 de abril de 1935.

Dirección General de Estadísticas y Censos. DIGESTYC. VI Censo de Población y V de Vivienda 2007. Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador, 2008.

DIGESTYC. Dirección General de Estadística y Censo. Censo de Población de El Salvador de 1930. [http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/El\\_Salvador/1930/index.htm](http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/El_Salvador/1930/index.htm)

DIGESTYC. Dirección General de Estadísticas y Censos. Censos de El Salvador. Ministerio de Economía, Gobierno de El Salvador. <http://www.digestyc.gob.sv/index.php/temas/des/poblacion-y-estadisticas-demograficas/kenso-de-poblacion-y-vivienda/poblacion-censos.html>

Equipo Multisectorial de Pueblos Indígenas. Política Pública para los Pueblos Indígenas de El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, El Salvador, 2017.

Erquicia Cruz, José Heriberto. El elemento estético indígena y/o prehispánico en el patrimonio artístico salvadoreño como expresión de la identidad nacional. En: Revista de Museología KÓOT, año 2, n.º 3, pp. 66-79, 2012.

Erquicia Cruz, José Heriberto. Ignacio Gómez Menéndez y la Estadística General de la República del Salvador 1858-1861: el interés del Estado salvadoreño por el pasado. En: Revista Identidades, No. 6, año 4, Dirección Nacional de Investigaciones en Arte y Cultura, Secretaría de Cultura de la Presidencia de El Salvador, 2013.

Erquicia, José Heriberto y Conde Alejandro. Los indígenas reflejados en la última visita pastoral a la Intendencia de San Salvador y la Alcaldía Mayor de Sonsonate del Reino de Guatemala, 1805. En: revista Identidades, no. 10, Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2016.

Erquicia, José Heriberto y Marielba Herrera Reina. "El lugar en donde abundan los venados". Historia, narraciones y memorias locales del municipio de Comasagua, El Salvador. Revista entorno, Universidad Tecnológica de El Salvador, número 59: pp. 77-85, 2015.

Escalante Arce, Pedro Antonio. Brasseur de Bourbourg. Esbozo Biográfico. Talleres UCA, San Salvador, 1998.

Escalante Arce, Pedro Antonio. Los tlaxcaltecas en Centroamérica. Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen No. 11. Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador, 2004.

Escalante Arce, Pedro. Raíces hispánicas de El Salvador. En: Revista Fronteras, No.2, volumen 2, pp. 129-141, 1998.

Escalante Arce, Pedro. La Herencia africana en la identidad histórica salvadoreña. En: Actas del V Congreso Iberoamericano de Academias de la Historia. Los estudios históricos como expresión de la cultura nacional, Academia Chilena de la Historia, Chile, pp. 109-134, 1996.

Escalante, Pedro. Códice Sonsonate. Crónicas Hispánicas. Tomo II. Dirección General de Publicaciones e Impresos, Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Ministerio de Educación, San Salvador, El Salvador, 1993.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. Historia General y Natural de la Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano. Capítulo III, Del árbol del bálsamo que llaman en esta Isla Española, donde aqueste licor se ha hecho primero que en otra parte alguna., pp. 366-368, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851.

Fonseca Corrales, Elizabeth. Economía y Sociedad en Centroamérica (1540-1680). En: El régimen colonial (1524-1750), edición de Julio Pinto Soria, tomo II de Historia General de Centroamérica, coordinador general Edelberto Torres-Rivas, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 95-150, 1993.

Fowler, William R. Jr. Caluco: Historia y Arqueología de un pueblo pipil en el siglo XVI. Patronato Por-Patrimonio Cultural, San Salvador, 1995.

Gall, Francis. El Licenciado Francisco Marroquín y una descripción de El Salvador, año de 1532. En: Anales de la Sociedad de Geografía e Historia, año XLI, tomo XLI abril-diciembre 1968, números del 2 al 4, Guatemala, pp. 199-232.

García de Palacio, Diego. Cartas de Relación del Oidor Diego García de Palacio. En: Cartas de Relación y otros documentos/Pedro de Alvarado, Diego García de Palacio y Antonio Ciudad Real. 3ª. ed. Biblioteca de Historia Salvadoreña, vol. 1, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, El Salvador, 2000.

Gómez Menéndez, Ignacio. Estadística General de la República del Salvador (1858-1862). Primera Edición, San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, CONCULTURA, 1992.

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

Gould, Jeffrey L. y Aldo Lauria-Santiago. 1932: Rebelión en la oscuridad. Revolución, represión y memoria en El Salvador. San Salvador, El Salvador. Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen, 2008.

Gudmunson, Lowell. Sociedad y Política (1840-1871). En: Héctor Pérez Brignoli (ed.) Historia General de Centroamérica. De la Ilustración al Liberalismo. (Tomo III) Madrid, FLACSO-Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.

Gutiérrez y Ulloa, Antonio. Estado general de la provincia de San Salvador: Reyno de Guatemala. (Año de 1,807)". Academia Salvadoreña de la Historia, San Salvador, El Salvador, 2017.

Hernández Moncada, Mariella. Pueblos Indígenas de El Salvador: La visión de los invisibles. En: Centroamérica Patrimonio Vivo. Fernando Quiles Karina Mejía, editores. Acer-VOS. Patrimonio Cultural Iberoamericano, 2º volumen, Sevilla, España, pp. 138-157, 2016.

Hernández Rivas, Georgina. La diversidad cultural en El Salvador. En: Identidad y Cultura: Ciclo de Charlas / Comp. Centro Cultural de España en El Salvador, 1ª. Ed. San Salvador, El Salvador, 2009.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. La Invención de la Tradición. Editorial Crítica Barcelona, España, 2002.

Horacio Cabezas Carcache. Unidad Geográfico Cultural En: Mesoamérica. Colección Estudios Mesoamericanos, 1ª. ed., Universidad Mesoamericana, Galería Guatemala de Fundación G&T Continental, Guatemala, 2005.

Kirchoff, Paul. Límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. Suplemento de la revista Tlatoani, México, 1967.

Kramer, Wendy, W. George Lovell y Christopher Lutz. La Conquista Española de Centroamérica. En: El régimen colonial (1524-1750), edición de Julio Pinto Soria, tomo II de Historia General de Centroamérica, coordinador general Edelberto Torres-Rivas, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, p. 21.-93, 1993.

Kramer, Wendy, W. George Lovell y Christopher Lutz. Las tasaciones de tributos de Francisco Marroquín y Alonso Maldonado, 1536-1541. En: Mesoamérica, Año 7, Cuaderno 12, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies. CIRMA, Antigua Guatemala, 1986.

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

Lara Martínez, Carlos Benjamín. El desarrollo de la antropología sociocultural en El Salvador. Alteridades, vol. 21, núm. 41, enero-junio, 2011, pp. 69-78 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México, 2011.

Lara Martínez, Rafael. Balsamera bajo la guerra fría. El Salvador 1932, historia intelectual de un etnocidio. San Salvador, El Salvador, Editorial Universidad Don Bosco, 2009.

Lara Martínez, Rafael. Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador. De Leonard Shultze Jena. Traductor e interprete: Rafael Lara -Martínez. Editorial Universidad Don Bosco, San Salvador, El Salvador, 2010

Lara Martínez, Rafael. Política cultural y secuelas de 1932. Mujer e Indígena en el regionalismo salvadoreño. En: Revista Cultura, No. 90, mayo-agosto 2005. Concultura, San Salvador, El Salvador, 2005.

Lara Martínez, Rafael. Política de la cultura. Martínez y el indigenismo. En: Revista Cultura, No. 104, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la República de El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, 2010a.

Lauria-Santiago, A. y Jeffrey Gould. «Nos llaman ladrones y se roban nuestro salario»: hacia una reinterpretación de la movilización rural salvadoreña, 1929-1931. En: Miradas para repensar el siglo XX: El Salvador 1880-1990: Historiografía Contemporánea /Selección de textos Roberto Laínez Díaz, Sandra Micaella Hernández, Carlos Rodríguez Rivas. MINED, San Salvador, El Salvador, 2018.

Lindo Fuentes, Héctor, Erick Ching y Rafael Lara-Martínez. Recordando 1932: La matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica. Traducción de Knut Walter. San Salvador, El Salvador, Facultad de Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, programa El Salvador, 2010.

Lindo Fuentes, Héctor. El proceso económico. En: El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010. Coordinado por: Carlos Gregorio López Bernal. Fundación MAFRE y Editorial Universitaria-Universidad de El Salvador, 2015.

Lindo-Fuentes, Héctor. Economía y Sociedad 1810-1870). En: De la ilustración al liberalismo (1750-1870), tomo III de Historia General de Centroamérica, coordinador general Edelberto Torres-Rivas, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993, p. 141-201.

Lindo-Fuentes, Héctor. La economía de El Salvador en el siglo XIX. Biblioteca de Historia Salvadoreña, Vol. 12, Concultura, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, 2002.

Lindo-Fuentes, Héctor. Tierra, economía y sociedad en el siglo XIX. En: El Salvador: Historia Mínima. Autores varios, Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2011.

López Bernal, Carlos Gregorio. Comunidades indígenas en El Salvador del siglo XIX: Imaginarios y prácticas políticas. Una discusión desde la historiografía. En: Miradas para repensar el siglo XX: El Salvador 1880-1990: Historiografía Contemporánea /Selección de textos Roberto Laínez Díaz, Sandra Micaella Hernández, Carlos Rodríguez Rivas. MINED, San Salvador, El Salvador, 2018.

López Bernal, Carlos Gregorio. Tradiciones inventadas y discursos nacionalistas: el imaginario nacional de la época liberal en El Salvador, 1876-1932. Editorial e Imprenta Universitaria, San Salvador, El Salvador, 2007.

Marroquín, Alejandro D. El problema indígena en El Salvador. En: Revista América Indígena, Volumen XXXV, No. 4, octubre-diciembre, 1975. Instituto Indigenista Americano. México, 1975.

Marroquín, Alejandro D. Panchimalco. Investigación sociológica. Dirección de Publicaciones, San Salvador, 3a ed., 1980.

Mejía Burgos, Otto. El fomento de la identidad nacional y del patrimonio cultural durante la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez. En: Revista ANALES 54, Secretaría de Cultura de la Presidencia de El Salvador, pp. 165-183, 2015.

Miller, David. La identidad nacional. Sobre la nacionalidad autodeterminación y pluralismo cultural. Paidós, Barcelona, 1997.

Ministerio de Educación de El Salvador. Historia de El Salvador. Tomo II, Editorial Santillana, San Salvador, El Salvador, 2009.

Ministerio de Educación, CONCULTURA, Pueblos Indígenas, Banco Mundial, RUTA. Perfil de los Pueblos Indígenas de El Salvador. San Salvador, El Salvador, 2003.

Ministerio de Educación. Ley Especial de Protección al Patrimonio Cultural de El Salvador y su Reglamento. Dirección de Publicaciones e Impresos, 2002.

Montes, Segundo. Los indígenas en El Salvador. En: Boletín de ciencias económicas y sociales (1986), vol. 9, no. 3, 147-154. San Salvador UCA, Editores, 1986.

Munro, Dana Gardner. Las cinco repúblicas de Centroamérica. Desarrollo político y económico y relaciones con Estados Unidos. (Estudios introductorios de Fabrice Lehoucq e Ivan Molina) San José, EUCR-PMS, 2003.

Museo de Arte de El Salvador. "MARTE, Revisiones: encuentro con el arte salvadoreño". MARTE, San Salvador, 2007.

Museo de Arte de El Salvador. Artista del mes: mayo 2003-2009. MARTE, San Salvador, 2009.

Palma Murga, Gustavo. Economía y Sociedad en Centroamérica (1680-1750). En: El régimen colonial (1524-1750), edición de Julio Pinto Soria, tomo II de Historia General de Centroamérica, coordinador general Edelberto Torres-Rivas, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993.

Pineda, Gustavo. Los indígenas tienen la palabra: ordenanzas municipales de derecho indígenas. En: revista Identidades, año 6, número 10, Secretaría de Cultura de la Presidencia de El Salvador, 2016.

Pinto Soria, Apéndice. En: De la ilustración al liberalismo (1750-1870), tomo III de Historia General de Centroamérica, coordinador general Edelberto Torres-Rivas, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993, pp. 307-339.

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

Ramírez Fuentes, José Alfredo. Anastacio Aquino: ícono histórico de los nonualcos. En: Miradas para repensar el siglo XX: El Salvador 1880-1990: Historiografía Contemporánea /Selección de textos Roberto Laínez Díaz, Sandra Micaella Hernández, Carlos Rodríguez Rivas. MINED, San Salvador, El Salvador, 2018.

Reyes Salas, Gonzalo. Sistemas políticos contemporáneos. Oxford University Press, México, 2000.

Rodríguez Ocononitrillo, Javier. El Salvador. En: Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en América Central. Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, pp. 140-180, 2011.

Rojas Bolaños, Manuel. La política. Capítulo II. En: Historia General de Centroamérica, Tomo V, De la posguerra a la crisis (1945-1979). Editor, Héctor Pérez-Brignoli. FLACSO, 1993.

Roque Baldovinos, Ricardo. La Cultura. En: El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010. Coordinado por: Carlos Gregorio López Bernal. Fundación MAFRE y Editorial Universitaria-Universidad de El Salvador, 2015.

Smith, Anthony. El fundamento étnico de la identidad nacional. En: La identidad Nacional, Capítulo 2, Trama Editorial, Madrid, 1997.

Smith, Anthony. Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico. En: Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, Volumen 1, 1990.

Smith, Robert S. Indigo Production and Trade in Colonial Guatemala. En: The Hispanic American Historical Review, vol. 39, No. 2, Duke University Press, p. 186-187, (May, 1959).

Solórzano Fonseca, Juan Carlos. Los años finales de la dominación española (1750-1821). En: De la ilustración al liberalismo (1750-1870), tomo III de Historia General de Centroamérica, coordinador general Edelberto Torres-Rivas, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993.

Soto Quirós, Ronald y David Díaz Arias. Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica: de la colonia a las repúblicas Liberales. En: Cuaderno de Ciencias Sociales 143. FLACSO, Costa Rica, 2007.

Stavenhagen, Rodolfo. Los pueblos originarios: el debate necesario. Colección Pensamientos, 5. CTA Ediciones, CLACSO, 2010.

Taracena Arriola, Arturo. Liberalismo y Poder Político en Centroamérica (1870-1929). En: Héctor Pérez Brignoli (ed.) Historia General de Centroamérica. Las Repúblicas Agroexportadoras. (Tomo IV) Madrid, FLACSO-Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.

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

Tous Mata, Meritxell. El añil de los pueblos de indios en la Provincia de San Salvador, siglos XVI y XVII. En: Poder local, poder global en América Latina: Ponències presentades al XI Encuentro-Debate América Latina ayer y hoy, organitzar pel Departament d' Antropologia Social i d' Història d' Amèrica i d' Àfrica de la Universitat de Barcelona, celebrat a Barcelona, el novembre de 2007/ coord. por Gabriella Dalla Corte-Caballero, Pilar García Jordán, Javier Laviña Gómez, Lola González Luna, Ricardo Piquera Céspedes, José Luis Ruíz-Peinado Alonzo, Meritxell Tous Mata, 2008.

Turcios, Roberto. La vida política. En: El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010. Coordinado por: Carlos Gregorio López Bernal. Fundación MAFRE y Editorial Universitaria-Universidad de El Salvador, 2015, pp. 53-127.

Urbina Gaitán, Chester. Poder-Saber y Estado en El Salvador (1931-1944). En: Revista Cultura, No. 96, mayo-agosto, 2007.

Uriarte, Juan Ramón. El Héroe Nacional. Ante la Estatua de Atlacatl. En: Anales de la Sociedad de Geografía e Historia. Año VIII, tomo VIII, número 4, pp. 425-432, 1932.

Vejar, Rafael Guido. Los Acuerdos de Paz: ¿refundación de la República? En: El Salvador: Historia Mínima. Autores varios, Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2011.

Wade, Peter. Raza y etnicidad en Latinoamérica. Ediciones ABYA-YALA, Quito, Ecuador, 2000.

Walter, Knut. La Persistencia de lo colonial bajo el nuevo orden republicano (1821-1880). En: El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010. Coordinado por: Carlos Gregorio López Bernal. Fundación MAFRE y Editorial Universitaria-Universidad de El Salvador, 2015, pp. 267-333.

Ximénez, Francisco. Historia Natural del Reino de Guatemala. Primera edición, Editorial de José Pineda Ibarra, Guatemala, 1967.