

**Historias, memorias e identidades
en América Latina • Tomo I**

México y Centroamérica

Saúl Uribe Taborda / José Heriberto Erquicia (Editores)



Universidad Politécnica Salesiana



Esta obra es un recorrido por la geografía latinoamericana en busca de historias y memorias. Este volumen está dedicado a Centroamérica. Cuatro autoras y tres autores reflexionan sobre el patrimonio cultural de El Salvador, su cultura de paz y su historia de violencia, así como de su arquitectura prehispánica, además de la memoria maya vigente con el pasar de los siglos. Además, reflexiones de colectivos artísticos sobre la paz en Guatemala y los patrones migratorios afrocaribeños en Veracruz, México.

Las particularidades de estos contextos han generado un interés por las historias, memorias e identidades, en escenarios marcados por la complejidad sociocultural y la tensión política.

ISBN: 978-9978-10-973-1



Saúl Uribe Taborda
José Heriberto Erquicia
Editores

HISTORIAS, MEMORIAS E IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA

TOMO I
México y Centroamérica



**ABYA
YALA**

2024

HISTORIAS, MEMORIAS E IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA
TOMO I : México y Centroamérica

© Saúl Uribe Taborda y José Heriberto Erquicia (Editores)

Autores: Georgina Magali Barrientos de Castellón, Mirella Guadalupe Hernández Ramírez, Jaqueline Durán Fernández, Otto Mejía Burgos, Carlos Rafael Castillo Taracena, Magda Angélica García von Hoegen, Marco Antonio Pérez Jiménez

1ra edición: © Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
P.B.X. (+593 7) 2050000
e-mail: publicaciones@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE GESTIÓN PARA EL DESARROLLO
LOCAL SOSTENIBLE
Grupo de Investigación Estado y Desarrollo

ISBN Obra completa: 978-9978-10-9724
ISBN impreso: 978-9978-10-973-1
ISBN digital: 978-9978-10-974-8
DOI: <https://doi.org/10.17163/abyaups.81>

Imagen de portada: La Romería. Luis Alfredo Cáceres Madrid.
Óleo sobre tela. 1938.
Colección privada

Foto de portada: Hugo Villalta, Galerna Estudio

Edición, diseño,
diagramación
e impresión Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, octubre de 2024

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores y las autoras



Contenido

Nota de reconocimiento.....	7
Prólogo	9
Introducción	13
La memoria como patrimonio cultural en El Salvador De la destrucción y el rechazo a la aceptación y la preservación <i>Georgina Magaly Barrientos de Castellón.....</i>	21
Cultura de paz y procesos de memoria en El Salvador Mujeres, participación y ciudadanías <i>Mirella Guadalupe Hernández Ramírez.....</i>	57
Memorias de violencia en El Salvador neoliberal Mujeres de Yancolo y sus batallas por la vida <i>Jaqueline Durán Fernández</i>	79
Cuzcatlanología. Arquitectónica de la identidad salvadoreña en el Martinato <i>Otto Mejía Burgos.....</i>	117
A 500 años del “descubrimiento”: Fragmentos de memoria maya a contrapelo <i>Carlos Rafael Castillo Taracena.....</i>	159
Los colectivos artísticos y su voz a partir de los acuerdos de paz en Guatemala <i>Magda Angélica García von Hoegen.....</i>	181
Patrones migratorios afrocaribeños al Puerto de Veracruz, en el ocaso del régimen novohispano <i>Marco Antonio Pérez Jiménez.....</i>	207
Sobre las autoras y los autores	237

Nota de reconocimiento

La publicación de este libro ha sido posible gracias al apoyo de varias instituciones y personas que creen en la necesidad de integrar a América Latina a partir de los saberes y los conocimientos.

Agradecemos a la Universidad Politécnica Salesiana por su compromiso social con la educación y la difusión del conocimiento. Un especial agradecimiento a los miembros del Grupo de Investigación Estado y Desarrollo (GIEDE) y de manera particular a su coordinador, doctor Pablo Ortiz Tirado, por su incondicional apoyo.

Nuestro agradecimiento especial al Centro Internacional de Estudios Andinos Amazónicos (CIEAAM), por su empeño y ardua tarea por la integración latinoamericana; se extienden las gracias a la Universidad Pedagógica de El Salvador Dr. Luis Alonso Aparicio, especialmente a su Centro de Investigación, por su interés en la integración y difusión del conocimiento; además, a la Academia Salvadoreña de la Historia por prologar este texto a través de su directora, doctora María Eugenia López Velázquez.

Finalmente, agradecemos a autoras y autores de esta importante obra; a la editorial Abya-Yala y su equipo, por el trabajo de edición efectuado en esta obra.

Prólogo

Las ciencias sociales en América Latina y el Caribe enfrentan varios desafíos teórico-metodológicos. Esa cuestión ha llevado a innovar las reflexiones, que han tenido como resultado nuevas interpretaciones sobre el pasado y las problemáticas del mundo actual. También ha conducido a una labor de las comunidades científicas que tiene como punto de partida la valoración de los cambios, la evaluación de los métodos y las categorías aplicadas para mejorar la comprensión de la complejidad en las sociedades.

Con los desafíos y las innovaciones surgen inquietudes compartidas que impulsan a investigadores e instituciones a encaminar su labor y sus contribuciones hacia la producción intelectual en un contexto de transformación social. *Historia, memorias e identidades en América Latina* es una obra colectiva que publica textos reunidos en dos tomos. Sus 14 artículos representan un conjunto de apreciaciones de realidades y procesos orientados desde perspectivas históricas, sociológicas y antropológicas; es decir, desde una interpretación interdisciplinar. Sus editores, Saúl Uribe Taborda y José Heriberto Erquicia, han realizado un esfuerzo destacado.

Los latinoamericanos son pueblos distintos uno del otro, pero a la vez fusionados por rasgos similares, que habitan una región geográfica y cultural diversa y heterogénea. De eso trata esta publicación: apreciar los contrastes y las semejanzas de una historia y un presente en común. Así, mediante estos trabajos vemos condensado un conjunto de reflexiones sobre realidades que atraviesan al espacio de este continente. Estas representaciones de América Latina han sido exploradas a partir de las memorias, las identidades sociales, la cultura y el género, nociones que en la dinámica de los procesos sociales se aprecian estrechamente

articuladas de forma cambiante; las memorias comprendidas en la relación de las experiencias y las subjetividades, entre lo individual y lo colectivo, el olvido y el recuerdo; las identidades individuales y colectivas; la cultura en términos simbólicos, de significados y de representaciones compartidas.

Identidades, memorias y cultura son los lazos comunicantes en la visión panorámica de estos estudios que abordan diferentes realidades latinoamericanas. El escenario de las identidades se recrea desde diferentes figuras: identidades híbridas que se producen en el ámbito étnico y social colonial, que se transforman con el paso del tiempo para crear nuevos tejidos sociales; identidades territoriales de propiedades comunales indígenas y de espacios en disputa en el imaginario social; identidades de género construidas en desigual condición en contornos de violencia, poder, resistencias y lucha social. También encontramos identidades dentro de narraciones familiares, comunitarias, étnicas, como la de los africanos en el Caribe y Veracruz, en Antioquia y Popayán, y de pueblos originarios, como los de la Amazonía ecuatoriana que fueron impactados por las transformaciones religiosas ocurridas bajo el dominio de las misiones que ocuparon ese territorio en el siglo XVI. También la violencia política es un fenómeno que está presente en estos estudios: desde el Estado y lo social, como ocurre en los territorios indígenas de Guatemala, en Yancolo y otras comunidades de El Salvador durante la guerra civil en la década de 1980, y en distintas turbulencias políticas.

Los análisis de la memoria individual y colectiva son coherentes con el estudio de los procesos identitarios como un asunto transversal que une a todos los textos de esta obra: la memoria como riqueza cultural y colectiva, recreada en el valor del patrimonio salvadoreño y su destrucción; en los sitios sagrados mayas en Guatemala; la memoria vinculada a la cultura de paz, en contraste con la de la violencia; los lugares de memoria de tiempos antiguos y presentes; los recuerdos y las resistencias a los olvidos; los contrastes de las memorias de grupos subordinados y de poderes hegemónicos. Esas diversas experiencias

han sido planteadas desde la perspectiva de Pierre Nora y de Maurice Halbwachs para el estudio del espacio físico y de las representaciones de los grupos sociales.

Historia, memorias e identidades en América Latina entra a formar parte del conocimiento público y de los debates permanentes en la producción historiográfica.

Dra. Eugenia López Mejía Velásquez
Directora Academia Salvadoreña de la Historia

Introducción

La colección de artículos que componen esta obra ha sido posible gracias a una convocatoria pública a investigadores, profesores y comunidad académica de América Latina y el Caribe a reflexionar sobre los procesos de configuración de la historia, la memoria y las identidades en diferentes contextos latinoamericanos. Como resultado de estas reflexiones, hoy presentamos el libro *Historias, memorias e identidades en América Latina*. Esta compilación se compone de 14 artículos que son el resultado de procesos de investigación que autores han desarrollado en sus países. Contienen importantes reflexiones cuyo propósito es acercar al lector a discusiones de largo aliento para la comprensión, discusión y reflexión de los contextos sociales y culturales; cuyas particularidades los han llevado a sintetizar el interés por la historia, la memoria y la identidad en contextos marcados por la complejidad sociocultural y la tensión política. Esta obra se compone de dos tomos, el primero contiene siete artículos provenientes de México y Centroamérica; el segundo, de otros siete artículos procedentes de América del Sur.

El tomo I inicia con el artículo “La memoria como patrimonio cultural en El Salvador: De la destrucción y el rechazo a la aceptación y la preservación”, de Georgina Magaly Barrientos de Castellón, que aborda la memoria colectiva como patrimonio común, que puede ser querida o rechazada. Su aprecio viene dado de la conciencia de su valor, así como de su incidencia positiva o negativa en el imaginario o la ideología de quienes la heredan. Este artículo parte de una investigación en curso, se refiere a la memoria salvadoreña como un patrimonio expuesto a esta ambivalencia y muestra cómo, por su carácter colectivo, reclama una particular atención como una deuda de hace mucho y una necesidad urgente. Para ello, explora el significado de patrimonio histórico, el daño

del desconocimiento, la destrucción y el desinterés; la relación del patrimonio con la memoria y la forma en que se ha afrontado el debate de su conservación en El Salvador.

Mirella Guadalupe Hernández Ramírez escribe “Cultura de paz y procesos de memoria en El Salvador: mujeres, participación y ciudadanías”. En este artículo reflexiona sobre el reconocimiento de la participación de la mujer en la guerra civil de El Salvador, se analiza cómo los espacios del conflicto armado reproducen y perpetúan valores de la cultura patriarcal, construyendo subjetividades que naturalizan visiones estereotipadas de género, limitando el reconocimiento del liderazgo de las mujeres y los aportes que estas realizaron durante la lucha armada y la conformación de los Acuerdos de Paz.

El artículo “Memorias de violencia en El Salvador neoliberal: mujeres de Yancolo y sus batallas por la vida”, de Jacquelin Durán Fernández, reflexiona sobre El Salvador como escenario histórico y sociocultural caracterizado por la construcción de políticas opresivas de clase y etnicidad que han fomentado el racismo, el despojo de tierras, el desplazamiento, la negación de las poblaciones indígenas y un conflicto político militar que, desde finales de la década de los 70 y 80, cobró más de 70 000 vidas. En el contexto sociocultural de Yancolo, donde las familias interactúan con la carencia, la marginalidad y el miedo como problemáticas sistémicas, la autora apela al trabajo con las mujeres, sus memorias y aprendizajes adquiridos durante el conflicto político-militar para reestructurar sus vidas en la posguerra.

Otto Mejía Burgos en “Cuzcatlanología: arquitectónica de la identidad salvadoreña en el martinato”, nos da a conocer cómo dentro del Gobierno del presidente Maximiliano Hernández Martínez se tomaron en cuenta múltiples dimensiones del arte y la historia, a fin de construir una auténtica identidad salvadoreña. En este sentido, el artículo describe cada una de las aristas del proyecto del Estado nación, colocándolas en contexto e integrándolas para que el lector observe su desarrollo de manera panorámica. El resultado principal es el acopio de una serie de evidencias

que demostrarían que, durante ese período, redes intelectuales y culturales tomaron la idiosincrasia de las distintas poblaciones indígenas del país como base de la cultura popular salvadoreña, plan que tiene sus alcances hasta la actualidad. La conclusión es que toda esta arquitectónica cultural del martinato, salvo por el trabajo del antropólogo y lingüista Rafael Lara Martínez, ha sido invisibilizada a la luz de la historiografía nacional como parte de una agenda política premeditada.

En “Activación patrimonial de lugares sagrados en Guatemala”, Rafael Castillo Taracena aborda esta activación como expresión de la movilización política de los pueblos indígenas y estrategia de lucha política. A partir de los Acuerdos de Paz de 1996 en Guatemala, la defensa de lugares sagrados permitió reinterpretar el pasado colonial y disputar símbolos, lugares, objetos y territorios de historias indígenas a contrapelo. El artículo da cuenta del estado de las relaciones interétnicas a partir del análisis del proceso de activación patrimonial y llama la atención sobre las formas dialécticas del patrimonio cultural en la Guatemala contemporánea.

Las reflexiones de Magda Angélica García von Hoegen en “Los colectivos artísticos y su voz a partir de los Acuerdos de Paz en Guatemala”, analizan las diversas aristas de los avances y desafíos del sector artístico-cultural en Guatemala, con planteamientos en cuanto a legislación y política pública; las huellas y vacíos en el sector de la firma de los Acuerdos de Paz; las fortalezas y vulnerabilidades que enfrentan los colectivos que se dedican a defender una propuesta artística propia en una nación con desafíos pendientes para la consolidación de la paz en sus complejas realidades; indaga desde perspectivas relativas a los derechos culturales, la conformación del espacio público urbano, la gestión cultural y la función del Estado. Todo ello para generar propuestas de discusión en el avance de la cultura y el arte como ejes para el desarrollo integral y sostenible.

“Patrones migratorios afrocaribeños al puerto de Veracruz, en el ocaso del régimen novohispano” de Marco Antonio Pérez Jiménez, cierra el tomo I. En este trabajo el autor problematiza la expresión “Veracruz también es Caribe” que se ha convertido en una frase cotidiana en el lé-

xico popular de los habitantes del principal puerto del golfo de México. Desde el espacio académico, la expresión también ha encontrado sustento en las diversas investigaciones que han mostrado las huellas de lo afrocaribeño en la música, bailes, gastronomía y en otras características culturales presentes en la ciudad. No obstante, poco se ha escudriñado en otra semejanza que el Veracruz de finales de la Colonia presentaba con algunos puertos insulares y continentales del Caribe a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX: su composición socioétnica. El artículo evidencia las características sociodemográficas que permiten identificarla como caribeña. Asimismo, expone los flujos migratorios de personas de origen africano provenientes del Caribe y que habitaban Veracruz a fines del período colonial, para aportar nuevas reflexiones sobre el estatus de libertad que la mayoría de estos migrantes tenía, aun antes del nacimiento del México independiente.

El tomo II inicia planteando una discusión conceptual en “Historicidad y política: notas críticas para una antropología de la historia” de Julián García Labrador. El autor utiliza una metodología analítico-dialéctica para establecer el origen filosófico de la historicidad y los usos de este concepto en la antropología. La comparación arroja como resultado dos acepciones contrapuestas: en la configuración de los Estados nación europeos la historicidad fue concebida, por un lado, como la autoconciencia histórica de los pueblos, considerando que existían “pueblos sin historia”; por otro, la antropología considera que las historicidades aparecen como perspectivas culturales en relación con el pasado y que existen prácticas y modos no historicistas de expresar la relación con el tiempo. El trabajo concluye señalando lo equívoco del concepto de historicidad, la deuda conceptual con los pueblos excluidos de la historia y la necesidad de restitución de las historicidades no europeas, especialmente en su relación con los procesos de autonomía y reconocimiento territorial.

En el artículo “Ser chino o *Zhonguoyan*: fotografías familiares, memorias y recuerdos en la construcción de la identidad cultural de una familia china-ecuatoriana”, Jaime Wong Jo y Patricia Bermúdez Arboleda

nos aproximan a la construcción de la identidad cultural de una familia china-ecuatoriana a través del uso de fotografías familiares y las memorias que surgen de dos de sus miembros: Carmen, la abuela, y Margarita, la hija. En el texto se indaga sobre el rol de las fotografías como objetos de afecto en las concepciones del ser chino o *zhonguoyan*, mediante la herramienta metodológica de la fotoelicitación o entrevistas con fotografías. Los pensamientos y sentimientos evocados, a lo largo de los procesos de fotoelicitación, influyen en la mirada de Carmen y Margarita, quienes discuten sobre ser parte o no de la cultura en la que nacieron.

“Misiones religiosas en el Oriente del Ecuador: una aproximación histórica a la actual provincia de Napo”, de Saúl Uribe Taborda, constituye un esfuerzo por sintetizar un largo proceso histórico, social y político de las misiones religiosas, en especial aquellas que tuvieron presencia en la provincia de Napo, alta Amazonía ecuatoriana. El autor caracteriza la presencia religiosa de las misiones y establece tres fases de ocupación del territorio: la primera, desde la conquista o llegada de los ibéricos hasta su establecimiento y dominio de las poblaciones locales a finales del siglo XVI. La segunda, desde inicios del siglo XVII hasta el siglo XVIII con la existencia del “pacto colonial” para la explotación de la mano de obra indígena mediante el apadrinamiento de las élites locales y, finalmente, la tercera etapa iniciada desde mitad del siglo XVIII hasta el período de la Independencia.

Sandra Cristina Montoya Muñoz aporta el texto “Reconstrucción de las identidades esclavas en las gobernaciones de Antioquia y Popayán, siglo XVII”, que analiza cómo los esclavos africanos recién llegados al continente americano aprendieron las costumbres y la cultura de los españoles e indígenas, lo que desencadenó en un proceso de integración que los llevó a crear identidades híbridas. Muestra cómo los africanos, incluidos sus descendientes, en las gobernaciones de Antioquia y Popayán en el siglo XVII, reconstruyeron su tejido social a través de la integración y adaptación al mundo hispánico. En esta investigación se utilizaron como fuentes primarias los archivos judiciales abordados desde la historia social

y cultural; se describe, además, cómo los esclavos estaban obligados a obedecer órdenes y ser tratados como objetos. Este artículo logra dilucidar diferentes identidades que se convirtieron en identidades criollas y contribuyeron con la creación de fronteras culturales entre los mismos esclavos y los negros libres.

“Cecilia Porras: biografía y agencia artística”, de Carolina Marrugo Orozco, es una investigación que busca visibilizar a las pintoras de mediados del siglo XX en Colombia; principalmente su trabajo se enfoca en hacer historia de la artista cartagenera Cecilia Porras, cuyas obras transformaron el rol de género en el Caribe colombiano. Este trabajo, además, reflexiona sobre la forma en que Cecilia Porras participó en el ámbito artístico durante este período, contexto en el que se desarrollaron las corrientes modernas, introduciendo nuevos lenguajes vanguardistas en el pensamiento de las artes plásticas en Colombia.

En “Paradojas de la salud intercultural y tensiones identitarias en la provincia amazónica de Napo en Ecuador”, Patricia Bermúdez y Patricio Aguirre examinan las paradojas y tensiones identitarias existentes en la aplicación de las políticas públicas de salud intercultural en la ciudad de Tena, provincia amazónica de Napo. Para esto indagan en las prácticas de las políticas de salud y en la interlocución con funcionarios del Ministerio de Salud Pública de planta central, coordinación zonal y de distrito; funcionarios responsables de los servicios en centros de salud y el Hospital General de Tena; técnicos de atención primaria y mujeres kichwa parteras. Se identifican amenazas asociadas a ciertos aspectos identitarios, políticos, institucionales y de roles de género que interrumpen y caotizan el proceso de implementación de la salud intercultural. Finalmente, se contextualiza la opinión de los actores y se observa lo que dicen y entienden como prácticas de implementación de la política pública en el contexto local, y si estas cumplen criterios de interculturalidad que se articulen a la política de salud para la población indígena kichwa de Tena, en un contexto político de cambio constante que vive Ecuador.

Retratos fotográficos y relatos criminales en la crónica de nota roja: mujeres criminales y/o transgresoras en la prensa de Cartagena de Indias (1950-1980), de Carlos Mario Castrillón Castro, se sitúa a mediados del siglo XX en la ciudad de Cartagena de Indias donde aparecieron en la prensa espacios de difusión que exhibieron retratos fotográficos y relatos relacionados o asociados con experiencias delictivas. Así se desarrollaron páginas especializadas, secciones y noticias que visibilizaban el crimen a nivel local, nacional e internacional en periódicos como *El Diario de la Costa*, *El Fígaro* y *El Universal*, en la segunda mitad del siglo XX (1950 hasta 1990). Y se dieron representaciones e imaginarios visuales y narrativos sobre el accionar de algunas mujeres que circularon como parte de la agenda social.

Finalmente, editor/a y autoras/es de esta obra no solo deseamos que habite los espacios de la academia latinoamericana, sino también que este esfuerzo llegue a distintos sectores y actores sociales cuyo interés esté centrado en el conocimiento de las historias, las memorias y las identidades. Esperamos, pues, que estas páginas motiven una acción transformadora de la realidad histórica y presente de América Latina.

La memoria como patrimonio cultural en El Salvador

De la destrucción y el rechazo a la aceptación y la preservación

Georgina Magaly Barrientos de Castellón

Universidad de Sevilla, España

mmcastellon@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-8048-8116>

Introducción

Etimológicamente, la palabra patrimonio es la unión de las raíces latinas *patri* (padre) y *monere* (recordar o avisar) y ha sido interpretada como aquello “que nos recuerda a los ancestros” (Dormaels, 2012, p. 10). El patrimonio puede definirse, en esencia, como un bien material o simbólico que se transmite; por ello, puede ser analizado desde distintas acepciones: propiedad en herencia, selección histórica, sedimento de la parcela cultural y conformador de la identidad social, a las que se podría añadir también su papel como modelo de referencia (Fontal, 2003, p. 49).

El patrimonio cultural puede remontar sus orígenes al patrimonio privado, tanto de personas como de instituciones. En Occidente, el concepto sufrió modificaciones cuando en el Renacimiento se desarrolló el coleccionismo como especialización artística, en estrecha relación con el mecenazgo (Llull, 2005, p. 185). Poco a poco los monumentos del pasado empezaron a ser apreciados como testimonios de la historia (etimológica-

mente, monumento procede del latín *monere*: recordar). Esta limitación del concepto de patrimonio a los vestigios de la cultura clásica se mantuvo en Europa, prácticamente hasta la llegada de la Edad Contemporánea, momento en que por fin se amplió el abanico espaciotemporal a la valoración de los bienes culturales (p. 186).

Pero el concepto continuó siendo elitista hasta que llegó el Siglo de las Luces. Fue hasta el siglo XX, en que el alto grado de destrucción y expolio sufrido por el patrimonio artístico al término de la Segunda Guerra Mundial que se advirtió la urgente necesidad de la reconstrucción, involucrando a todos los sectores sociales. Solo entonces aparecieron iniciativas de carácter internacional e inclusivas, si se considera la prevalencia de la visión patrimonial occidental con males inherentes como la apropiación colonial de los bienes culturales. Entre estas iniciativas se encuentran el empleo, por primera vez, precisamente del concepto “bienes culturales” por parte de la UNESCO, en 1954. Las nuevas categorizaciones tuvieron mucho que ver con las modernas teorías antropológicas y arqueológicas vinculadas con el valor de la cultura material, desarrolladas en el ámbito de las ciencias sociales y la historia (Carandini, 1984, p. 10).

El problema fundamental siguió siendo la estrechez de lo “cultural”, que hacía a las clases populares desinteresadas por los bienes culturales, probablemente porque el patrimonio cultural seguía siendo asunto de unos pocos. Los organismos internacionales fueron los primeros en intentar arreglar el asunto desde la educación, y el concepto mismo de cultura se transformó (Simpson, 1979, p. 33). Había que “democratizar la cultura” y poner el patrimonio al alcance del mayor número posible de personas (Llull, 2005, p. 197). Para 1982, la UNESCO definía como patrimonio cultural:

El patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de arte de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, los lugares

y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas. (García, 2011, p. 13)

La anterior definición no ha sido renovada por la UNESCO hasta la fecha en que se escribe este artículo, pero en realidad su antigüedad parece validada por su vigencia como propósito. La aspiración incluye la idea de que el patrimonio cultural esté integrado por todo lo que un grupo social ha creado a lo largo del tiempo y lo identifica en relación con los demás. Y puesto que el patrimonio conlleva la premisa de heredar y conservar el registro de lo pasado es que en él cobra particular relevancia la memoria. Entre los últimos años del siglo XX e inicios del XXI, se han desarrollado, desde las ciencias sociales, aportes valiosos que vinculan patrimonio y memoria. Nora (2009, p. 21) establece el vínculo entre memoria y patrimonio distinguiendo memoria de historia.

La primera tiene una vocación universal, es una representación del pasado que requiere de una operación intelectual. La segunda es un proceso actual, emotivo y afectivo, que surge desde un grupo social, y que se encuentra en relación permanente con el recuerdo y el olvido. Para Nora, el patrimonio ya no se basa en la herencia de los bienes de generación en generación, sino que se concibe como un deber de memoria para las sociedades, que ante una amenazante aceleración histórica han perdido su memoria espontánea (pp. 12-20), surgiendo así los “lugares de memoria”, lugares públicos donde anclar sus “vestigios, testimonios, documentos, imágenes, discursos, signos visibles de aquello que ya fue” (p. 26). Otros estudios hacen mayor énfasis en la idea de la memoria como patrimonio en una estrecha relación con la identidad, como una suerte de respuesta a las visiones de patrimonio que toman por referente a Occidente. Para Dormaels (2012, p. 10) en este el caso, la mundialización ha generado una revalorización de lo local como base de la identidad. En este sentido, la noción de patrimonio se ha ampliado a otras culturas más allá del origen occidental del concepto. De esta manera, lo patrimonial ya no es asunto solo de los expertos: la comunidad también tiene la facultad de “hacer patrimonio” como una forma de empoderamiento local.

La relación intrínseca entre patrimonio y memoria cuenta con estudios recientes en Latinoamérica y el Sur global (véase, por ejemplo, Gutiérrez, 2009; Peluffo, 2016; Adames, 2019, o González, 2021), pero ese no es el caso de El Salvador. Este artículo aborda no solo esa relación que, vale señalar, subyace a la etimología de patrimonio, sino también el vínculo de propósitos y dificultades que afectan ambos conceptos: exclusión, desinterés y manipulación, como los más notables. Aquí se expone un fenómeno que cada vez más se revela en su enorme dimensión y que incluso remite a los importantes movimientos sociales y transformaciones políticas recientes en Latinoamérica: la marca profunda en las mayorías de la negación de la memoria histórica que termina en un estallido que resulta del trabajo de los desafectos a esa memoria y su desconocimiento como patrimonio colectivo.

Ya en 1997 Prants consideraba al universo patrimonial como una especie de manipulación derivada de grupos hegemónicos que incluyen al poder político y a grupos selectos de individuos, especialmente intelectuales. ¿Debería tomarse el patrimonio como un derecho otorgado por la historia a un colectivo, sin que intereses y poderes particulares intervengan en él? La respuesta parece obvia, pero no es tan simple. Este artículo explora las posibles razones de estas dificultades y sus posibles soluciones a partir de lo que llama el “patrimonio desconocido”, la afectación al patrimonio agravada por la inequidad, el autoritarismo, la violencia y la obligación de preservar la memoria como patrimonio colectivo. Este análisis se hace tanto a partir de fuentes secundarias como primarias y es parte de la tesis doctoral que la autora está por presentar el año en curso.

Las amenazas al patrimonio cultural

Al patrimonio cultural es inherente la amenaza de destrucción, desaparición o deterioro. La Convención de La Haya de 1954 emitió por primera vez disposiciones internacionales para proteger los “bienes culturales” (que solo luego se llamarían Patrimonio Cultural), motivada,

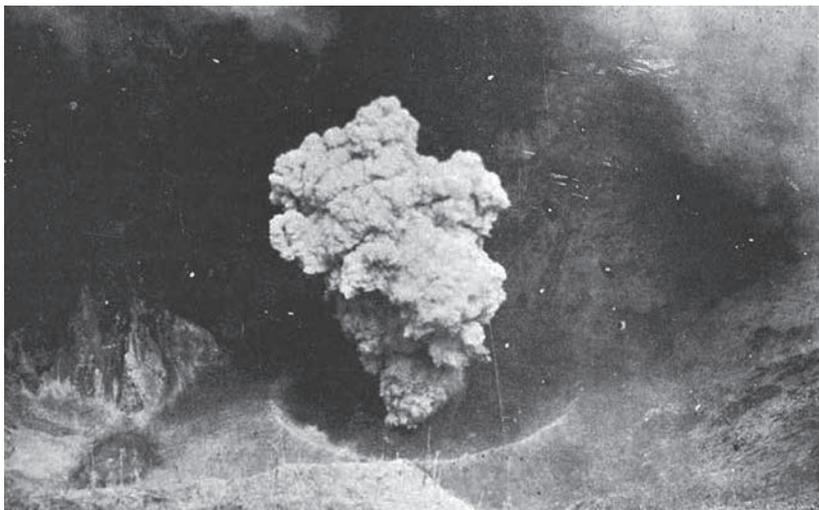
principalmente, por la percepción generalizada de riesgo ante la principal amenaza que pendía sobre ellos: la guerra y sus consecuencias. En 1970 se formuló el segundo grupo de grandes amenazas a los bienes culturales: el robo, la excavación clandestina y la exportación ilícita. Años después, las amenazas se extendieron al:

deterioro acelerado, proyectos de grandes obras públicas o privadas, rápido desarrollo urbano y turístico, destrucción debida a cambios de utilización o de propiedad de la tierra, alteraciones profundas debidas a una causa desconocida, abandono por cualquier motivo, conflicto armado que haya estallado o amenace estallar, catástrofes y cataclismos, incendios, terremotos, deslizamientos de terreno, erupciones volcánicas, modificaciones del nivel de las aguas, inundaciones y maremotos. (UNESCO, 2017a)

La lista se ha mantenido más o menos inalterable hasta la actualidad. Por razones prácticas, aquí reuniremos este conjunto de amenazas en dos: la naturaleza y los seres humanos. La naturaleza ha sido una permanente amenaza en el actual territorio salvadoreño, afectando, vale decir, no solo al patrimonio cultural. Ya el *Popol Vuh*¹, el más importante de los textos mayas que se conserva hasta nuestros días, refería, por ejemplo:

Una inundación [que] fue producida por el corazón del Cielo; ¡Un gran diluvio se formó que cayó sobre los hombres de madera... se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia negra, una lluvia de día, una lluvia de noche... a toda prisa corrían, desesperados; [los hombres de madera] querían subirse sobre las casas, y las casas se caían y los arrojaban al suelo, querían subirse sobre los árboles y los árboles los lanzaban a lo lejos; querían entrar en la cavernas y las cavernas los rechazaban. (Lardé y Larín, 2000, p. 27)

1 El *Popol Vuh* es una recopilación de narraciones míticas, legendarias e históricas de los k'iché, el pueblo maya guatemalteco más numeroso. El libro está compuesto de una serie de relatos que explican el origen del mundo, de la civilización y la naturaleza. <https://bit.ly/3BiPBuB>

Figura 1*Volcán de San Salvador*

Nota. Tomado de *El Diario de Hoy*, 2019. El volcán de San Salvador duerme a 102 años desde su erupción más reciente. <https://bit.ly/3XHsph3>

La naturaleza puede ser generosa cuando la lluvia alimenta los mantos acuíferos o favorece las cosechas, pero esa misma lluvia puede causar devastación y muerte. La ironía ha sido notable en la región salvadoreña, donde geología y clima propiciaron el asentamiento y desarrollo de una numerosa población. Asimismo, se agudizó históricamente con fenómenos como el vulcanismo, que propició la existencia de ricos suelos, pero que ha acosado sin descanso a la población con erupciones volcánicas y sismos. En el siglo XVII, fray Francisco Jiménez, en alusión al vulcanismo en la colonial provincia de San Salvador, referiría la erupción del volcán del Playón, de San Salvador² (figura 1), el 3 de noviembre de 1658:

2 Escoria, lava y gases de las erupciones del Playón, al norte del volcán de San Salvador, se extendieron varios kilómetros provocando, entre otras cosas, el represamiento de ríos y el traslado obligado del pueblo de Nejapa a su ubicación actual. <https://bit.ly/3BsPXyK>

Permaneció por varios días —como una caldera que hervía—; los árboles y las piedras se levantaban y volteaban, a manera de espuma, cuál juguete de las fuerzas centrífugas incontrolables, hasta que la materia en ignición se fue congelando y llenó todo aquel campo de aquesta materia, haciendo como torres, que de lejos parecía una gran ciudad.

En minutos, la tierra se llevaba sembríos, casas y vidas, arrasando al mismo tiempo siglos de historia. Incluso edificaciones que habían sobrevivido a desastres anteriores quedaban convertidas en cúmulos de piedras sin valor para quienes solo veían en ellos el mal recuerdo de un desastre. Ese fue el caso de la iglesia La Merced (figura 2) derrumbada tras el terremoto acontecido en 1873.

Figura 2
Iglesia La Merced



Nota. Tomado de *El Diario de Hoy* (2016). 13 terremotos que han azotado a El Salvador. <https://bit.ly/3XWXoHj>

La vulnerabilidad del territorio exponía la fragilidad de una población ante los embates de la naturaleza por causa no solo del desconocimiento y el atraso, sino también de un modelo económico y social en

el que la prevención y el tratamiento de los desastres no eran prioridad. Lamentable, esta circunstancia, lejos de solventarse, se profundizó con la modernidad.

Las amenazas a las que se expone actualmente nuestro patrimonio histórico son incomparables con las de épocas anteriores, ahora que vivimos en un mundo que está experimentando cambios cada vez más rápidos desde las últimas décadas del siglo XX. Este rápido desarrollo que tiene lugar por la presión del crecimiento de la población mundial y por la progresiva industrialización, lleva a un consumo cada vez mayor de terreno, destruyendo no solo vestigios arqueológicos bajo tierra sino también paisajes culturales históricos completos, y lleva también a ciclos cada vez más rápidos de demolición y de nuevas construcciones, con su peso concomitante sobre el medioambiente. (ICOMOS, 2000)

En El Salvador, como otros países, la vulnerabilidad y el subdesarrollo terminaron siendo una dupla inseparable. En 2017a, la UNESCO declaró: “La vulnerabilidad cada vez mayor a los desastres naturales representa una amenaza considerable para el desarrollo sostenible y a menudo sobre todo para las poblaciones más pobres”. Esta responsabilidad humana en los desastres naturales ha conducido a situaciones alarmantes, como el cambio climático. “Erosión, cambios en lechos fluviales y costas, movimiento de dunas, etc. Tormentas, huracanes, ciclones, temporales, etc. Aunque estos procesos son todos naturales, la respuesta para prevenir estos riesgos al patrimonio cultural es una responsabilidad humana” (2017a).

Pero la responsabilidad humana en la protección del patrimonio cultural es un concepto demasiado amplio. Los desastres naturales están íntimamente relacionados con las inequidades sociales que empujan a amplios sectores a sobreexplotar los bienes de la naturaleza pues no tienen más opción que agotar esos recursos para sobrevivir. Como resultado, los desastres naturales descargan su peso en los sectores más frágiles de la sociedad, que usualmente se encuentran en áreas reconocidas por su alta vulnerabilidad. Estos sectores, excluidos de la educación para comprender y lidiar con el fenómeno, están imposibilitados para combatir las amenazas. Y el daño no termina.

Hay acciones de los humanos contra el patrimonio aún más precisas. La UNESCO ha determinado como una de las más destacadas el saqueo de los bienes culturales. “Las acciones de vandalismo contra bienes culturales presentan muchas formas y pueden ser intencionales o no, pero los daños que causan pueden llevar a la destrucción del bien” (Alcazar *et al.*, 2020, p. 8). El huaqueo o huaquería³ ocurre con el propósito de obtener un beneficio económico de manera ilícita, que produce un daño irreparable al patrimonio de cada sitio de donde se extraen piezas y objetos de valor patrimonial. Los huaqueros roban trozos que son episodios del pasado. “Los huaqueros destruyen toda esta valiosa información, pues solo les importa el valor monetario de las piezas que encuentran y venden; lo que les parece inútil lo botan y destruyen” (p. 3).

En 2014 la entonces Secretaría de Cultura de la Presidencia (hoy Ministerio de Cultura) denunciaba haber encontrado alrededor de “15 hoyos de más de 30 centímetros de diámetro en el área oeste del Parque Arqueológico San Andrés, ubicado en La Libertad, que podrían estar vinculados al saqueo de piezas arqueológicas” (*El Diario de Hoy*, 2014) de manos de “huaqueros”. Otro importante acto humano contra el patrimonio cultural es el robo sacrílego, “robos y/o hurtos realizados en iglesias, conventos, monasterios y lugares de culto en general. Este tipo de robo es un problema particularmente grave al interior del país, donde las iglesias son despojadas de todo lo que constituye su legado espiritual y religioso” (Alcazar *et al.*, 2020, p. 5).

Lo cierto es que tanto el huaqueo como el robo sacrílego derivan de un problema social, pues que constituyen otra forma de supervivencia. Por ello, el cuidado del patrimonio requiere sociedades más equitativas. Es la exclusión la que conduce al desconocimiento e impide legar el patrimonio a las generaciones futuras; de todas maneras, ¿cómo legar algo que se desconoce? Albayero sostiene:

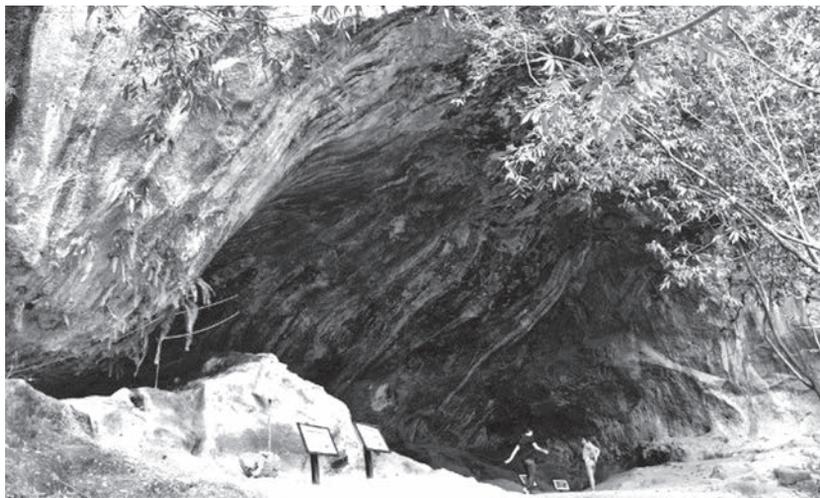
3 Huaquería: búsqueda ilegal de objetos de arte precolombino. Diccionario de Americanismos, 2022. <http://bit.ly/4ezMSeH>

Si el patrimonio, en su misma definición, aparece como una posesión heredada por sus predecesores y de carácter colectivo, y si sus hipotéticos propietarios (sucesores) no son capaces de identificarlo como propio, ocurre algo inusual que merece ser analizado [en este caso]. (2017, p. 138)

Ese desconocimiento del patrimonio encuentra varios ejemplos en el caso salvadoreño. Uno en particular es la Cueva del Espíritu Santo⁴, en el oriente salvadoreño (figura 3). Restos arqueológicos y pictografías hacen de las cuevas, según las investigaciones, la prueba más antigua de la presencia humana en el Período Paleoindio —siete mil años atrás— en el actual El Salvador.

Figura 3

Cuevas de Corinto, Morazán, El Salvador



Nota. Tomado de *La Prensa Gráfica* (2018). ¿Con ganas de hacer algo diferente estas vacaciones? Mirá lo que podés encontrar en Morazán. <http://bit.ly/3XESY6K>

4 La cueva del Espíritu Santo está ubicada en el pueblo de Corinto, departamento de Morazán. Es un abrigo rocoso que contiene pinturas rupestres. Cerca de la entrada se encuentran unos bloques de roca, que posiblemente formaban parte del techo de la cueva y fue más grande en la antigüedad. <http://bit.ly/4ek2nHT>

A pesar de su valor, las cuevas de Corinto presentan daños severos provocados por la mano humana. Pero no solo se trata de vandalismo. Los daños van desde el raspado de las pictografías para llevarse “un recuerdo” de las cuevas, hasta corazones grabados con navajas o piedras dando fe de que “M y A” se aman eternamente. ¿Los salvadoreños sienten las cuevas como “de su propiedad”? Si las han defendido, ¿qué tanto las han defendido? ¿Qué tanto ven proyectada desde ahí su identidad? ¿Son parte de sí? ¿Son conscientes de estar construyendo hoy la cultura del futuro? Estas preguntas fueron hechas aleatoriamente a estudiantes universitarios, como parte de la investigación de que se extrae este artículo. La mayoría de los entrevistados ni siquiera sabía de la existencia de las cuevas, ni de su nombre, el período histórico al que corresponden o su ubicación.

La dimensión social del problema pasa por aclarar algo importante. No todos valoran el patrimonio por igual. El cuidado del patrimonio es proporcional a la realización de su existencia, el sentido de pertenencia sobre él y el uso que le confiere su valor. Para Ballart (1997, p. 215) a los bienes culturales pueden otorgarse tres categorías de valor: valor de uso, valor formal y valor simbólico-significativo. Al tratarse de un concepto relativo, que se construye mediante un complejo proceso de atribución de valores sometido al devenir de la historia, las modas y el propio dinamismo de las sociedades, la selección de objetos a los que se otorga una serie de cualidades superiores, que justifican la necesidad de su conservación y transmisión para las generaciones futuras, puede cambiar con cierta frecuencia. De resultas de ese relativismo, las personas interaccionan de manera distinta con los bienes culturales, favoreciendo su protección, en unos casos, y desentendiéndose de su cuidado, en otros (Llull, 2005, pp. 179 y 180).

Por eso el patrimonio tiene una dimensión política, democrática y de justicia, que reclama permear entre quienes detentan el poder para respetar el valor que tiene para otros, que con demasiada frecuencia son la mayoría no escuchada. La defensa de las amenazas al patrimonio es proporcional a las capacidades de comprender la dimensión de su valor

por parte de quienes pueden hacerlo. Pero lejos de ello, es lamentable encontrar en la historia salvadoreña ejemplos en que el patrimonio ha sido un recurso de quienes han pretendido afianzar privilegios, para sacar provecho del poder o, peor aún, encubrir sus actos. Los ejemplos son antiguos, pero vale referir uno del siglo XIX. Ocurrió a una de las edificaciones más modernas, imponentes e importantes de la República de El Salvador, el Palacio Nacional (figura 4). El 19 de noviembre de 1889, según Lardé y Larín, un incendio:

redujo a escombros y pavesas aquella joya arquitectónica, catástrofe con la cual El Salvador perdió su valioso archivo histórico nacional y también invalorable e insustituibles objetos de arte, como esculturas de don Pascasio González y óleos del renombrado pintor Wenceslao Cisneros, ambos artistas salvadoreños de indiscutible mérito. (2000, p. 324)

Figura 4
Palacio Nacional



Nota. Tomado de Wikipedia (2019). Primer Palacio Nacional (San Salvador). <https://bit.ly/3XNpvYu>

En su informe final a la Asamblea, ofrecido en marzo de 1890, el ministro de Gobernación José Larreynaga sugirió la intervención de

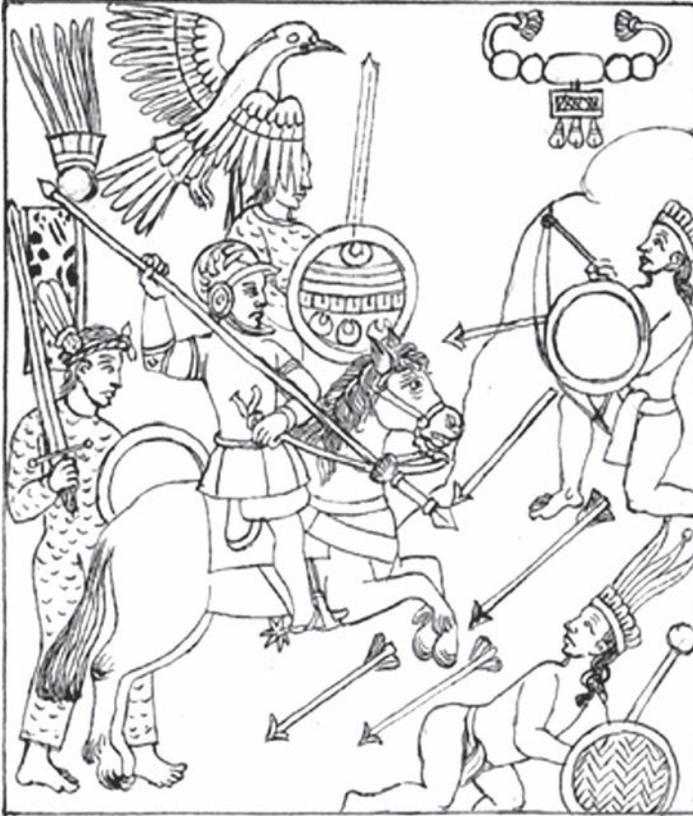
mano criminal. Autores como Cañas se preguntan si aquella no fue en realidad la primera manifestación de impunidad presidencial en El Salvador, considerando que en el Palacio Nacional estaba el Archivo Judicial y el de la Corte Suprema,

donde se quemaron todas las causas criminales en proceso y las pruebas incriminatorias de las mismas, incluidas las de la instrucción más famosa de entonces, sostenida por el Estado contra el expresidente, doctor Rafael Zaldívar, a quien se le acusaba de haberse apropiado de cerca de dos veces el presupuesto general anual de la nación. (s/f)

De esta manera, el brutal incendio no solo destruyó una parte importante del patrimonio salvadoreño, pudo tener por causa probable encubrir un fraude al Estado. Un fenómeno reciente de destrucción del patrimonio cultural salvadoreño ha tenido por escenario la zona arqueológica del antiguo pueblo indígena de Tacuscalco, para construir una urbanización y un centro comercial. La Ley Especial de Protección del Patrimonio Cultural y sus disposiciones contemplan la declaratoria de bien cultural como una medida de máxima protección, pero ninguna entidad estatal en el caso de Tacuscalco ha realizado esfuerzos para garantizar la protección del sitio o evitar su destrucción. Las amenazas al patrimonio pueden venir de la naturaleza y los seres humanos. Su permanencia histórica y recurrencia demuestran lo mal que se ha manejado su valoración en países como El Salvador.

La afectación al patrimonio agravada por la desigualdad, el autoritarismo y la violencia

En la referida relación de valor del patrimonio cultural y de quienes controlan su valoración, sobresale la inequidad, pero en El Salvador es importante sumar fenómenos que han acuerpado históricamente las inequidades, como el autoritarismo y la violencia. No podemos extendernos demasiado, así que, con el referido caso de Tacuscalco en mente, tomaremos como ejemplo a las comunidades indígenas.

Figura 5*Fragmento del lienzo de Tlaxcala, “Guerra de Cuscatlán”*

Nota. Tomado de Diego Muñoz Camargo (1524). Porción del lienzo de Tlaxcala. <https://bit.ly/3XE5pji>

Al menos cuatro sucesos notables pudieron marcar decididamente la relación de los pueblos indígenas con el patrimonio cultural salvadoreño. El primero fue la conquista y colonización. La primera expedición española al actual El Salvador contaba con 200 soldados españoles y 3000 indios auxiliares al mando de Pedro de Alvarado y penetró la región en 1524, derrotando a los ejércitos indígenas (Browning, 1975, p. 73). De

ello da cuenta el lienzo de Tlaxcala (figura 5). El daño al patrimonio originario en la conquista y los años posteriores fue colosal. Todas las innovaciones de los conquistadores eran extrañas e invariablemente hostiles a los indígenas, y aunque los españoles que estuvieron implicados en la conquista y en la subsiguiente colonización de lo que será El Salvador nunca pasaron de unos cuantos centenares, su influencia en la tierra y en la gente fue profunda (p. 74).

En este caso el impacto al patrimonio pudo observarse en que los sistemas políticos y organizativos de los pueblos indígenas desaparecieron (aunque esto sucedió en diferentes momentos en cada región). Muchas lenguas nativas desaparecieron y otras casi se extinguieron, costumbres, vestimenta, alimentación, así como el impacto en la cultura nativa precolombina, entre otros.

Figura 6

Mural en conmemoración de Anastasio Aquino, Zacatecoluca, La Paz



Nota. Tomado de El Faro, 2014. Mural Anastasio Aquino. parroquia Santiago Apóstol, en Santiago Nonualco. <https://bit.ly/3Y1dEGn>

Un segundo hecho que impactó en el patrimonio indígena salvadoreño remite a 1833. Ese año, el dirigente nonualco⁵. Anastasio Aquino⁶ (figura 6) dirigió una sublevación indígena motivada por la explotación en las plantaciones de añil, el despojo de tierras indígenas, el reclutamiento forzoso y la imposición de nuevos tributos. La revuelta fue sofocada después de algunos meses con la ejecución de Anastasio Aquino y una intensa represión contra la población indígena, principalmente de la región nonualca. Ser indígena se hizo objeto de sospecha y, en consecuencia, una sentencia de muerte. “Los sobrevivientes se vieron obligados a abandonar todo aquello que les identificara como indígenas: su lengua, vestimenta y costumbres. La identidad indígena pasó a la clandestinidad y progresivamente fueron incorporándose a la sociedad ladina” (Hernández, 2016, p. 142) “En la actualidad no les queda más que los rasgos faciales y la nostalgia del pasado” (Montes, s/f).

Un tercer evento tuvo lugar en 1932. Ese año un levantamiento campesino con fuerte componente indígena tuvo lugar en la región de Izalco, departamento de Sonsonate. El levantamiento, liderado por Feliciano Ama⁷, Agustín Farabundo Martí⁸, Mario Zapata⁹, Alfonso Luna¹⁰, entre otros, bus-

5 Del náhuatl nonualco, que puede significar “lugar de los obrajes”, “lugar de mudos”, “lugar del habla hermoso”. Proviene de las raíces nonual = mudos, co = lugar y nototza.

6 Anastasio Aquino fue un líder indígena salvadoreño y comandante general de las armas libertadoras que encabezó la insurrección de los nonualcos en 1833, durante la existencia de la República Federal de Centroamérica. <http://bit.ly/4gDKtBy>

7 Feliciano de Jesús Ama Trampa fue un cacique indígena de la etnia nahua de El Salvador, uno de los líderes de la insurrección campesina de 1932. Campesino jornalero, contrajo matrimonio con Josefa Shupan, miembro de una influyente familia de la comunidad indígena de Izalco.

8 Agustín Farabundo Martí Rodríguez nació en Teotepeque, El Salvador, el 5 de mayo de 1893. Murió el 1 de febrero de 1932. Fue un revolucionario y político comunista salvadoreño.

9 Mario Zapata dirigió el periódico La Estrella Roja, vocero del Grupo Marxista de la Universidad de El Salvador y del Grupo de la Revolución Universitaria.

10 Alfonso Luna, compañero de universidad de Mario Zapata. Junto con Martí estuvieron encarcelados en la Vieja Penitenciaría de San Salvador. En su juicio Luna y Zapata afirmaron no ser directamente responsables de los hechos del “levantamiento

caba reivindicaciones sociales y mayor autonomía para las comunidades. El levantamiento también estuvo relacionado con la crisis mundial de 1929, que provocó la caída de los precios del café, principal producto de la economía salvadoreña. Con ello, el desempleo aumentó en el campo y las condiciones de vida de los campesinos se deterioró drásticamente. La insurrección fue reprimida violentamente por el entonces presidente Maximiliano Hernández Martínez¹¹, que la calificó de una rebelión “bolchevique”. A la captura y fusilamiento de los líderes de la insurrección, siguió una represión que pudo dejar un saldo de “Se estima que, entre 10 000 y 30 000 personas, en su mayoría civiles que no habían tenido participación directa en los levantamientos, fueron víctimas de esta masacre” (UNESCO, 2005).

Figura 7

Registros a casas de indígenas sospechosos de participar en el alzamiento de 1932



Nota. Tomado de *La Prensa Gráfica*. 2019. El año en el que fueron asesinados hasta 35 000 indígenas en El Salvador. Fotos de indígenas y militares de archivo. <https://bit.ly/3Bn3p7t>

insurreccional”, sino que habían buscado a un mentor en Farabundo Martí, al ser buscados por publicar el boletín *Estrella Roja*. Martí, Zapata y Luna fueron juzgados y condenados por un tribunal militar. Fueron capturados, torturados y fusilados.

- 11 Maximiliano Hernández Martínez fue un militar, dictador y presidente de El Salvador, tras un golpe de Estado en 1931. Tras realizar sus estudios militares en Guatemala, ascendió en rangos militares hasta general de brigada. <http://bit.ly/3zyAlcy>

Segundo Montes asevera que “las posibles 30 000 personas asesinadas (suponiendo que nada más hubieran asesinado a 10 000 en los cuatro municipios tomados por los campesinos alzados, representaría el 28,55 % de la población de los mismos en esa fecha)” (Montes, 1988, p. 443). Los meses siguientes a la masacre se persiguió sistemáticamente a la población indígena de toda la región occidental salvadoreña (figura 7). “La pertenencia al pueblo de Izalco era motivo de sospecha, tuvieron estos que abandonar su lengua, vestimenta y costumbres, permaneciendo en la clandestinidad su identidad indígena” (Hernández, 2016, p. 142).

El impacto de esta masacre en la actualidad puede verse referido en diferentes investigaciones. La revista *GatoEncerrado* refiere que: “según el VI Censo Nacional de Población y Vivienda, realizado en 2007, la población indígena únicamente representaba un 0,23 % de la población total del país” (2022).

Figura 8

Documental de la Universidad Centroamericana de El Salvador, 22 de febrero de 1983, Masacre Las Hojas



Nota. Tomado de Audiovisuales UCA. (2006). *22 de febrero de 1983, Masacre Las Hojas*. <https://bit.ly/4euVIA0>

Un cuarto hecho de incidencia en el patrimonio indígena tuvo lugar en 1983, durante la guerra civil que había iniciado en El Salvador dos años atrás. Se trató de la matanza de Las Hojas¹², en la que 74 campesinos cooperativistas, afiliados a la Asociación Nacional Indígena Salvadoreña (ANIS) fueron ejecutados por el ejército (figura 8) (Montes, s/f).

Los ejemplos anteriores muestran cómo los pueblos indígenas han sufrido por siglos de rechazo, sometimiento, crueldad, marginación, coacción, represión y sumisión. La violencia ha marcado su desarrollo de manera evidente.

De acuerdo con el testimonio de líderes indígenas que remiten este informe, el Estado salvadoreño sigue imponiendo una educación monocultural que no toma en cuenta los valores y principios de la cosmovisión de los pueblos indígenas; con lo que impone un pensamiento ajeno a la cultura de estos pueblos. Estas prácticas constituyen formas modernas de epistemicidio. (Banco Mundial, 2003, p. 20)

El patrimonio vivo que se encuentra en su voz, pensamiento, costumbres, expresiones de su vida cotidiana vinculada a sus lugares de origen ha sido invisibilizado e incluso escondido y negado por ellos mismos por causa del miedo. La ausencia de lo indígena en la memoria nacional representa una carga enorme sobre los responsables de este desconocimiento.

La desigualdad puede entenderse como la distribución asimétrica de las relaciones de poder que genera exclusión económica, social, cultural y política, pero también prejuicios (Silva, 2010, p. 112). El descuido y destrucción intencionada del patrimonio indígena es reflejo de este fenómeno, que ha acompañado a la historia salvadoreña. “La situación de los pueblos originarios en El Salvador se caracteriza históricamente por la marginación y la invisibilización” afirma Hernández (2016, p. 139).

12 El Informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 1992-1993 detalla: “El 22 de febrero de 1983, alrededor de 74 personas perdieron la vida a manos de miembros de las Fuerzas Armadas de El Salvador en el cantón Las Hojas, en Sonsonate. Todas las víctimas fueron asesinadas de manera sumaria, sin oponer resistencia, con armas de fuego y por mandato premeditado del ejército de la época, con la participación de miembros de la Defensa Civil”. <http://bit.ly/4dm8XfP>

Fenómenos como la globalización y la migración forzada han desarticulado en gran medida su tejido social y amenaza sus costumbres, lengua y conocimiento tradicional. Pero la exclusión no solo ha sido dirigida a los grupos indígenas. Como se indicó, la exclusión ha estado acompañada de otros dos fenómenos que son una constante en la historia salvadoreña: el autoritarismo y la violencia.

Autoritarismo se define como “Régimen o sistema político caracterizado por el exceso o abuso de autoridad” (RAE, 2022) y violencia como “acción violenta o contra el natural modo de proceder” (2022). Ambos son términos intrínsecamente vividos en la historia de El Salvador. Exclusión, autoritarismo y violencia condujeron a la guerra civil salvadoreña, una de las más cruentas de América Latina. Por más de una década, entre 1981 y 1992, El Salvador se encontró inmerso en una situación de violencia profunda que dio como resultado millares de muertos, arrasó campos, aldeas, caminos, carreteras, puentes, redes de comunicación, centros religiosos, centros educativos, destruyó familias, comunidades y patrimonio.

Las guerras, que motivaron las primeras resoluciones mundiales para la protección del patrimonio, son una amenaza terrible. La guerra civil salvadoreña no fue la excepción. Patrimonios inmuebles fueron seriamente afectados. Iglesias, plazas, edificios gubernamentales y privados, estaciones de tren y sitios arqueológicos, entre otras tantas edificaciones. ¿Cómo proteger el patrimonio en tales circunstancias? Nos ha parecido emblemático el caso del sitio arqueológico Joya de Cerén, ubicado al sur de San Salvador, en el departamento de La Libertad. El sitio comprende los restos de la aldea prehispánica mejor preservada en Mesoamérica; en 1993 fue declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. Payson D. Sheets, arqueólogo y descubridor del sitio, ha dedicado buena parte de su vida a incontables exploraciones en la zona en los últimos 40 años y cuenta de la época:

durante la guerra civil, (mi plan) era entrar calladamente, hacer el trabajo y regresar, sin involucrarme con cualquiera de los bandos beligerantes... invité a los líderes de la guerrilla del FMLN (Frente Farabundo Martí

para la Liberación Nacional) a visitar el sitio, y les di el *tour* completo. Les encantó, decían “este es el origen de la familia salvadoreña” y dijeron que harían cualquier cosa para ayudar en nuestro trabajo. Posteriormente, invité a los líderes del partido ARENA (Alianza Republicana Nacionalista) y dijeron lo mismo: “este es el lugar donde empezó la familia salvadoreña, nuestras profundas raíces”. Ellos también ofrecieron su apoyo. De esta forma, siguiendo los consejos de Murcia [Víctor Manuel Murcia] garantizamos la seguridad para el desarrollo del proyecto. (Sheets, 2013, p. 177-178)

Pasado el conflicto, Sheets (2013) contaría cómo:

involucramos en el campo lo más posible a estudiantes locales, profesores y científicos entrenándolos en procedimientos de campo y laboratorio, con esperanza de que logren posgrados y se incorporen a los primeros arqueólogos salvadoreños. Pocos años más tarde, El Salvador contaría con los primeros arqueólogos propios en vez de tener que esperar el arribo de equipos extranjeros para hacer una investigación. (p. 178)

El sueño de Sheets se veía así recompensado. En El Salvador el cuidado del patrimonio ha sido con frecuencia el resultado de empeños personales y colectivos que no han sabido contar con más recursos que los propios, usualmente limitados y costosos.

La obligación de preservar la memoria como patrimonio colectivo

En El Salvador, el daño al patrimonio cultural por causa de la guerra civil está atado irremediablemente a su recuerdo. Esto se debe al impacto profundo de la guerra en la memoria y tiene por base la relación intrínseca entre los objetos y los sujetos. En otras palabras: el daño al patrimonio mueble equivale al valor hasta entonces dado a ese patrimonio o al adquirido por las circunstancias de su destrucción (registradas en la memoria) y sus consecuencias.

A continuación, trataremos de exponer esta relación a partir de la necesidad de pasar del objeto al sujeto, de atender las iniciativas espon-

táneas y sociales dando fin a las memorias hegemónicas y del involucramiento institucional.

Pasar del objeto al sujeto

Decía el historiador austriaco Alois Riegl (2018, p. 5) que una parte muy significativa de los monumentos fueron creados con el objetivo intencionado de mantener y transmitir la memoria. De acuerdo con González (2021), en realidad, se debe precisar que esa transmisión de la memoria se encuentra implícita en todos los monumentos que, con su presencia, recuerdan y trasladan mensajes del pasado (p. 19).

Además del valor rememorativo, como el mismo González refiere, hay otros valores que se proyectan al patrimonio, como el valor histórico, el valor artístico-estético, el valor de uso o instrumental o el valor de antigüedad. Pero quisiera llamar la atención, en esta parte, a la construcción de esos valores, más concretamente a ¿qué le asigna ese valor a una edificación? Tomaremos el ejemplo de la iglesia San Luis de Aguacayo, cercana a la ciudad de Suchitoto, al centro del territorio salvadoreño.

San Luis Aguacayo obtuvo el rango de pueblo en 1811, pero un siglo después se vio afectado de lleno por la guerra civil. La población debió abandonar el lugar, dejando atrás una iglesia presa de los bombardeos de la Fuerza Aérea de El Salvador (figura 9).

Aguacayo no fue el único, pero no existe un listado de patrimonio destruido por la guerra civil salvadoreña en el Ministerio de Cultura, la entidad encargada de velar por su cuidado. La destrucción de la iglesia de Aguacayo, como en otros casos no registrados oficialmente, violó la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en casos de Conflicto Armado, el Reglamento para la aplicación de la Convención de 1954 y su Segundo Protocolo de 1999 (UNESCO, 2017b) sin que sus autores se inmutaran. Sin embargo, Aguacayo volvió a la vida. Y también su iglesia, no sin una importante resignificación. Erquicia (2008, p. 8) afirma:

El antiguo templo, destruido por el conflicto armado y en actual abandono (figura 10), no ha perdido completamente su utilización, pues a la fecha es un lugar de memoria [...] Efectivamente, el templo reúne tanto a familiares de los antiguos pobladores como a pobladores actuales para conmemorar a “las víctimas asesinadas por el ejército durante la guerra, especialmente por una masacre ocurrida [en el lugar] en 1981”.

Figura 9

Iglesia San Luis de Aguacayo durante la guerra civil



Nota. Anónimo.

Para González (2021, p. 22) el valor rememorativo-identitario es el que implica más directamente a los poderes públicos o a la sociedad civil en cuanto se engarza en el trinomio patrimonio-memoria-identidad. Según González, se trata de un valor que, como indica su nombre, es activado por la memoria. El valor rememorativo es distinto, en su naturaleza e intenciones, del valor histórico, pues “la memoria muchas veces está traspasada por un velo emocional o por la subjetividad de las conciencias rememorativas que se vinculan o se desligan del patrimonio”. En esa diferencia entre memoria e historia reside el dilema de quién recuerda y qué se recuerda. Aguilar (2008, p. 42) refiere al respecto: “la memoria

no recuerda las cosas tal y como fueron, sino que es una reconstrucción del pasado desde el presente que modula, recrea, olvida, interpreta, de diversos modos, el pasado”.

Para la directora general de la UNESCO:

La destrucción deliberada del patrimonio es un crimen de guerra, se ha convertido en una táctica para desgarrar a las sociedades a largo plazo, en una estrategia de limpieza cultural. Por esa razón, defender el patrimonio cultural es más que un asunto cultural, es un imperativo de seguridad inseparable de la defensa de la vida humana. (UNESCO, 2018, p. 31)

Para la UNESCO (2017c):

La destrucción de bienes culturales con motivo de los conflictos que tuvieron lugar durante los años 80 y principios de los 90 puso de relieve la necesidad de un cierto número de mejoras que habría que llevar a cabo a la hora de llevar a la práctica la Convención de La Haya. En 1991 se inició un proceso de análisis de la Convención, lo que se materializó en un Segundo Protocolo a la Convención de La Haya en 1999.

El conflicto bélico salvadoreño dejó, igual que en el patrimonio, una serie de secuelas en la población que, 30 años después de firmados los Acuerdos de Paz¹³, son perceptibles y que hace falta reparar. Si bien se han ejecutado acciones en tal sentido, no existe a la fecha una estrategia clara de parte de quienes detentan el poder político del país por sanar el daño al patrimonio material, pero también inmaterial, resguardado en la memoria de quienes poco pueden hacer desde una posición no hegemónica.

13 Los Acuerdos de Paz de Chapultepec fueron firmados el 16 de enero de 1992 entre el Gobierno de El Salvador y el FMLN en el Castillo de Chapultepec, México. Pusieron fin a 12 años de guerra civil en el país.

Figura 10*Fachada de la iglesia San Luis de Aguacayo*

Nota. Tomado de Alejandro Gómez Lara, 2016, fachada de la iglesia San Luis de Aguacayo. <https://bit.ly/4ek19wh>

Atender las iniciativas espontáneas y sociales, y dar fin a las memorias hegemónicas

El valor rememorativo está relacionado con las circunstancias del presente, pero, además, la memoria es una cuestión subjetiva y, por tanto, sujeta a intereses e intereses. Pero ¿acaso eso exime a la sociedad completa de su obligación al recuerdo y a asumir el recuerdo como patrimonio?

Debemos distinguir entre la transmisión de los hechos y recuerdos por parte de las memorias hegemónicas de las llevadas a cabo por las memorias populares. Las memorias hegemónicas o memorias del poder han sido las que han desarrollado una mayor capacidad para transmitir

su versión del pasado, pues generalmente han contado con los instrumentos más eficaces y complejos para la transmisión de la memoria: por ejemplo, la escritura (González, 2021, p. 23). Estas memorias están íntimamente ligadas a las instituciones que las generan, de ahí la desconfianza que suelen suscitar como fuentes de información. Este concepto de la memoria hegemónica determinó en gran medida las formas rememorativas de transmisión del patrimonio (p. 25). Pero estas memorias también coexistieron con las memorias populares; sin duda, de alcance más restringido, pues sus medios de transmisión eran más modestos y su capacidad de expresión en el espacio público o privado siempre fue mucho más limitada (p. 25).

La superación del concepto de patrimonio y memoria del antiguo régimen, como se ha expuesto, dio paso al patrimonio cultural en su sentido moderno. Pero llegar hasta ahí fue precisamente resultado de un conjunto de sucesos que trastocaron por completo la visión tradicional: desde revoluciones hasta la necesidad de involucrar a la población en los conflictos bélicos y sus consecuencias: el nuevo régimen de memoria era inevitable. Con el advenimiento del patrimonio cultural, la memoria salía de la esfera privada y restringida de los linajes y casas señoriales para expandirse a la esfera pública y someterse a la tutela y control de las administraciones e instituciones públicas (p. 25). Frente a un discurso unidireccional que traslada la memoria de las élites o de las organizaciones formales a las masas, este proceso se ha invertido en las últimas décadas: la memoria pública se basa ahora también en el llamado a la comunidad y la participación comunitaria. Frente a la memoria institucional, que simplemente se impone y se reproduce, los individuos y ciudadanos están ahora llamados a activar procesos de memoria activa y participativa (p. 33).

El testimonio individual, la voz narrativa única y exclusiva, el relato en primera persona, son expresiones rememorativas que alcanzan en nuestros días un destacado protagonismo. Esta nueva cultura de la memoria se expresa en muchos dominios, comenzando por el radical cambio que ha experimentado el arte de la rememoración. Este se opone frontalmente tanto a los mensajes tradicionales del monumento, vinculados con el relato

épico de la memoria, como a sus formas expresivas convencionales: frente al monumento se propone hoy el contramonumento; frente a lo heroico, lo antiheroico; frente a la celebración de la victoria y la gloria, se asiste a la invocación del trauma y la opresión; frente a la glorificación de los héroes, se alza el reconocimiento de las víctimas. (p. 34)

El patrimonio debe, por tanto, ser una responsabilidad asumida por todos y su protección y gestión una responsabilidad compartida entre las administraciones públicas y la ciudadanía. En las últimas décadas la aparición de no pocas iniciativas en el tema de memoria es palpable en El Salvador, pero en su mayoría son iniciativas comunales o privadas que no llegan a la categoría deseada de “museos”, como propuestas sólidas de memoria y su rescate patrimonial. La mayoría no cuenta con una estrategia, reglamentos, museología, museografía, organización e infraestructura para su funcionamiento.

En el registro hecho para esta investigación, se han inventariado 100 espacios de memoria, más de la mitad de los cuales son gestionados por iniciativas no gubernamentales. Como he expuesto, puede haber más expresiones de valor conmemorativo. Por ejemplo, he registrado en el departamento de Chalatenango, al norte del país y uno de los departamentos más afectados por la guerra (muchos de sus municipios fueron destruidos en su totalidad o abandonados), ocho espacios de conmemoración de masacres, bombardeos, operativos militares y desplazamientos. Los elementos conmemorativos (placas, murales, monumentos, mausoleos) han sido colocados y financiados, en su mayoría, por las mismas comunidades, organismos internacionales o países amigos.

Entre ellos se puede mencionar la placa conmemorativa a los caídos en el macizo montañoso conocido como La Montañona, que enumera a “internacionalistas” procedentes de Nicaragua, Venezuela, Perú, Chile, Argentina, Costa Rica, el País Vasco, España o Alemania. Esta placa fue colocada por el FMLN con fondos propios. La Montañona también acoge varias iniciativas de memoria como la llamada Ruta del Guerrillero, que

invita a hacer caminatas por el lugar, o visitar antiguos tatús¹⁴ que servían de refugio antiaéreo, centro de operaciones de la guerrillera Radio Farabundo Martí y el hospital de campaña. En el lugar también se muestra el cilindro vacío de una de las bombas arrojadas al lugar y que ahora es usada como campana de la escuela, adoptando un nuevo y significativo uso. No está de más decir que estos espacios de memoria son desconocidos para muchos salvadoreños.

El involucramiento institucional. La legislación sobre el patrimonio y el “nunca más”

El Salvador cuenta con la Ley Especial de Protección al Patrimonio Cultural (LEPPC), en la que se establece que:

el Patrimonio Cultural de El Salvador o Tesoro Cultural Salvadoreño, debe ser objeto de rescate, investigación, estudio, reconocimiento, identificación, conservación, fomento, promoción, desarrollo, difusión y valoración; por lo que se vuelve indispensable regular su propiedad, posesión, tenencia y circulación, para hacer posible que sobre esos bienes se ejerza el derecho de goce cultural mediante la comunicación de su mensaje a los habitantes del país, tal como lo establece la Constitución de la República. (1993, III)

Hasta hace poco la ley parecía suficiente para la preservación del amenazado patrimonio material de carácter arqueológico, pero un estudio detenido expone que ignora aspectos clave que incluso violan sus mismas cláusulas. Sirva de ejemplo el referido caso de la población indígena. En 2004, gracias al apoyo de la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos, se planteó la posibilidad de un reconocimiento constitucional y la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales, el principal instrumento internacional sobre derechos de los pueblos indígenas. El reconocimiento formal del Convenio se hizo realidad el 12 de junio de 2014 y actualmente

14 Los tatús eran un tipo de cueva bajo tierra hecha por los guerrilleros durante el conflicto y que les servía como refugio y para esconderse del ejército. <http://bit.ly/3XX2PG9>

ha sido ratificado por 24 Estados, dentro de los que no está el Gobierno salvadoreño (Hernández, 2016, p. 151).

En otras palabras, el patrimonio nacional se encuentra vulnerado desde la primaria protección de la humanidad de los habitantes del territorio. La identidad indígena ha sido históricamente negada. Una reforma constitucional que reconoce a los pueblos indígenas fue ratificada hasta el 12 de junio de 2014, estipulando: Art. 63. “El Salvador reconoce a los pueblos indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica” (Lemus, 2017).

La nueva Ley de Cultura de El Salvador, aprobada en 2016, establece algunas pautas que parecen buenas señales con relación al respeto de los derechos de los pueblos indígenas:

Art. 9. El Estado está obligado a promover y conservar en todo el territorio el rescate, la enseñanza y el respeto de las lenguas ancestrales. (LC, 2016, art. 9)

Art. 11. El Estado garantizará a los pueblos indígenas y a los grupos étnico-lingüísticos, el derecho a conservar, enriquecer y difundir su cultura, identidad y su patrimonio cultural y a producir nuevos conocimientos a partir de sus sabidurías ancestrales y de los acervos contemporáneos. (LC, 2016, art. 11)

Pero aún queda mucho por hacer, sobre todo porque la ignorancia del patrimonio no se corrige con leyes: es indispensable, nuevamente un plan a largo plazo que eduque en nuevas actitudes. Solo así se superará de manera efectiva la opresión a lo indígena.

Ese plan ha estado ausente desde hace demasiado tiempo. Para Walter (2014, p. 25):

Durante el siglo XIX, las principales preocupaciones e iniciativas políticas de los Gobiernos salvadoreños se centraron en la extracción de recursos materiales para el funcionamiento del aparato estatal, la creación de un ordenamiento jurídico que normara el régimen de la propiedad y el orden social, y la consolidación de alianzas políticas que aseguraran la

estabilidad de los Gobiernos [...] En resumidas cuentas, los enunciados de los gobernantes liberales sobre la importancia de elevar los niveles culturales y educativos de la población se quedaron muy cortos frente a las realizaciones concretas del Estado.

El patrimonio cultural de El Salvador es rico y diverso, reconocido y estudiado por grupos de expertos y de investigación e incluye legados de proyección mundial, como el caso del referido sitio arqueológico de Joya de Cerén. Sin embargo, persiste la tendencia de los más poderosos o, incluso, los más conocedores (expertos científicos, gestores culturales, técnicos, burócratas, políticos, instituciones titulares del patrimonio) de ignorar la participación del pueblo llano en estas cuestiones. Esto se agrava con que al desconocimiento fuera del ámbito académico-científico (sobre todo a nivel universitario) se suma el desinterés de algunos organismos gubernamentales, sobre todo educativos (por ejemplo, la protección del patrimonio cultural es un tema que apenas figura en los libros de texto de enseñanza temprana del Ministerio de Educación). Lo mismo ocurre con los encargados de la cultura que solo prestan atención parcial al mantenimiento del patrimonio y en muchos casos permiten su deterioro y abandono. La ignorancia y el olvido a los que se somete el patrimonio cultural salvadoreño supone una pérdida cultural a veces irreparable y la eliminación de signos de la propia identidad, no solo nacional sino regional.

El Salvador, como el mundo, encara el reto del cuidado de la memoria como patrimonio compartido. Dias (2018, p. 155) dice:

La destrucción ilícita del patrimonio cultural, así como el saqueo y el contrabando de bienes culturales en caso de conflicto armado, particularmente por parte de grupos terroristas, y el intento de negar las raíces históricas y la diversidad cultural en este contexto pueden alimentar y exacerbar los conflictos e impedir la reconciliación nacional después de los conflictos, comprometiendo así la seguridad, la estabilidad, la gobernanza y el desarrollo social, económico y cultural de los Estados afectados.

Por lo anterior, el cuidado del patrimonio implica la enorme responsabilidad no solo de evitar su daño, sino de garantizar que lo que lo

ocasionó se repita. Ese “nunca más” también debe ser responsabilidad colectiva, sobre todo en tiempos en que han comenzado a sonar alarmas relacionadas con una vuelta al autoritarismo, en principio superado por los Acuerdos de Paz.

Más de un cuarto de siglo después del Acuerdo de Paz entre el Gobierno y la guerrilla del FMLN, “la democracia en El Salvador se tambalea”, asegura a la Deutsche Welle la socióloga y latinoamericanista alemana Anika Oettler. Sin embargo, agrega, no hay que olvidar que fue justamente “el declive de los dos partidos tradicionales y su incapacidad para resolver problemas estructurales, lo que posibilitó, en primer lugar, la elección de Nayib Bukele”. (YSUCA, 2020)

La preocupación por conservar el patrimonio cultural debe hacerse un hecho cotidiano que atañe a los comportamientos habituales de todos los ciudadanos, y su correcta transmisión a las generaciones venideras es una decisión que solo puede partir de un ejercicio de concienciación social. Pero esa acción dirigida “desde arriba” por los gobiernos o las industrias culturales es insuficiente; por lo que es necesario reeducar significativamente a la sociedad y hacerla participar de manera positiva en todo lo que tenga que ver con los bienes culturales (Llull, 2005, pp. 201 y 202), materiales e inmateriales. Tanto responsabilidad como patrimonio compartido.

Conclusiones

El reconocimiento del valor patrimonial colectivo pasa por admitir el descuido que persiste en el patrimonio y la memoria en torno al hecho relevante que constituyó la guerra civil. Esta memoria comprende un antes, durante y después del conflicto y evidencia una realidad que sin duda también explica la actitud asumida hasta hoy hacia el patrimonio.

En el patrimonio reside el “haber” acumulado, de la propiedad colectiva, lo que conlleva la necesidad de promover iniciativas de construcción colectiva de memoria orientadas al fortalecimiento de la gestión social del patrimonio cultural material, inmaterial, mueble, inmueble,

natural o mixto con el propósito de fomentar y consolidar los procesos de salvaguardia, investigación y reapropiación de la memoria cultural, social e histórica. En el patrimonio están los referentes distintivos del pasado. Están las prácticas culturales que nos hacen diferentes, distintivos y únicos: la identidad. En el patrimonio se incuba la cultura, rompiendo su estatismo y trascendiendo a lo nuevo “para el futuro”, ejerciendo un papel reproductor. Cada acto moderno puede ser un hito cultural del futuro.

A quienes nos ocupamos del patrimonio, lo anterior nos lleva a estas reflexiones:

1. La necesidad de analizar el papel que cada uno puede desempeñar con relación al patrimonio mundial, desde nuestros países.
2. Volver a lo local e identificar los valores del patrimonio local con los que se puede trabajar.
3. Revisar los fundamentos teóricos y metodológicos desde los que tratamos memoria y patrimonio, basados en estas realidades, en el ingenio, las limitaciones eternas a la cultura (sobre todo en países del llamado Sur global), el uso de la tecnología para lo que fue creada (incluidas sus banalidades: haciendo de las redes sociales redes de socialización, por ejemplo), entre otros.
4. Incidir desde la academia para que la educación básica (en contenido y forma) se vuelque a trabajar mental y emocionalmente en el conocimiento del patrimonio nacional y local.
5. Debatir y reflexionar iniciativas organizativas sobre los valores del patrimonio y la relación emotiva con ellos, para hacerlos referentes de identidad cultural a formar y trabajar.
6. Más importante aún: pensar en que la memoria de cada uno de los eventos pasados debe patrimonializarse, creando políticas culturales que ayuden a un verdadero registro y, con ello, dando herramientas para su cuidado y difusión.

La memoria de lo que nos ha llevado donde estamos está ahí y nos faculta para encarar mejor el futuro. Es nuestro patrimonio; no dejemos pasar más tiempo sin su resguardo.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, P. (2008). *Políticas de memoria y memorias de la política: el caso español en perspectiva comparada*. Alianza.
- Albayero, S. (2017). Categorizando el patrimonio salvadoreño. Una breve aproximación. *Revista entorno*. (64), 132-141. <https://bit.ly/4dkL5Js>
- Alcazar, L., Huahuasoncco, N., Huayta, R., Yapuchura, J. (2020). *Amenazas contra el patrimonio cultural*. Universidad privada de Tacna. bit.ly/4gGKu0s
- Audiovisuales UCA. (2006). 22 de febrero de 1983, *Masacre Las Hojas*. [Documental]. <https://bit.ly/4euVIA0>
- Banco Mundial. (2003). *Perfil de los pueblos indígenas en El Salvador. Concultura y Pueblos Indígenas*. San Salvador.
- Ballart, J. (1997). *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Ariel.
- Bokova, I. (2017). *El Consejo de Seguridad de la ONU adopta una resolución histórica para la protección del patrimonio cultural*. UNESCO. <https://bit.ly/3N254C6>
- Browning, D. (1975). *El Salvador, la tierra y el hombre*. Colección biblioteca popular. Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Cañas, C. (s/f). 110 aniversario: el incendio del Palacio Nacional. En el siglo pasado, pocos desastres estremecieron tanto al pueblo salvadoreño como la destrucción del primer Palacio Nacional. ¿Tragedia o atentado? *El Diario de Hoy*. <https://bit.ly/4ejQBgC>
- Carandini, A. (1984). *Arqueología y cultura material*. Mitre.
- Dias, A. (2018). Destruction du patrimoine culturel: crime de guerre. *Revista Via Iuris* (25), 145-159.
- Dormaels, M. (2012). Identidad, comunidades y patrimonio local: una nueva legitimidad social. *Alteridades*, 22(43), 9-19. <https://bit.ly/3XJednM>
- Erquicia, J. H. (2008). *Proyecto de Registro y Reconocimiento de Sitios Arqueológicos Históricos de El Salvador, FASE II-2008*. Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Tecnológica de El Salvador.
- Fontal, O. (2003). *La educación patrimonial. Teoría y práctica en el aula, el museo e Internet*. Trea.
- García, M., (2011). *El patrimonio cultural: conceptos básicos*. Prensa Universitaria de Zaragoza.
- GatoEncerrado. (2022). El Salvador mantiene un “exterminio técnico” para negar derechos a los pueblos indígenas. *GatoEncerrado*, Lo más leído. <https://bit.ly/3THI66O>

- González, I. (2021). *La cultura de la memoria y la expansión del patrimonio cultural. Algunas encrucijadas actuales*. Zeta impresores.
- Hernández, M. (2016). Pueblos indígenas de El Salvador: La visión de los invisibles. *Centroamérica Patrimonio vivo*, | Acer-VOS, 138-157. <https://bit.ly/3N1nRNO>
- ICOMOS. (2000). *Informe mundial 2000 de ICOMOS sobre monumentos y sitios en peligro*. <https://bit.ly/3MY6H3J>
- Lardé y Larín, J. (2000). *El Salvador. Inundaciones e incendios, erupciones y terremotos*. Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Lemus, L. (2017). *Los pueblos salvadoreños indígenas siempre han existido*. El Faro.net. <https://bit.ly/4egovDa>
- Ley Especial de Protección al Patrimonio Cultural de El Salvador de 1993. 26 de mayo de 1993. Decreto n.º 513, tomo n.º 319. Consideraciones iniciales.
- Ley de Cultura de El Salvador de 2016. 30 de agosto de 2016. Decreto n.º 442, tomo n.º 159, Capítulo 1, objeto, ámbito de la aplicación, definición y principios. Sección Segunda, definiciones, derechos y garantías. Art. 9 y 11.
- Llull Peñalba, J. (2005). Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural. *Arte, Individuo y Sociedad*, (17), 175-204 <https://bit.ly/3N2D4xW>
- Sheets, P. (2013). *Joya de Cerén Patrimonio Cultural de la Humanidad 1993-2013*. Editorial Universitaria, Universidad de El Salvador.
- Montes, S. (s/f). *Los pueblos indígenas de El Salvador*. UCA.
- Montes, S. (1988). *Levantamientos campesinos en El Salvador*. UCA.
- Nora, P. (2009). *Les lieux de mémoire*. LOM.
- RAE. (2022). Autoritarismo. En *Diccionario de la lengua española*. <https://bit.ly/3XXyFCH>
- RAE. (2022). Violencia. En *Diccionario de la lengua española*. <https://bit.ly/3XEQG7E>
- Riegl, A., Dvorak, M. y Gottfried, G. (2018). *Conversaciones*. Instituto Nacional de Antropología y Secretaría de Cultura.
- Sheets, P. (2013). *Joya de Cerén Patrimonio Cultural de la Humanidad 1993-2013*. Secretaría de Cultura de la Presidencia de El Salvador.
- Silva, M. (2010). Desigualdad y exclusión: de breve revisitación a una síntesis proteórica. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 9(1), 111-136. <https://bit.ly/4gCcrO5>
- Simpson, J. A. (1979). *Hacia una democracia cultural*. Ministerio de Cultura de Madrid.

- UNESCO. (2005). *Conmemoración de la masacre indígena de 1932. CIPDH. Genocidio y/o crímenes masivos. Memorias situadas*. UNESCO. <https://bit.ly/4dkMcJg>
- UNESCO. (2017a). *Reducción de los desastres naturales*. UNESCO. <https://bit.ly/4dlE7Ur>
- UNESCO. (2017b). *Conflicto armado y patrimonio. Protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado*. UNESCO. <https://bit.ly/4ehvKL3>
- UNESCO. (2017c). *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado y Reglamento para la aplicación de la Convención 1954*. UNESCO. <https://bit.ly/4eEN24A>
- UNESCO México. (2018). *Derechos culturales y derechos humanos*. Comisión de Derechos Humanos.
- Walter, K. (2014). *Las políticas culturales del Estado salvadoreño, 1900-2012*. Fundación AccesArte, 25. <https://bit.ly/3XEvrTm>
- YSUCA. (2020). *El Salvador: un país que está entre la violencia y el autoritarismo del presidente Nayib Bukele. Así somos vistos por diversos medios de comunicación internacionales*. Radio YSUCA. <https://bit.ly/4gTw3gX>

Cultura de paz y procesos de memoria en El Salvador

Mujeres, participación y ciudadanías

Mirella Guadalupe Hernández Ramírez
Universidad Pedagógica Dr. Luis Alonso Aparicio, El Salvador
mhernandez@pedagogica.edu.sv
<https://orcid.org/0009-0009-4938-9241>

Introducción

Nacer en El Salvador es vivir en un territorio de voces silenciadas, de olvidos intencionados y recuerdos fragmentados, donde la historia reconoce, aún de forma tímida y con grandes esfuerzos, las luchas y conflictos que la población ha enfrentado durante diferentes épocas para ser escuchada y reconocida en sus derechos. Se calcula que durante la guerra civil en El Salvador se perdieron alrededor de 75 000 vidas; de estas, el 80 % eran civiles, 9000 personas son reportadas como desaparecidas, aproximadamente medio millón fueron obligadas a desplazarse internamente y alrededor de un millón a salir del país (Organización de las Naciones Unidas, 1993).

A pesar de las evidencias que confirman la existencia del conflicto armado, en pleno siglo XXI y después de 40 años de concluida la guerra civil, se continúa negando el acceso a la verdad para las víctimas y sobrevivientes, rechazando la existencia no solo de lo ocurrido sino también del “otro”, de ese próximo que existe y que tiene sus propios recuerdos y

experiencias que poco a poco emergen a través de una voz tímida, a pesar de los discursos de perdón y olvido que buscan callar cualquier expresión que pretenda el esclarecimiento, como si este fuera un tema del pasado que no merece la pena ser reconocido.

Al firmar los Acuerdos de Chapultepec, 1992 (de aquí en adelante se denominarán Acuerdos de Paz), se aprueba la entrada en vigencia de la Ley de Amnistía, ahora llamada Ley de Reconciliación Nacional, que exime a los responsables de delitos políticos o conexos cometidos durante la guerra civil, creando un escenario jurídico que legaliza la impunidad y los actos violentos; una sociedad donde agresor y víctima conviven dentro de una “cultura de paz” débil, que no soporta el más mínimo atisbo de verdad que permita esclarecer el pasado y, de esta forma, dar sentido a una historia que ha vivido pausada; porque ante cualquier intento de reconocimiento se activa toda una estructura discursiva que obliga a la población a situarse en bandos, donde, dependiendo de la perspectiva de quién cuenta el hecho, eres el bueno o el villano, erosionando así aún más el tejido social del país, ya que divide a la población y se construyen figuras de “enemigos” que permiten ser el chivo expiatorio y, así, nunca se cuestionan las causas que llevaron y mantuvieron el conflicto.

Mientras tanto, las personas sobrevivientes intentan construir una nueva vida en el mismo espacio donde perdieron de forma violenta y sistemática a sus amigos, familiares y compañeros, con una identidad resquebrajada y con el anhelo de poder vivir en libertad sin miedo a la muerte. Así, el escenario de la posguerra se ha caracterizado por la construcción de nuevas relaciones sociales que cargan no solo un pasado violento sino también confuso, y con una gran deuda de respeto a los derechos humanos, donde el silencio impuesto solo hizo que se incrementaran los hechos de violencia, se conformarán nuevos grupos delictivos y se consolidara una cultura del olvido, que fragmenta el débil sistema democrático instaurado después de la firma de los Acuerdos de Paz.

Dentro de este contexto de negación de las consecuencias de la guerra en la sociedad salvadoreña, se vuelve necesario e impostergable

estudiar las memorias que existen en torno al conflicto armado; porque vivir en El Salvador es aferrarse a la esperanza para no sucumbir ante las narrativas que buscan polarizar la opinión de la población, medida que permite ocultar el irrespeto que el Estado hace al cumplimiento de los derechos humanos, todo esto dentro de un marco legal que, en lugar de proteger y garantizar el respeto a la dignidad humana, limita el acceso al sistema de justicia y a la verdad.

Estudiar la memoria del conflicto armado de El Salvador es un esfuerzo por visibilizar y reconocer las diferentes miradas, comprensiones y discursos que existen en torno a la guerra civil; en este caso se abordará desde la óptica de las mujeres, porque la guerra narrada desde la mujer es diferente, en sus voces se encuentran los tejidos de los lazos construidos, los anhelos suprimidos, las identidades transformadas; su descripción trasciende a los hechos de violencia o al recuento de los operativos donde participaron. No se trata únicamente de recordar los hechos, sino de comprender las formas: cómo dentro de estos escenarios de violencia e inseguridad se fueron construyendo identidades, subjetividades y roles. Los caminos que llevaron a las mujeres a la guerra son distintos; algunas de ellas se incorporaron de manera fortuita a las luchas; otras, buscando alcanzar un ideal de justicia social para el país. Independiente de las razones, es necesario transitar por los significados que se generan en torno a este evento traumático, como plantea Romero *et al.* (2022, p. 74) en sus discursos se encuentra la construcción de subjetividades que transformaron su ser mujer, que fue edificado en la clandestinidad, sobreviviendo a los operativos y las persecuciones. Para algunas, la guerra significó el dolor de ver crecer a sus hijos e hijas desde la distancia; para otras, son los amores que recuerdan en medio de las balas, la sorpresa y el orgullo que causa el reconocerse valiente e intrépida, o el vacío que deja la pérdida de amigos, compañeros o familiares. Es presenciar el surgimiento de los recuerdos desde los sentidos, con una mezcla de olor a pólvora, sangre y sudor.

De acuerdo con Vásquez *et al.* (2020, p. 28) durante el conflicto armado de El Salvador se reportan 13 600 combatientes guerrilleros del FMLN; de estos, el 30 % eran mujeres. Ellas eran asignadas para ejercer los roles de radistas, vivanderas, brigadistas, salud, correos, guerrilleras de combate, organización de masas, entre otros. En su mayoría eran destinadas a las actividades de cuidado, eran pocas las mujeres que formaban parte de la milicia armada; las que lograron participar dentro de la milicia, se encontraron asumiendo tareas y realizando actividades que parcialmente les permitían posicionarse en igualdad de condiciones con los hombres, generando la percepción que dentro de la guerrilla eran iguales y esto daba sentido a la lucha armada, porque se combatía para cambiar las estructuras sociales que asfixiaban el desarrollo de la población.

Los datos que registran la participación de la mujer dentro de la guerra civil son confusos porque no fueron sistematizados ni contabilizados, como si al hablar de guerrillero diera lo mismo si era hombre o mujer, pero las relaciones que se establecieron dentro del conflicto armado estuvieron mediadas por las concepciones de género. La mujer nunca participó en condiciones de igualdad dentro de la guerrilla; aunque su identificación y compromiso con la lucha armada fueron notables, esto no derivó en un reconocimiento a su trabajo, negándoles protagonismos políticos, subordinándolas e invisibilizándolas; porque la guerra representa formas de reproducción de violencia y poder que exige la adopción de roles, comportamientos y sentimientos asociados a la masculinidad y feminidad; reforzando las identidades desde los estereotipos de género. Esto dificultó el reconocimiento de la proporción de mujeres que formaron parte de la lucha armada. El Informe de la Comisión de la Verdad estima que, de las 8552 personas combatientes del FMLN que fueron oficialmente desmovilizadas, las mujeres constituían casi el 30 % (2485) (Viterna, 2014). Los Observadores de las Naciones Unidas (1994) estimaron que el FMLN contó con 15 009 miembros; de estos, se considera que un 30 % fueron mujeres (4492). Además, de las “100 000 personas movilizadas en la base social de apoyo en diferentes funciones, el 60 % eran mujeres” (Luciak, 2001, p. 51). Sin embargo, los datos de un reciente

censo de excombatientes publicado por el Gobierno de El Salvador, en 2012, indican que tanto el número de combatientes en el FMLN como la proporción de mujeres entre sus filas era mayor; el nuevo censo oficial recoge 25 401 excombatientes del FMLN, de los cuales 14 440 (el 57 %) eran hombres y 10 961 mujeres (el 43 %) (Arbaiza, 2012).

Las mujeres salvadoreñas durante el período del conflicto armado participaron e incidieron de diferentes formas; sus estilos organizativos estuvieron marcados por la zona de procedencia y clase social; así, las mujeres de la zona rural se incorporaron más por razones de miedo, inseguridad y la pérdida de sus familiares; mientras que en los motivos de las mujeres de la zona urbana se identifica una convicción política e ideológica, aunque también vivieron el miedo y fueron víctimas de las diferentes formas de violencia que ejercía el Estado (Navas, 2013 p. 45).

Relaciones de género y conflicto armado

La palabra género comenzó a ser utilizada y posicionada por los movimientos feministas, que señalan que es un medio para subordinar a las mujeres. El mecanismo que utiliza es la naturalización a través del lenguaje, generando creencias compartidas que se objetivan mediante pautas que se hacen hábitos y se consolidan en formas de comportamiento; es decir, primero es aprendido por hombres y mujeres, casi de forma inadvertida, en las relaciones cotidianas, convirtiendo las diferencias biológicas en diferencias culturales que son usadas como mecanismos de control; el sexo y la sexualidad humana se transformaron en territorios en disputa que deben de ser controlados con violencia. La epistemología feminista ha permitido comprender cómo por medio del género se han construido imaginarios y representaciones sociales que se reproducen en la cotidianidad, de forma silenciosa y sistemática, colocando al margen de las decisiones políticas y económicas a la mujer; pero ¿por qué las mujeres no son incluidas en condiciones de igualdad dentro de la dinámica de la vida ciudadana?, ¿por qué no tienen igual acceso a sus derechos?

Para responder a estas preguntas es necesario analizar y cuestionar los parámetros culturales que naturalizan estas formas de exclusión; el patriarcado representa un sistema de valores, creencias y tradiciones que refuerzan y reproducen la dominación del hombre sobre la mujer; desde el patriarcado el hombre es reconocido como sujeto absoluto, completo, pero la mujer no; ella es comprendida como un ser incompleto que debe ser dotado de sentido y significado. Porque nacer mujer no basta: debe ser reconocida como mujer desde el mundo social y cultural, mundo que es dominado por el hombre.

Para estudiar las asimetrías de poder que se instauran en las relaciones de mujeres y hombres es necesario trascender a las explicaciones biologicistas y comenzar a reconocer las diferencias que surgen desde el mundo cultural a través del patriarcado, comprendiéndolo como un sistema de dominación, estructurado y jerarquizado, en el que hombres y mujeres ocupan determinados puestos y cumplen funciones específicas; por lo tanto, es necesario estudiar las relaciones de interdependencia que se establecen entre las jerarquías, porque entran en juego la clase, la raza, la nacionalidad, el estado civil, la orientación e identidad sexual. Desde esta perspectiva, las formas de dominación y desigualdad entre las poblaciones que se encuentran en situación de vulnerabilidad, no son iguales, varían de acuerdo a factores sociales que generan escenarios y dinámicas donde se perpetúan patrones culturales de violencia y exclusión; no se trata de generar una clasificación sobre cuál es la población que sufre más formas de violencia, sino de comprender el funcionamiento de los engranajes socioculturales que construyen subjetividades e identidades desde la dominación.

Abordar la memoria colectiva de la guerra civil en El Salvador desde un posicionamiento de género permite reconocer y explicar las desigualdades persistentes, no solo desde la relación entre la historia masculina y femenina del pasado, sino también la conexión de ellas con el presente; porque a través del género se aprende el uso del poder que es ejercido de forma inequitativa entre mujeres y hombres, porque el poder que es

otorgado a las mujeres no ha sido concebido para utilizarse en la vida pública, sino en el ámbito privado, con los hijos e hijas, reduciéndose su accionar a lo doméstico; estableciéndose así un sistema complejo de relaciones que organiza la vida social y, por lo tanto, las subjetividades de las personas, porque esas diferencias no son determinadas por lo biológico sino por lo social (Scott, 1990, p. 19).

El género es un elemento central en la construcción de ciudadanía, pues posibilita la comprensión de los parámetros sociales y culturales que han contribuido a su establecimiento y modos de reproducción, que transita a través de las relaciones cotidianas que permiten o limitan los niveles de participación, incidencia y toma de decisiones (Trimiño, 2014, p. 65). Las creencias, conductas, emociones y patrones de comportamiento, que han sido construidos en el ámbito público y privado, son producto de modelos económicos, políticos, sociales y culturales que tienen como denominador común concepciones patriarcales, desde las que se busca mantener ejercicios desiguales de acceso al poder, que son aprendidos como formas relacionales naturales; por lo tanto, no suelen ser cuestionados, sino que se presentan como la única forma posible de vida social, conformando así cosmovisiones que autorregulan la conducta al homogenizar e imponer un orden social basado en la inequidad.

La forma en que mujeres y hombres vivieron y experimentaron el conflicto armado en El Salvador es diferente, porque sus recuerdos, interpretaciones, el impacto e, incluso, el reconocimiento social que recibieron, está vinculado a su género; los contextos de conflicto tienden a reforzar las concepciones de género a través de discursos y prácticas de socialización que se fundamentan en disciplinar y controlar a quienes se encuentran en posición de subordinación; en este caso, las mujeres al incorporarse a la lucha armada no entraron en condiciones de igualdad frente a los hombres, ni siquiera fueron reconocidas las inequidades que ellas enfrentaban previo al conflicto armado; más bien, fueron identificadas desde la pertenencia a una clase social —la trabajadora—, pero no se llegó a considerar la posibilidad de que el levamiento en armas de la

sociedad civil también buscara exigir el respeto de los derechos de las mujeres (Vásquez *et al.*, 2020, p. 93).

La guerra es el escenario donde más se consolida la adquisición de estereotipos de género, porque esta no solo busca el control de los territorios con el uso de los medios bélicos, sino también dominar la intimidad, la vida y el cuerpo de las personas (Cifuentes, 2009, p. 145). Es el escenario donde se instaura el ejercicio de masculinidades hegemónicas, donde los hombres, mediante la violencia, establecen su prestigio y ejercen su poder, dejando a las mujeres al margen, porque desde una mirada patriarcal es el hombre quien domina este terreno, ya que debe luchar por demostrar su virilidad, honor y fuerza; sin importar todo el dolor que deba soportar, este debe demostrar —ante todo— su virilidad; mientras que la mujer debe ser protegida, no solo por ser considerada como un ser delicado con menos fuerza física, sino por su capacidad biológica de reproducirse y alimentar a nuevas generaciones de guerreros o trabajadores. Por lo tanto, la exclusión de las mujeres de la esfera militar no es producto de su incapacidad de lucha, sino por su capacidad de crear vida (Malešević, 2015, p. 5).

A pesar de que dentro de los imaginarios socioculturales la guerra es un espacio prioritariamente masculino, la mujer ha tenido participación dentro de este escenario; como lo plantea Garrido (2020):

las mujeres han sido víctimas sobrevivientes, victimarias enroladas en grupos armados o sujetas políticas; este último, ha sido la forma más reducida de participación, no por falta de compromiso o trabajo de la mujer, sino por la subordinación que vive por su género. (p. 82)

Las mujeres, al participar dentro de la guerra, lo hacen “manteniendo los mandatos de la feminidad” (Vásquez, 2020, p. 95) mientras luchaban por erradicar las causas que mantenían las inequidades y la falta de acceso al desarrollo, ingresaban a un espacio de microviolencia, donde las mismas causas que buscaban erradicar eran las que ordenaban las relaciones entre sus miembros; aunque los principios de la guerrilla

parecían no tener diferencia entre mujeres y hombres, en la práctica eran asignadas a tareas de cuidado, en contraparte con las actividades que realizaban los hombres; se apelaba a la abnegación y el sacrificio por los otros, el prototipo femenino de madre.

Procesos de memoria

La sociedad salvadoreña está conformada por un abanico de voces que aún buscan ser reconocidas, ansiosas por esclarecer el pasado, pero a la vez con temor de recordar, porque las generaciones crecen desconociendo su historia, su identidad y sobre todo sus derechos. Recordar es un proceso de reconstrucción, como plantea Jelin (2002, p. 13) consiste, por una parte, en “ubicar temporalmente las experiencias que son reconocidas, en primera instancia, como personales” (memoria individual), pero, en la medida que son objetivadas, verbalizadas y escuchadas junto a otros, se comienzan a transformar en relatos compartidos, trascendiendo del plano individual al plano colectivo, facilitando que las personas puedan reconocerse en y desde el otro, volviendo la memoria personal en memoria colectiva. Hablar de la memoria requiere partir de las vivencias y voces de las personas sobrevivientes, de ese cuerpo diverso y amorfo de contextos plurales; también implica tener en cuenta los datos presentados desde la historia oficial, pero analizados desde otras perspectivas. Es así como la memoria histórica pasa de ser un cúmulo de datos y fechas, que se recuerdan para señalar la existencia de un pasado común y en cierta forma impersonal, a convertirse en un espacio de reflexión, encuentro y reconocimiento de una identidad social, que ha marcado la conformación de un imaginario desde la narrativa de la población.

Como expresa Halbwachs (2004) la memoria histórica es un “listado de acontecimientos que permiten tener puntos de referencia; las personas comparten así información, pero esta puede ser una experiencia despersonalizada” (p. 21). Para que esa información se convierta en una fuente de construcción de identidad requiere ser percibida como cercana, como parte del pasado individual; es decir, debe tener un significado que

permita vincular los acontecimientos de los “otros” con los míos; parte del reconocimiento de diferentes memorias que comparten puntos de encuentro, pero que no buscan imponerse como interpretaciones totalizadoras, sino ser observadas desde su particularidad, convirtiéndose en memorias colectivas.

El Salvador necesita recordar las “memorias” que tiene de la guerra no como un proceso aislado e individual, sino como un acto de comunicación social, que permita a sus habitantes rememorar el pasado para integrarlo al presente, para que el olvido impuesto institucionalmente no continúe condenando a sus habitantes a un vacío traumático, que constantemente agrieta la débil paz que se logró conseguir con la firma de los Acuerdos de Paz. Pero el reto aún es mayor: se trata de construir las memorias desde un enfoque de género que permita comprender los significados y simbolismos que mujeres y hombres participantes dentro del conflicto armado construyeron, porque, como menciona Jelin (2002):

los recuerdos en contextos de guerra y dictadura están masculinizado; las estrategias de represión son ejecutadas por una institución masculina y patriarcal, que identifica lo masculino con la dominación y la agresividad, mientras delega a lo femenino una superioridad a nivel espiritual, dotándolas de características de docilidad y sumisión frente a los deseos del hombre. (p. 103)

Para poder comprender estos simbolismos detrás de la historia es necesario realizar una lectura desde el género.

La ausencia de procesos de memoria, desde una mirada de género, profundizó aún más la reproducción de ejercicios de poder asimétricos durante el proceso de la posguerra; así lo explica Vásquez *et al.* (2020, p. 100), al señalar que la carencia de una perspectiva de género dentro del “ideario revolucionario exigió a las mujeres comportamientos iguales a los hombres, pero en condiciones de desigualdad; en ellas era más valorada su obediencia, abnegación, sacrificio por los otros y aceptación de las normas masculinas”, que su capacidad para ocupar puestos de mando; la no participación en actividades militares, de la mayoría de

mujeres guerrilleras, fue una situación impuesta; los hombres eran quienes participaban dentro de las estructuras militares y las mujeres en las actividades de apoyo.

Terminado el conflicto se espera que las mujeres se comporten como sujetos afirmados, capaces de reclamar sus derechos y de expresarse clara y abiertamente, misión bastante difícil después de doce años de haber utilizado con fines políticos la victimización y sumisión aparentes, prácticas que, de alguna manera, han quedado registradas como parte de la experiencia vital de estas mujeres y motivo de su valoración (Navas, 2013, p. 32).

Las exguerrilleras, al terminar el conflicto armado, se encuentran frente a una sociedad salvadoreña que se prepara para iniciar una nueva etapa de funcionamiento con instituciones que buscan garantizar el acceso a un sistema de vida democrático, pero que, en el fondo, no han transformado los mecanismos estructurales que reproducen las condiciones de desigualdad por las cuales lucharon durante la guerra. Después de la firma de los Acuerdos de Paz inicia el proceso de transición a la vida civil; al desmovilizarse enfrentaron una realidad difícil donde prevalecían los estereotipos de género, y las opciones que el Estado les brindó para reintegrarse solamente reforzaban su rol de cuidadora; las mujeres quedaron en segunda fila de los programas de reinserción social, los que fueron diseñados y aplicados con una lógica masculina; no tuvieron acceso a la tierra repartida, pues incluyeron únicamente a los “jefes” de familia. “Las mujeres que participaron en la guerrilla urbana al no lograr desmovilizarse no calificaron para obtener los beneficios de acceso a becas y créditos” (Aguñada, 2001, p. 108).

Para aquellas mujeres que eran madres, la situación fue mucho más compleja porque regresaron a un hogar donde sus hijos e hijas no las reconocían como figuras maternas, porque la distancia que impuso la guerra entre ellos impidió la construcción de ese vínculo afectivo; fueron tratadas como “traidoras a su familia” por haber elegido la lucha revolucionaria. En cambio, los hombres fueron recibidos como “héroes de guerra”. “Las necesidades y derechos de las mujeres no fueron considerados ni

tomados en cuenta al pensar en un nuevo sistema social que permitiera la tan anhelada paz” (Navas, 2007, p. 2).

Rutas ciudadanas de las mujeres

Las mujeres siempre han participado en la vida política, económica y social del país, pero sus aportes han sido minimizados, en el mejor de los casos, cuando no anulados de la historia oficial, negándoles el protagonismo y el reconocimiento a las contribuciones que dieron para la construcción de una sociedad más justa y equitativa, invisibilizando su ejercicio ciudadano y liderazgo, pero, sobre todo, sus aportes para el logro de la firma de los Acuerdos de Paz; como explica Murguialday (1996, p. 34) “los acuerdos fueron un pacto entre caballeros”, invisibilizando sus luchas, pérdidas, necesidades y contribuciones al conflicto armado. La participación de las mujeres fue asociada a las tareas de cuidado y asistencia, pero ellas también contribuyeron en la defensa de los territorios, la negociación de los acuerdos y, sobre todo, en la denuncia de los casos de violación de los derechos humanos.

Una de las preocupaciones que enfrentó la sociedad salvadoreña con la participación de las mujeres en espacios políticos y públicos fue su posible masculinización; esto supondría un abandono de los deberes familiares y un libertinaje sexual, porque se consideraba que, al organizarse, automáticamente la mujer adoptaría roles que solo eran permitidos a los hombres, renunciando al único espacio donde era reconocido el ejercicio de poder de la mujer: el hogar, mediante actividades de cuidado a sus hijos. Cuando las mujeres se incorporan a la lucha política y militar tienen necesidades reivindicativas de género, pero estas se ponen de lado y se enfocan en trabajar en la lucha contra el sistema oligarca, esperando que al cambiar la realidad social del país también mejoraría su condición como mujer, pero eso no pasó.

Las mujeres salvadoreñas no solo se organizaron a través de los movimientos guerrilleros durante el conflicto armado, fueron las primeras

propulsoras de los movimientos sociales a favor de los derechos humanos, como se rescata en la investigación de Guzmán y Mendia (2013) donde describen cómo las mujeres siempre estuvieron participando:

En los ámbitos de la vida política y social del país, en clubes, comités partidarios, sindicatos artesanales y obreros; durante estas luchas, las mujeres crearon organizaciones propias que buscaban las reivindicaciones vinculadas a la lucha de clases, pero aún no tenían definidas las luchas por las condiciones de disparidad de género. (p. 26)

En un contexto social carente de garantías y respeto por la vida, han sido ellas quienes tomaron la primera línea de defensa y denunciaron los abusos que cometía el Estado hacia la población; fue a raíz de la masacre de estudiantes de la Universidad de El Salvador, el 30 de julio de 1975, que surgió el primer Comité de Madres y Familiares de Detenidos, Desaparecidos y Asesinados Políticos (COMADRES): las mujeres se organizaron para exigir una respuesta al Estado salvadoreño sobre el paradero de sus hijos. El 3 de agosto de 1975, salieron a marchar más de mil mujeres vestidas de negro, acompañando el entierro de 27 estudiantes. Tres años después, COMADRES dio origen a la Comisión de Derechos Humanos No Gubernamental de El Salvador (CDHES), organización que se convertiría en uno de los referentes en la defensa de los derechos humanos, desde ese momento y durante la década de 1980.

La CDHES fue fundada y presidida por una mujer. En la comisión se recibían diariamente denuncias de familiares de personas detenidas, asesinadas o desaparecidas, permitiendo llevar un registro de lo sucedido; al participar en estos espacios organizativos las mujeres sufrieron de la persecución y represión estatal, como puede observarse en el siguiente texto:

Marianella García Villas, presidenta de la CDHES y vicepresidenta de la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), fue detenida ilegalmente y torturada en dos ocasiones; la primera, por la Policía Nacional, a tan solo un mes después de haberse fundado CDHES y, la segunda, por la Guardia Nacional, dos meses más tarde. El 14 de marzo de 1983, fue asesinada por el Ejército cuando este emboscó a un grupo

de pobladores en el Valle La Bermuda, que huían del bombardeo en la operación denominada “Guazapa 10”, donde más de 70 personas fueron asesinadas. (Guzmán y Mendia, 2013, p. 38)

Al finalizar la guerra, comenzaron a participar en espacios internacionales donde se discute sobre inequidades de género y a trabajar con organizaciones feministas, generando discusiones sobre la situación de la mujer salvadoreña; sumado a esto, regresan las mujeres que fueron obligadas a abandonar el país y que durante su exilio estuvieron trabajando con organizaciones que promovían el respeto a los derechos de las mujeres, iniciando así una nueva etapa de organización, pero aún sin definirse como feministas (Navas, 2013, p. 99).

Las primeras organizaciones feministas en aparecer en la escena pública fueron Las Dignas y Las Mélicas, originalmente fundadas por militantes del FMLN. Las Dignas fueron creadas por mujeres que formaron parte de la Resistencia Nacional, mientras que Las Mélicas se crearon con el esfuerzo de mujeres leales a las Fuerzas Populares de Liberación (FPL). Los grupos de mujeres creados por el FMLN se utilizaban a menudo para asegurar fondos por parte de agencias de desarrollo interesadas en apoyar la organización de las mujeres. Esos fondos, sin embargo, los controlaba la dirección del partido y era quien decidía sobre su uso. Las militantes se resistieron a que se las tratara como fichas para recaudar fondos para las arcas del partido; Las Dignas fue el primer grupo en separarse y se volvieron fervientes defensoras de su autonomía. Las Mélicas declararon su independencia de las FPL, un par de años más tarde. A diferencia de Las Dignas, Las Mélicas siguen activas dentro del FMLN (Luciak, 1998, p. 694).

Los estudios que se han realizado sobre la participación de las mujeres durante la guerra civil en El Salvador muestran la necesidad de realizar un abordaje de la temática desde la perspectiva de género, para poder reconocer cómo las creencias socioculturales que existen en torno a la mujer estructuraron y limitaron su trabajo, colocándolas en una posición de subordinación donde no se reconocían sus aportes; su actuar dependía de la aprobación de las estructuras de poder que estaban con-

formadas en su mayoría por hombres, eran otros los que decidían sobre su cuerpo y su vida; “la obediencia era valorada como la mayor cualidad de un miembro de la guerrilla porque supeditaba sus necesidades a los valores de la lucha armada” (Vásquez *et al.*, 2020, p. 107).

Solo en la medida en que se reconozcan las inequidades que han enfrentado las mujeres durante la historia de la guerra y posguerra en El Salvador se podrá garantizar la igualdad de acceso a los derechos, para comenzar a transitar a condiciones de vida democrática que promuevan la construcción de cultura de integración y paz, comenzando por garantizar la igualdad formal, que se puede lograr por medio de la legislación, y la igualdad sustancial, que aspira a poder lidiar con las relaciones entre individuos en diferentes posiciones originales (Parvikko, 1991, citado en Luciak, 1998, p. 620).

Cultura de paz

Al firmar los Acuerdos de Paz, El Salvador hace una pausa al conflicto armado, cesan los enfrentamientos bélicos y la vida clandestina; tanto militares como guerrilleros se encuentran desarmados uno frente al otro, ese otro que aún es considerado un enemigo; dentro de un escenario de desconcierto y desconfianza intentan retomar la vida que una vez dejaron en pausa; aún no saben si la firma de ese acuerdo evitará realmente un nuevo alzamiento en armas, pero tanto la guerrilla como el ejército reconocen que no es posible obtener un triunfo militar. El conflicto cambia de escenario, deja la guerra y ahora se instala dentro de un espacio de vida democrático; las causas que originaron ese conflicto continúan latentes, por lo tanto, aún no hay paz, solo un nuevo escenario donde se realiza el enfrentamiento, utilizando canales y medios legalmente establecidos. Entonces, dependerá de la astucia de cada bando la forma en que instrumentalice las instituciones democráticas para conseguir sus objetivos.

La cultura de paz no parte de la negación del conflicto, reconoce que existe y está conformado por diferentes factores, por lo tanto, la paz

no es un estado inerte, sino al contrario: al hablar de paz se habla de un proceso dinámico de continuo reconocimiento del otro, donde se parte de la diversidad para poder garantizar el acceso a derechos y así satisfacer las necesidades humanas. Desde un enfoque sistémico, se reconoce que su consecución requiere de la participación de los diferentes sectores de la sociedad (económico, político, ecológico, social, educativo, cultural) (Trimiño y Amézquita, 2018, p. 112).

La paz no solo es la ausencia de conflictos armados, sino también es la ausencia de toda violencia estructural y cultural que provoca la negación de las libertades fundamentales y que condenan al subdesarrollo económico y social de los territorios; la paz no puede ser perdurable sino está sustentada de manera positiva y dinámica; “la paz es un sinónimo de respeto de los derechos fundamentales y de la libre determinación de los pueblos” (Arango, 2007, p. 16).

La violencia es una forma de privación de los derechos humanos; esto genera no solo un daño directo, como la agresión y la muerte, sino también provoca un sentimiento compartido de desesperanza que genera actitudes de apatía y abandono de los procesos de participación y organización; como plantea Galtung (1990):

la violencia puede ser directa, estructural y cultural; interesa comprender la forma en que se utiliza y se legitima, porque cuando se interioriza se vuelve aceptable para la sociedad, pasando de lo incorrecto a lo correcto o aceptable, justificando el uso de la violencia como medio para garantizar el mantenimiento de la paz. (p. 13)

El Salvador, con la firma de los Acuerdos de Paz, inició una etapa de transición desde la violencia. La adopción de un sistema democrático no garantizó la culminación del conflicto; al continuar latente este se adaptó a los nuevos escenarios. Fue así como durante la posguerra las exguerrilleras continuaron enfrentando situaciones de vulneración y exclusión que limitó su desarrollo y oportunidades de participación política y ciudadana. Como plantea Bobbio (2003) la democracia necesita de la paz para poder funcionar porque:

supone un pacto de no agresión entre aquellos que se van a asociar, parte de establecer unas normas que permiten resolver las disputas, sin usar la violencia; establece un poder común que monopolice la violencia y garantice los pactos; establece los límites que regulen el uso de esta fuerza. (p. 681)

El sistema democrático no busca por sí mismo la construcción de una cultura de paz, pero necesita que esta exista por lo menos nominalmente para poder hacer uso de la violencia por medios legítimos. A esta realidad se enfrentó la población salvadoreña durante el período de la posguerra donde observaron una disminución de los enfrentamientos armados, pero no percibieron una disminución de la violencia estructural.

Existen diferentes formas de comprender la democracia; la visión más clásica se fundamenta en la institucionalidad y los principios éticos que la sostienen; al firmar la paz se piensa que con solo la existencia jurídica de las instituciones democráticas basta, pero si no se comprenden y respetan los principios que dan sentido a su funcionamiento se genera una paz negativa, donde solo se valora la ausencia formal del conflicto, pero no se propician las condiciones que garanticen el acceso y respeto a los derechos.

La democracia y la igualdad no son familiares; si bien la democracia puede ser comprendida como un derecho, para que este derecho se ejerza en condiciones de igualdad se requiere que todos tengan la misma oportunidad de incidir y participar dentro del sistema. La democracia, al ser un sistema social, se encuentra permanentemente en disputa y puede facilitar o impedir el ejercicio de los derechos; desde los sistemas democráticos se utiliza la institucionalidad y se crean mecanismos jurídicos que limitan el acceso a los derechos; mientras, también desde allí puede crearse el contexto para una participación ciudadana que reconozca las diferentes voces de los grupos sociales. No basta la existencia de un sistema democrático para garantizar el respeto de los derechos humanos; en la actualidad, las sociedades están transitando paulatinamente a procesos de autocratización que tienen como base el fundamentalismo de mercado.

Aun, a pesar de las imperfecciones del sistema democrático, “este es el único que ha demostrado ser compatible con el respeto de los derechos humanos” (Valdés, 2020, p. 77).

Los derechos humanos no solo necesitan un cuerpo normativo que materialice su existencia, sino cuestionar los paradigmas culturales establecidos con el uso de la violencia, donde la negación y vulneración del otro es la estrategia habitualmente utilizada para imponer valores, principios y normas sociales que suelen ser comprendidas como naturales e incuestionables. Una de las teorías que ha permitido problematizar el irrespeto a los derechos humanos que viven las mujeres es el feminismo, que ha señalado el acceso desigual que tienen las mujeres a su ejercicio ciudadano.

Conclusiones

La forma en que mujeres y hombres vivieron y experimentaron el conflicto armado en El Salvador es diferente, porque sus recuerdos, interpretaciones, el impacto e incluso el reconocimiento social que recibieron están vinculados a su género; los contextos de conflicto tienden a reforzar las concepciones de género mediante discursos y prácticas de socialización que se fundamentan en disciplinar y controlar a quienes se encuentran en posición de subordinación, en este caso las mujeres. Aunque los estudios presentados permiten identificar las dificultades que enfrentaron las mujeres para poder participar en condiciones de igualdad en movimientos sociales y guerrilleros, estos aún dejan de lado el abordaje de la paz, los procesos de transición hacia la vida civil y los valores, principios y aprendizajes que estuvieron presentes durante esta etapa. Es necesario abordar las condicionantes que estructuraron la reincorporación a la vida civil de las exguerrilleras para poder comprender las transformaciones que se lograron con la lucha armada o, por el contrario, la profundización de imaginarios sociales que continúan limitando su participación ciudadana, generando de esta forma una paz nominal, que aún no logra permear las capas de las relaciones interpersonales y la cultura salvadoreña.

La firma de los Acuerdos de Paz permitió a la sociedad salvadoreña hacer una pausa e intentar comenzar un nuevo capítulo que ponía fin a un escenario de violencia sistémica; se esperaba que este hecho permitiera reconciliar a una sociedad diezmada, fragmentada y dividida por ideologías partidarias de derecha o izquierda, pero el cese del conflicto armado no trajo la tan anhelada paz que se buscaba, porque las causas estructurales que configuraron el escenario para la exclusión y marginación, antesala de la guerra, continuaron estando ahí latentes, reproduciéndose silenciosamente ante la mirada de la población, pero ahora acompañadas también por un pasado de violencia que ignora los reclamos de justicia de los sobrevivientes.

Es necesario generar procesos de investigación que permitan el reconocimiento de las memorias de mujeres que participaron con la guerrilla desde diferentes roles, registrando sus contribuciones, visiones y expectativas, mostrando los retos que enfrentaron al incorporarse a la vida civil a partir de los Acuerdos de Paz; acuerdos donde no se consideraron sus derechos y necesidades, dejándolas desarraigadas del territorio y de la historia. Es necesario evidenciar cómo a través de la construcción sociocultural de género se justifican las desigualdades que enfrentaron durante y después del conflicto, para poder reflexionar sobre los cambios sociales que se produjeron en el país a través de la vía democrática; las expectativas que se crearon con la llegada al poder del partido exguerrillero; conocer las deudas que aún siguen sin solventarse.

Por lo tanto, para generar las condiciones sociales, culturales y políticas que garanticen el respeto de la pluralidad de sectores poblacionales, es fundamental comenzar a generar las condiciones sistémicas que permitan la construcción de una cultura de paz, para contrarrestar las causas estructurales que han favorecido el acceso inequitativo a las condiciones de desarrollo y respeto de los derechos humanos. Solo cuando se inicie la modificación de patrones culturales que favorecen el uso de la violencia y la imposición de creencias y pautas de comportamiento dogmáticos, solo entonces se construirán relaciones desde la interseccionalidad que

permitan la inclusión y el establecimiento del diálogo como medio problematizador de la realidad. En la medida que la sociedad promueva condiciones para desarrollar un pensamiento crítico y reflexivo, se puede comenzar a crear formas alternas de vida en sociedad.

Para que el respeto a los derechos humanos sea posible, se debe cuestionar e interpelar los parámetros culturales; es en la cultura, en las prácticas, tradiciones y creencias de cada contexto donde se encuentran las respuestas a los puntos de inflexión. El diálogo intercultural necesita surgir desde relaciones de poder más equitativas, donde no se imponga de forma hegemónica el reconocimiento y aceptación de principios; al contrario, se necesita la generación de nuevos significados que sean contruidos con el otro y desde el otro.

El futuro de los derechos humanos requiere la construcción de nuevos patrones culturales que fomenten en las personas el desarrollo de habilidades sociales, afectivas, cognitivas y conductuales que los prepare para vivir en contextos de paz; el respeto de los derechos no llegará solamente por la vía política a través de la firma de acuerdos y creación de marcos normativos; solamente es posible transformar la realidad cuando las personas anhelan, sueñan y visualizan una vida diferente en sociedad, porque, primero, la paz debe existir en la imaginación de las personas para, después, poder traspasar las barreras culturales y crear condiciones que reconozcan y respeten la diversidad. La cultura de paz busca la inclusión, no la marginación ni la imposición; la paz necesita del desarrollo de mujeres y hombres en condiciones de igualdad. No puede existir paz si se niega y entorpece el aporte político de las mujeres.

Referencias bibliográficas

- Aguñada, D. (2001). Una mirada feminista sobre la participación de las mujeres en la guerra. El caso de El Salvador. En F. Reyso (ed.). *Hommes armés, femmes agueries* (105-116). Graduate Institute Publications. <https://doi.org/10.4000/books.iheid.6123>
- Arango, V. (2007). *Paz social y cultura de paz*. Panamá Viejo. <https://bit.ly/3zm57pa>

- Arbaiza, G. (20 de enero de 2012). 20 años de reclamos y sueños truncados. *Contrapunto*. <https://bit.ly/3zCyi7l>
- Bobbio, N. (2003). Teoría general de la política. *Teoría y realidad constitucional*, 12-13(2), 678-685. UNED. <https://bit.ly/3TF2pSv>
- Cifuentes, M. (2009). La investigación sobre género y conflicto armado. *Revista Eleuthera*, (3), 127-164. <https://bit.ly/4ehO4DF>
- Galtung, J. (1990). *Violencia cultural*. Centro de Investigación por la paz y Fundación Gernika Gogoratz. <https://bit.ly/3XZnc5V>
- Garrido, A. (2020). El papel de las mujeres en los Acuerdos de Paz en Colombia: la agenda internacional. *Revista Complutense Política y Sociedad*, 57(1), 77-97. <https://bit.ly/4dm4F8d>
- Guzmán, G. y Mendia, I. (2013). *Mujeres con memoria, activistas de los derechos humanos de El Salvador*. Hegoa. <https://bit.ly/3zyvMPs>
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, S. A.
- Luciak, I. (1998). Mujeres en transición Izquierda revolucionaria, igualdad de género y democratización. Una comparación entre El Salvador y Nicaragua. *Revista de Estudios Centroamericanos*, 53(597-598), 619-641. <https://doi.org/10.51378/eca.v53i597-598.6369>
- Luciak, I. (2001). *Después de la revolución: igualdad de género y democracia en El Salvador, Nicaragua y Guatemala*. UCA.
- Malešević, S. (2015). La guerra y la teoría sociológica. *Revista Prohistoria*, XVIII(23), 3-19. <https://bit.ly/3Bn0AmT>
- Murguialday, C. (1996). Mujeres, transición democrática y elecciones. El Salvador en tiempos de posguerra. *Nueva Sociedad*, (141), 34-42. <https://bit.ly/4gIX0DV>
- Navas, M. (2007). Breve recorrido histórico de la participación de las mujeres en El Salvador. *Alternativas para el Desarrollo*, (105), 2-9. <https://bit.ly/4eocITd>
- Navas, M. (2013). *Desde su invisibilidad histórica y política hasta la incorporación de la perspectiva de género*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de México]. <https://bit.ly/47HQFV2>
- Organización de las Naciones Unidas. (1993). *Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador: De la locura a la esperanza*. <https://bit.ly/3zHe78b>
- Romero, V., Calderón, A. y Rincón, A. (2022). *La experiencia de las mujeres en revoluciones, levantamientos guerrilleros y conflictos armados*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. <https://bit.ly/3zBNj9r>

- Scott, J. (1990). El género una categoría útil para el análisis histórico. *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, (14), 9-45. <https://bit.ly/3TLhm5n>
- Secretaría Nacional de Comunicaciones. (1992). *Acuerdos de Chapultepec*. SENCO.
- Trimiño, C. (2014). Género(s) y educación: Aproximaciones al contexto de América Latina y el Caribe. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 17(24), 55-72. <https://bit.ly/3N71ITv>
- Trimiño, C. y Amézquita, L. (2018). Reflexiones desde la universidad sobre educación en derechos humanos y para la paz. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 20(31), 101-124. <https://bit.ly/4eE2uxW>
- Valdés, F. (2020). Derechos humanos, democracia y Estado en la tercera ola de la autocracia. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(239), 61-84. <https://bit.ly/3Zzlkkg>
- Vásquez, N., Ibáñez, C. y Murguialday, C. (2020). *Mujeres-Montaña: vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*. Centro Cultural de España en El Salvador.
- Viterna, J. (24 de febrero de 2014). Mujeres en la guerra: Quiénes ganan, quiénes pierden. *El Faro*. <https://bit.ly/3XIV1H3>

<https://doi.org/10.17163/abyaups.81.606>

Memorias de violencia en El Salvador neoliberal

Mujeres de Yancolo y sus batallas por la vida

Jaqueline Durán Fernández

Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Antropología Dr. David J. Guzmán, El Salvador
jvduranf@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-7730-0510>

Introducción

Para el desarrollo de la presente investigación, los estudios de memorias de violencia surgió en 2016, cuando el Instituto Salvadoreño para el Desarrollo de la Mujer (ISDEMU) realizó un proyecto llamado “Consultoría para la recuperación de testimonios de mujeres sobrevivientes de la masacre de El Mozote y lugares aledaños”, en el que la autora tuvo la oportunidad de participar e interactuar con algunas mujeres que actualmente residen en el municipio de Cacaopera, cantón Agua Blanca, específicamente en los caseríos Yancolo y Flor del Muerto.

También se trabajó con las mujeres que viven en los municipios de Osicala, Meanguera y Arambala, lugares que fueron igualmente afectados por la masacre de El Mozote, en 1981. Sin embargo, la investigadora concentró su atención en el caserío Yancolo, porque es una región microsociedad de la que no se han presentado hallazgos sobre las secuelas del conflicto político militar en la vida de las familias, aun cuando es una zona que se vio afectada por la masacre de la cueva del Cerro Ortiz

(Tutela Legal, 2013), desatada durante las masacres simultáneas de El Mozote y caseríos aledaños.

La visita al caserío Yancolo, en 2016, sirvió de exploración; se pudo observar que la cotidianidad de las mujeres gira en torno a la elaboración y venta de hamacas, principal actividad económica de la localidad. Además, causó interés conocer cuántos son los ingresos y egresos mensuales de las familias en este negocio y si son suficientes para satisfacer las necesidades básicas: alimentación, pago de energía eléctrica, compra de material para tejer, servicios médicos, entre otros servicios sociales para la sobrevivencia humana.

En algunas ocasiones, durante la visita a las mujeres en sus lugares de vivienda y al calor de una taza de café de maíz, se conversó sobre las enfermedades de algunas de ellas: artritis en las manos, dolores de cabeza constantes, entre otras afecciones. Ante este panorama, surgió la pregunta, qué otros padecimientos podían tener; no obstante, para esta ocasión las posibilidades podrían ser resultado de su edad, del conflicto armado de 1980, del cansancio que les genera tejer hamacas o de todas en conjunto.

Han transcurrido 27 años del fin del enfrentamiento armado y, a partir de la visita exploratoria en Yancolo, surgieron también otros cuestionamientos: ¿cómo influye la edad de las mujeres en las diferentes maneras en que viven las secuelas de la guerra?, ¿cómo reconstruyen sus experiencias de la guerra en sus vidas diarias?, ¿los conocimientos adquiridos durante la guerra les sirven en la actualidad para poder sobrevivir? Estas interrogantes se condensaron en la pregunta de investigación: ¿Cómo las mujeres del caserío Yancolo, que vivieron la guerra de 1980, batallan constantemente contra la precariedad económica, el miedo, los padecimientos emocionales y físicos que atribulan sus cuerpos en el contexto de El Salvador neoliberal de la posguerra?

Por tanto, el objetivo principal de este documento es analizar las memorias de la violencia política de 1980 y cómo se entretienen con las nuevas experiencias de precariedad y marginalidad en la época de la pos-

guerra, donde las mujeres sobreviven y enfrentan desigualdades históricas manifestadas en ejes de clase, género y etnicidad. De tal manera que, en el primer apartado, se muestra un recorrido histórico que puntualiza las principales coyunturas que durante cinco siglos han configurado y reconfigurado las múltiples desigualdades de clase y etnicidad, causando sufrimiento en la vida de la población de Yancolo, recrudesciéndose con la violencia política en la década de los 80.

En el segundo apartado se analizan las secuelas del conflicto armado en las familias de Yancolo —el miedo como forma de vida—; mientras, en el tercer apartado se muestra cómo las mujeres y sus familias establecieron diversas opciones para sobreponerse a la situación de precariedad económica, derivaba de la violencia política de 1980, de su estatus “étnico racial” y de la clase social marginalizada. Para finalizar con un análisis sobre las formas en que las opresiones del género se expresan en las rutinas laborales extenuantes de las mujeres en las tareas del hogar, en las labores que generan ingresos económicos y que, al mismo tiempo, les provee espacios de sanación emocional y esparcimiento ante las preocupaciones que invaden su vida diaria.

Presentación de la muestra

El caserío Yancolo está constituido por un total de 44 familias, de las cuales un 70 % apoyó en el proceso de la investigación, proveyendo información de su conocimiento histórico sobre la localidad y compartiendo algunas de sus rutinas actuales, para conocer a profundidad las secuelas de la violencia política en sus vidas. Por otro lado, el corazón de la investigación se basó en analizar la historia de vida de nueve mujeres de dos generaciones diferentes, tres de ellas, de tercera edad, viudas; mientras, sus hijas se encuentran separadas de sus compañeros de vida, solteras, y una de ellas también es viuda. De esta manera se muestra directamente las rutinas de vida de nueve mujeres, que sirve de ejemplo y de pista sobre las diversas formas en que millares de familias salvadoreñas viven a diario las memorias sociales de la guerra, y las múltiples formas de lucha que realizan para sobreponerse a la marginalidad y precariedad.

Por otro lado, los nombres de las nueve interlocutoras son seudónimos; nos hablaron sobre la necesidad de ocultar sus verdaderos nombres por seguridad. Asimismo, fueron ellas quienes dieron el permiso para ubicar y compartir los datos de campo que se presentan en el artículo. También hay nombres reales, algunas personas lo quisieron de esta forma, pues su contribución fortaleció el contexto histórico de la localidad.

Categorización intergeneracional

Se identifica a tres mujeres como las Adultas de la guerra y primera generación, porque durante la violencia política su edad oscilaba entre los 20 y 30 años, eran madres de familia y sus responsabilidades, sentires y preocupaciones como mujeres adultas se ligaban a la protección de sí mismas y de sus hijos. Es decir, ellas vivieron las atrocidades de la guerra como el desplazamiento interno o la migración a los campamentos de refugiados en Colomoncagua, Honduras, donde fueron confinadas al recrudescimiento laboral como estrategia para sobrevivir de forma colectiva. Estas mujeres narran los retos de la época que implicaba conseguir alimentos en la clandestinidad, y esconderse de los operativos de tierra arrasada en las montañas, cuevas, quebradas, ríos, entre otros sitios.

El segundo grupo de seis mujeres son las Infantes de la guerra e hijas del primer grupo; se identifican con este nombre porque nacieron a finales de la década de los 70 e inicios y mediados de los 80. Es decir, cuando la guerra estaba en un punto álgido; estas niñas crecieron en un contexto de violencia política. En este período las tácticas de autocuidado, tanto para sí mismas como para sus hermanos más pequeños incluía: conocer lugares propicios para esconderse, no dar información a personas desconocidas o dar información falsa sobre sus familias. Estos fueron mecanismos para sobrevivir y desarrollar una infancia en medio de un contexto local donde el miedo permeaba su cotidianidad.

Este documento es un resumen de la investigación, por tanto, se presenta el caso de una familia, es decir tres mujeres; una de ellas perte-

nece a la primera generación y sus dos hijas a la segunda, para tomarlas como ejemplos etnográficos y que sostengan el argumento del análisis. No obstante, si se desea profundizar en la vida de las nueve mujeres, se sugiere la lectura de la tesis completa (Durán, 2020).

Presentación de interlocutoras

Adultas de la guerra: Miriam Rivera es una mujer de 66 años, quien durante la violencia política migró hacia Colomoncagua, con el fin de proteger a sus hijas y a sí misma de los operativos militares que se realizaban en Yancolo y en toda la zona norte de Morazán. Cuando Miriam vivió en Honduras se dedicó al trabajo colectivo para poder sobrevivir. En diversos talleres ella cocinaba, confeccionaba ropa, daba catequesis, hacía hamacas y repartía a los refugiados las raciones de alimentos que proporcionaba el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR). Mientras Miriam buscaba protección en Honduras, su esposo se dedicó a trabajar con la guerrilla salvadoreña, pero recién firmados los Acuerdos de Paz, se suicidó. Miriam es viuda, y todos los días batalla en el tejido de las hamacas para sobrevivir en medio de la exclusión social, donde su apoyo principal son sus dos hijas.

Infantes de la guerra: Alejandra Rivera de 44 años es una mujer que en 1982 migró con su madre y hermanas a Colomoncagua; se fue rondando entre los cinco y siete años. En los campamentos, como forma de entretenimiento, aprendió a tejer hamacas, croché y cruceta. También fue a la escuela y, al igual que otros niños, recibía charlas sobre la revolución en El Salvador. Cuando Alejandra retornó con su familia a El Salvador, a inicios de la década de los 90s, ya era una adolescente de entre 15 y 18 años; en ese lapso migró a la capital, San Salvador, para trabajar en actividades domésticas y de esa forma ayudar a su madre y hermanas menores a reestructurar sus vidas, en la época de la posguerra. En la actualidad, Alejandra vive con su madre y su sobrina Ana de 11 años; entre las tres tejen hamacas y Alejandra borda algunas veces objetos de croché para sobrevivir.

Maribel Rivera tiene 42 años. Al vivir en el campamento aprendió las mismas habilidades que Alejandra sobre los tejidos. La época de la guerra dejó un cúmulo de conocimientos que hoy en día son la principal fuente económica de las mujeres, que sirve para su subsistencia y la de sus madres. A diferencia de Alejandra, Maribel y su hija de 16 años subsisten de las remesas que envía su excompañero de vida, así como también de trabajos esporádicos que surgen en la Casa de la Cultura. Maribel, con los pocos ingresos que obtiene, está pendiente de proveer dos quintales de maíz cada tres meses a la casa de su mamá, hermana y sobrina.

Ubicación geográfica

Figura 1

Localización de la Capital de San Salvador y del Departamento de Morazán



Nota. Adaptado de Google Maps.

El Departamento de Morazán está constituido por 26 municipios, dentro de los cuales se encuentra Cacaopera. Agua Blanca es uno de los siete cantones que lo conforman, y Yancolo es uno de los 63 caseríos de ese cantón (Municipios de El Salvador, s/f). Según el último Censo de Población y Vivienda realizado en el año 2007 por la Dirección General de Estadísticas y Censos (DIGESTYC, 2007) el Municipio de Cacaopera

contaba con 10,943 habitantes. No obstante, para 2016 el censo poblacional realizado por la Alcaldía Municipal de Cacaopera mostró un total de 12,887 habitantes (Alcaldía Municipal de Cacaopera, 2018-2022).

Los diferentes rostros de la opresión y sus continuidades históricas

En este apartado se narra cómo se construyó históricamente el aislamiento geográfico donde reside la población de Yancolo y cómo se formó lo que hoy se conoce como Cacaopera. La etnografía inicia con una narración de Crescencio Pérez (comunicación personal, 2018), uno de los líderes más respetados en el caserío Yancolo por su edad, experiencia como exguerrillero durante la revolución y por ser un líder religioso. Esta actividad espiritual es la más sobresaliente en su vida, porque en la época de la guerra, en 1985, él se especializó como catequista. Desde entonces ha sido el encargado de hacer las celebraciones de la Iglesia católica de Yancolo y de rezar los rosarios en los novenarios de las personas que fallecen en este lugar. C. Pérez (comunicación personal, 2018) narra:

Voy hablar primero del pueblo de Cacaopera; se empieza a formar cuando se instalaron cinco familias, no recuerdo las fechas ni sus nombres. Estas familias eran de lado del Rodeo [un caserío vecino de Yancolo, que pertenece al cantón Estancia, del municipio de Cacaopera], otros eran de [...] unos se vinieron a vivir a Cacaopera, así se instalaron. Dicen que donde está la iglesia era una laguna y alrededor era una montaña de cacao. Cuando vinieron los españoles hicieron un pacto con la gente que vivía ahí y como símbolo del pacto instalaron la iglesia donde estaba la laguna de agua, pues esta se secó. El pacto que hicieron los españoles con los indios fue porque la virgen se apareció donde quedaba la laguna, ahí renació su imagen y por eso ahí se edificó la iglesia. Parte del pacto es que los indios le servían a la patrona que se llama la Virgen de la Exaltación; ella tenía mayordomos y tenanzas¹, que son personas que le sirven. Yo le

1 Las tenanzas son las esposas de los mayordomos; en Cacaopera, ambos son los encargados de cuidar la imagen de la Virgen de la Exaltación, así como también de organizar y celebrar las fiestas patronales en su honor.

serví dos años; cada santo tiene una pareja de tenanzas que les lava la ropa y limpian el altar. La gente que llegó al pueblo eran indios de los cantones Calavera, Estancia; no había gente blanca, solo negrita. Así se formó el pueblo de Cacaopera, bendijeron que el pueblo se llamaban Cacaopera en honor a las cacahueras que habían [plantaciones de cacao], pero que fueron eliminadas para que la gente se instalara.

Figura 2

Iglesia del municipio de Cacaopera



Nota. Fotografía tomada por Jacquelin Durán.

En primer lugar, las memorias de C. Pérez (comunicación personal, 2018) reflejan su conocimiento histórico local, entre las que destacan las cinco familias que llegaron a poblar Cacaopera; recupera algunas memorias de la colonización y memorias de la creación de la iglesia como símbolo de un pacto entre indios y españoles. Aporta información acerca de la “servidumbre” instaurada para los santos de la Iglesia católica y se

refiere a los cultivos de cacao en la montaña, que con el tiempo desaparecieron. Esta narrativa genera un interrogante: ¿Desde cuándo la conexión entre desigualdades étnicas y de clase han permeado la cotidianidad de la población de Yancolo? Pero, para entender cómo se entrecruzan estas categorías, es necesario definir las. Alonso (1994) define a la etnicidad como:

parte de un efecto de los proyectos de particularización de la formación del Estado, proyectos que producen formas jerarquizadas de imaginar identidades colectivas; a estas identidades se les es asignada diversos grados de estima social, privilegios diferenciales y prerrogativas dentro de una comunidad política más amplia. (p. 172)

La etnicidad son formas de clasificar, jerarquizar y adscribir diversas identidades a las personas para asignar privilegios o diversas formas de marginación social. C. Pérez (comunicación personal, 2018) habla que para la época colonial llegaron los españoles a la región que hoy en día se conoce como Cacaopera; estos eran personas de tez blanca que establecieron la Iglesia católica, sus santos y una servidumbre que los venerara, a la cual llamaron “indios”, que eran “negritos o morenitos”. Estas memorias sugieren que la época colonial fue un parteaguas, porque aparecen las diferencias identitarias marcadas por la racialización, la ascendencia y el origen, categorías asociadas a la subordinación ante los poderes coloniales.

Estas diferencias étnico-raciales establecieron las bases de la subordinación manifestadas en la instauración de una servidumbre a los santos de la Iglesia católica, pero que más tarde se convertirían en servidores de la aristocracia criolla. Esta clasificación potenció la subordinación de las poblaciones indígenas para la extracción de riqueza y la formación de una sociedad jerárquica basada en divisiones étnicas y raciales. A su vez, estas divisiones raciales fincaron desigualdades estructurales, entre ellas el dispar acceso a la tierra, el poder político y la distribución de la riqueza.

La región oriental se caracterizaba por la producción masiva del cultivo del añil, que, a finales del siglo XVI, se extendió en la región norte y centro del país: “al oriente del río Lempa el añil había sido cultivado por los indígenas antes de la conquista, pero los españoles convirtieron

su producción en una empresa comercial de gran escala” (Chapin, 1991, p. 7). Extraer el colorante del añil no era una tarea fácil; no obstante, las poblaciones indígenas del oriente se volcaron a trabajar en las plantaciones y en los obrajes para su fabricación.

Estos datos históricos muestran que en la época colonial los españoles “incorporaron a los indígenas a un nuevo orden social y político”, que Quijano (2000, p. 5) denomina “la consolidación del racismo” de las divisiones étnicas que estructuraron la expansión del capitalismo y el surgimiento de una sociedad de clases y oligarquías en El Salvador del siglo XIX. En otras palabras, el racismo de la época colonial y las divisiones étnicas fueron un rostro de la desigualdad social, que propició las bases para la expansión del capitalismo. Chapin (1991) sostiene:

Durante el período que se extiende hasta fines del siglo XVIII, las comunidades indígenas desaparecieron casi por completo en la sección norte del país —donde la ganadería estaba muy desarrollada—, en el oriente y a lo largo de la llanura costera. Aumentó el número de personas desarraigadas [de tierras] y desvinculadas que vivían sin rumbo en el país. (p. 8)

O sea, que hubo un despojo masivo de tierras que pertenecían a las poblaciones nativas; este despojo produjo el desplazamiento a gran escala de estas poblaciones. Ante esta aseveración, C. Pérez (comunicación personal, 2018) comenta que:

Nosotros somos hermanos nativos, nahuat de idioma entre Chilanga y Guatajiagua [municipios del departamento de Morazán y son vecinos del municipio de Cacaopera], porque el primero que vino a hacer su casita en este valle [Yancolo] fue uno de Guatajiagua; se llamaba Nicomedes y la mujer [compañera de vida] se llamaba Nicomedes también, ellos poblaron. Ahora, Yancolo se llama así porque era un lugar de venados: “Yan” quiere decir Lugar y “colo” venados, porque aquí era verdad que abundaban los venados y todavía hay. Por no decir valle de venados, le pusieron Yancolo.

Es interesante que la memoria indígena de esta región del país se muestra en el nombre del caserío en lengua nativa y en la carencia de fechas sobre los hechos. Para C. Pérez (2018), lo importante es reconocer

quiénes llegaron a poblar Yancolo, de dónde eran y por qué le colocaron ese nombre al caserío. A partir de estas memorias y la información que Chapin (1991) presenta, se infiere que muchas de las poblaciones que migraron de lo que hoy se conoce como municipio de Guatajuagüa hacia Cacaopera lo hicieron porque fueron desplazados de las tierras productivas, para ir en busca de tierra para cultivos de granos básicos, fue así como se instalaron en las periferias, en tierras como las de Yancolo, que a pesar que son malas cultivos, son territorios fructíferos para las plantaciones de henequén.

Dicho de otra manera, el despojo de las tierras fértiles, que se extiende desde el siglo XVII hasta el siglo XVIII, obligó a las poblaciones indígenas a vivir en las periferias, cultivar henequén y subsistir de la producción de la jarcia o de tejidos para hamacas, alforjas y matatas, que son bolsas pequeñas de múltiples usos. C. Pérez (comunicación personal, 2018) infiere:

Los antiguos empezaron a hacer una artesanía llamada agua matate, que se hacía de henequén; se hacía un tejido de cuatro riendas [lazos]; se tejía y ahí metían el cántaro para ir a traer agua, había que acarrear, la gente se bañaba en los pozos de nacimientos grandes.

En la narración de C. Pérez (2018), “los antiguos” son personas que vivieron en el pasado lejano, un pasado que no es ubicado en un tiempo preciso en la narrativa, pero que C. Pérez (2018) revive aportando información de las actividades que “los antiguos” realizaban. Estas reconstrucciones del pasado son centrales en la elaboración de sentidos de pertenencia de las personas.

En El Salvador, la categorización del indígena se convirtió en una pieza fundamental del sistema económico y social de la Colonia; eran agricultores para los mercados españoles y mozos contratados en las haciendas ubicadas en las tierras altas volcánicas o de la costa. En esta nueva dinámica, “el poder de la colonialidad” racializó los cuerpos de las personas a través de la construcción de nuevas categorías étnicas llamadas

indios, afros, negros, mulatos y los españoles. Estas identidades étnicas estaban cargadas de desigualdades visualizadas en privilegios para unos, como fue la apropiación de las tierras fértiles, en productos como el cacao, bálsamo, el añil, y la apropiación de la mano de obra de los indios.

La creación de diferencias raciales y étnicas consolidaron el poder colonial en El Salvador, mientras que las poblaciones subyugadas hicieron lo posible por sobrevivir en una situación de despojo territorial, desplazamiento y explotación de su fuerza de trabajo. Mientras estos cambios estructurales ocurrían, las poblaciones indígenas permanecieron en la marginalidad hasta que un nuevo proceso de violencia estructural en la forma de explotación y de formación de clases sociales los envolvió en el siglo XIX.

Siglo XIX, silenciando el pasado y negando el presente

A continuación, se presenta el concepto de violencia estructural, que Castro y Farmer (2003) definen como “fuerzas históricas, muchas veces forjadas por procesos económicos [...] la violencia estructural es intensa, constante y puede tomar varias formas, sexismo, violencia política, pobreza y otras desigualdades sociales” (p. 29). La violencia estructural se configura y reconfigura a lo largo del tiempo en la formación de diferentes y nuevos tipos de sociedades y culturas, por las cuales transitan las poblaciones. Por ejemplo, para el caso de Centroamérica nos referimos a la época colonial, posteriormente a la modernidad del siglo XIX y finalmente al neoliberalismo del siglo XXI.

Se define a la violencia estructural como procesos históricos que se reconfiguran en el tiempo para reestructurar un tipo de sociedad y cultura, que incide dramáticamente en la vida cotidiana de las personas mediante las desigualdades sociales, materializadas en la insatisfacción de sus necesidades que se traducen en marginación y precariedad. La violencia estructural, que se configura en la época colonial, se transforma durante el siglo XIX y toma un nuevo rostro llamado Estado nación moderno y

reformas liberales (1870-1900). Estas reformas retomaron las categorías coloniales de la racialización y la etnicidad, definiéndolas como procesos que explicaban el atraso y como barreras para el desarrollo económico y moderno de la nación. Estas reformas, que exacerbaban el racismo y las divisiones étnicas construidas dos siglos atrás, son consideradas “la culminación del proceso de centralización del poder y de consolidación del Estado” (López, 2008, p. 1771).

Una de las reformas liberales fue la secularización de la sociedad, la extinción de la tenencia y propiedad de las tierras comunales y ejidales. Con la modernidad en boga y la nueva gobernanza municipal, también la Iglesia perdió algunas de sus tierras que pasaron a mano de la alcaldía del municipio de Cacaopera y muchas fueron compradas por los ladinos. Este argumento se corroboró en una entrevista realizada a Graciela Reyes (comunicación personal, 2018), quien expresaba que en la década de los 50 los ladinos se empezaron a “reproducir en la zona” y compraban las tierras a las comunidades indígenas. Por ejemplo, una manzana (6988,96 m²) costaba \$5,72 y media manzana (3494,48 m²) equivalía a \$2,86.

La implementación de las reformas liberales del siglo XIX buscaba construir una nación moderna y homogénea a través del discurso del mestizaje, que instaba a desligar a la Iglesia del control municipal y con ello destituir a las identidades indígenas de los cargos municipales, para instalar en las alcaldías a nuevos empleados llamados ladinos. Según Gould (1996 y 1998) el término ladino, que se utilizó a finales de la época colonial en Centroamérica, hacía referencia a los indígenas, afros y mulatos que habían adquirido la lengua, vestimenta y costumbres de los españoles; es decir, que habían sido hispanizados.

El silenciamiento de las desigualdades estructurales de la época colonial y la supresión de las identidades indígenas en el siglo XIX muestran que las memorias sociales están mediadas por relaciones de poder, donde al Estado salvadoreño le convenía implementar un discurso, que hiciera alusión al olvido del pasado y la negación del presente, para poder

construir un Estado nación moderno y homogéneo que borrara de raíz las memorias de las identidades indígenas.

Para López (2008) la eficacia de las reformas liberales fue su continuidad durante el siglo XX, porque fue en ese siglo cuando la oligarquía cafetalera se consolidó, se alió con el Gobierno militar central y entre ambos se imponían a nivel local, pues la Iglesia y las comunidades indígenas se habían debilitado. La violencia estructural configurada en la época colonial y transformada en las reformas liberales del siglo XIX fueron los bastiones para que en el siglo XX se potenciara el militarismo que ejerció un excesivo control estatal sobre las comunidades.

Siglo XX: la oligarquía cafetalera, estrategias para la negación y supresión de las identidades indígenas

Las reformas liberales buscaban invisibilizar a las poblaciones indígenas y al mismo tiempo despojarles de sus tierras comunales. No obstante, estas acciones permanecieron en el siglo XX, pero transmutadas en el empobrecimiento y represión militar a las poblaciones indígenas, donde las desigualdades étnicas y de clase se manifestaban como una continuidad de la violencia estructural; es decir, de pasados históricos que se transforman e imponen de manera abusiva condiciones de sufrimiento físico y emocional (Bourgois, 2002).

Esta definición de violencia estructural encaja con los acontecimientos del último tercio del siglo XIX, cuando el café se posicionó como el producto agrícola que sumergió a la República de El Salvador en el mercado internacional y en el famoso imperio capitalista. No obstante, fue hasta el siglo XX, entre las décadas de los 20 y los 30, que el café se consolidó como el primer producto que generaba más ingresos económicos a las arcas del Estado (Gordon, 1989). La expropiación de las tierras comunales permitió la masiva producción de café y con ello la construcción de una nueva clase social dominante llamada oligarquía cafetalera.

Por otro lado, el cultivo de café requería abundante mano de obra, especialmente en la primera cosecha que se recoge entre tres a cinco años después de la siembra; también este cultivo requiere limpiar la maleza que crece entre las matas de café. Ahora bien, ¿quiénes eran las personas que hacían este trabajo? La abolición de las tierras comunales fue un instrumento para proporcionar tierra a los cafetaleros, al mismo tiempo que estableció la Ley sobre Jornaleros y Jueces Agrícolas que se encargaban de reclutar a las “personas despojadas de tierra”, reconocidos como indígenas, para que obligadamente se insertaran a trabajar en las plantaciones del café (Gordon, 1989).

Estas múltiples desigualdades estructurales se reflejaron en el abuso y condiciones laborales inhumanas, bajos salarios, represión, empobrecimiento, entre otras formas de sufrimiento que permearon las experiencias de las poblaciones indígenas, que, al mismo tiempo y de manera literal, eran las máquinas de trabajo que daban vida a las plantaciones de café. Nuevamente se trae a colación las memorias de G. Reyes (comunicación personal, 2018), cuando comentó que:

los indígenas trabajaban en las tierras de los ladinos; ellos iban desde Yancolo a buscar trabajo donde mi papá. Ellos [los indígenas] iban ayudar a trabajar y ganaban \$ 0,029 centavos de dólar al día de 5 a. m. a 5 p. m., pero se les daba comida: frijoles y queso, eso era.

La concentración de la propiedad de la tierra, los bajos salarios, los largos horarios laborales (12 horas) y las parcelas de mala calidad a la cual habían sido relegadas las poblaciones indígenas, tendrían repercusiones en sus condiciones de vida. Esta pauperización se manifestó en Yancolo en la hambruna de 1946, según cuenta C. Pérez (2018):

Yo tenía dos años. La gente comía el corazón del papayo y la raíz de las matas de huerta. El que tenía cañal (caña paisana, que es entre morada y amarilla, rayada y no tiene tuna. Esa es la caña original, autóctona de aquí y tiene el mejor dulce natural) se alimentaba de eso. Mi mamá decía que iban a pedir caña para cenar antes de acostarse; cuando estaba oscureciendo cada quien tenía una vara de caña que pelaba y chupaba. Otras

veces, cuando no había comida porque se escaseó, el guineo y toda fruta que había se comía. A veces venían a Cacaopera de Guatajiagua o Chilanga a vendernos maíz y solo vendían una o dos libras por familia. Entonces lo que hacíamos era que se iban dos o tres de la familia y se hacían pasar por familias diferentes y sacaban hasta seis libras. Mucha gente murió en esa época a nivel nacional, murieron niños, jóvenes, ancianos. La raíz de huerta no es lo mismo que comer yuca salcochada. El que tenía yucal eso comía con café. Yo pasé esa hambruna; me acuerdo porque mi mamá me lo contaba.

El testimonio refleja la precariedad de la vida cotidiana. Durante el siglo XX, el sistema económico capitalista era el escenario macrosocial que había estructurado una nación donde las desigualdades se manifestaban a través de la privatización de la tierra, su acaparamiento por parte de la oligarquía cafetalera, el trabajo de mozos en las haciendas, los bajos salarios, la negación de acceso a servicios de salud y a la educación. Estos datos permitieron cuestionar ¿cómo la violencia estructural, manifestada en opresiones étnicas y de clase, había impactado en la población de Cacaopera y específicamente en Yancolo? Con esta idea se hizo un acercamiento a las memorias sociales de los ancianos de Yancolo, quienes compartieron las citas anteriores.

El continuo de la violencia estructural ensamblada desde la Colonia y transformada en el devenir histórico de cinco siglos (XVI-XX) generó una sociedad marcada por desigualdades en ejes de clase y etnicidad, crudeciéndose en el siglo XX con la instauración de la oligarquía cafetalera y el discurso de mestizaje, que evocó “derechos culturales” y reconoció a los grupos indígenas como las bases que conformaron la nación, pero simultáneamente los relegó a un papel de atraso en la construcción del desarrollo económico (Hale, 2004). Para esta época, el mestizaje como discurso continuaba con el objetivo de invisibilizar a las poblaciones indígenas; para ello establecieron diversas estrategias, por ejemplo: las alcaldías municipales dejaron de autenticar en las partidas de nacimiento la clasificación indígena o ladina y se estableció la caracterización homogénea de “personas naturales”. Este fue el motivo que conllevó a que las

estadísticas de la población etiquetada como indígena disminuyeran en gran medida a finales del siglo XX (Ching, 2007).

Los sucesos históricos mencionados anteriormente constituyeron un desgaste físico, emocional y material para las identidades subalternas. Estas memorias de violencias y opresión fomentaron una segregación y movilización social que, durante el siglo XX, coadyuvaron a que en 1932 los indígenas del occidente del país se levantaran en contra del Gobierno de Maximiliano Hernández Martínez, quien respondió con la ejecución de 30,000 indígenas como una táctica para instaurar el miedo a través de la represión política. La masacre de 1932 y las políticas del mestizaje fueron hitos que influyeron en las cotidianidades de las poblaciones indígenas de El Salvador, porque impusieron un sentimiento de negación y vergüenza hacia su identidad étnica a través de la violencia militar y el genocidio.

Chapin (1991), en su investigación sobre la población indígena en El Salvador, muestra que para la década de los 70 la tierra era escasa y más del 70 % de la población rural padecía de desnutrición, por ende, no tenían acceso al servicio público de salud, a la educación, el agua, la energía eléctrica, entre otros recursos básicos. A pesar de esta situación de precariedad social, las poblaciones indígenas seguían en pie, pero a raíz de las políticas de la modernidad del siglo XIX y la invisibilización que habían experimentado durante el siglo XX, la categoría indígena había sido sustituida por la de campesino. Es decir que, a finales del siglo XX, la etnicidad había sido nuevamente reconfigurada gracias a las políticas modernizadoras, ya que las estadísticas nacionales hablan de “campesinos” que habitan en la zona rural como si los indígenas nunca hubiesen existido.

Parece ser que las políticas del mestizaje y el silenciamiento del pasado colonial, la represión militar y toda esta parafernalia de la invisibilización de las poblaciones indígenas habían surtido efecto en el siglo XX. La intención no es discutir la historia social del concepto de campesinado, sino enfatizar que la sustitución de la categoría indígena por la de campesino invisibiliza, desarticula y debilita la carga histórica de exclusión y marginación en la cual han vivido estas poblaciones.

En estos párrafos se ha dado una mirada a 500 años de historia, y se ha mostrado cómo las relaciones de dominación estructurales hicieron posible la situación de precariedad y marginalidad que vive la población de Yancolo. Se ha tratado de cruzar datos derivados de la literatura y de las memorias de los sujetos, pues estas experiencias son valiosas para identificar procesos que constituyen a las personas.

La violencia estructural es un constructo que se ha mantenido alrededor de cinco siglos, y ha tomado diferentes rostros para configurar y reconfigurar relaciones de poder, manifestadas en desigualdades étnicas y de clase que han trastocado la vida diaria de las personas. Mientras los pueblos indígenas mantuvieron desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX sus identidades étnicas enraizadas en la propiedad comunal de sus tierras y en identidades comunitarias, estas identidades fueron quebrantadas por las reformas liberales que desmantelaron los ejidos municipales y las tierras comunales para privatizarlas y así crear un amplio grupo de minifundistas y de trabajadores asalariados sin tierra; que como consecuencia erradicaron el modelo corporativo comunitario que había caracterizado la relación Estado colonial-pueblos indígenas.

Hacia la mitad del siglo XX surgieron procesos crecientes de pauperización, precarización y suplantación de la categoría indígena por campesino. Estas desigualdades propiciaron el surgimiento de la insurgencia a principios de la década de los 70, que culminó con las atrocidades de la guerra de 1980. Para esa época, las identidades étnicas raciales, la falta de tierras, la represión política militar, la agrupación en las comunidades eclesiales de base acogidas bajo la Iglesia católica en la opción preferencial por los pobres y la promesa del socialismo como factor ideológico político constituyeron fuertes sentidos de conciencia colectiva, de manera que las comunidades campesinas fueron el foco de masacres y desplazamiento cometidos por el ejército y el Gobierno.

Las aspiraciones de liberación de estas comunidades más se enfocaban en luchar contra un Estado autoritario y represivo que a una lucha contra las oligarquías terratenientes (Lauria, 1999). En otras palabras, la

etnicidad y las experiencias de clase han sido vividas de manera dramática por las comunidades que habitan la región, experiencias que las mujeres de Yancolo llevan en sus personas, experiencias opresivas que se analizan a través del miedo como forma de vida, la precariedad económica y los padecimientos que experimentan a raíz de estos ciclos históricos de violencia estructural.

La desconfianza y el miedo, una continuidad histórica

La guerra en El Salvador no fue un asunto meramente político-ideológico que obedecía al contexto de la Guerra Fría y a los contextos bélicos que se desarrollaban simultáneamente en Centroamérica. La guerra de 1980 en El Salvador continuó siendo una técnica para insertar miedo y abatir a las poblaciones que ya no eran llamadas indígenas, sino campesinas. En El Salvador las políticas genocidas de 1932 y las que estaban en proceso en Centroamérica habían creado un contexto de inseguridad y temor entre las poblaciones, en particular en el norte del departamento de Morazán.

La violencia política de 1980 y el miedo fueron una continuidad de las políticas opresivas ocurridas en el pasado y descritas en el apartado anterior. No obstante, a casi 40 años de dicha coyuntura, la población de Yancolo mantiene vivas esas memorias en sus cotidianidades usando el miedo como forma de vida (Green, 2013) y en las múltiples formas de protección colectivas o individuales que datan de la época de guerra y que las familias ponen en práctica para resguardarse del temor a las pandillas locales y del peligro que estas implican.

Mientras se realizó la investigación etnográfica, las familias contaban que les gusta dormir en el corredor, afuera de las casas, porque adentro no pueden correr o huir de algún peligro o persecución, como lo hacían en tiempos de guerra. Un dato interesante es que las personas utilizan normalmente la palabra guerra para nombrar acontecimientos conflictivos de la localidad, por ejemplo, la guerra de lenguas (*chambres*),

guerra del agua, guerra de pandillas. Estos escenarios etnográficos permitieron cuestionar qué significa para las mujeres de Yancolo hablar de la guerra, cómo continúan ellas viviendo ese pasado en sus vidas diarias. Una de las respuestas fue el miedo, que se ha intensificado en la actualidad, porque los espacios o paisajes naturales, que para tiempos de la violencia política fungían como escondites de la población civil, hoy son espacios de clandestinidad para las organizaciones pandilleriles.

Esto implica que los paisajes naturales representan una parte de la memoria social (Aquino, 2014). Durante la violencia política, cuevas, ríos y montañas eran un espacio de protección y escondite. En la actualidad han sido apropiados por las pandillas locales y las usan como casas de reunión u organización, donde planifican sus modos de operar. La gente que no es parte de estos grupos evita acercarse a estos paisajes naturales por miedo a ser atacada, asesinada o despojada de sus pertenencias.

Al respecto, Blair (2005) explica que “la memoria no es el recuerdo de un evento pasado, sino una construcción que se elabora desde el presente y permite reconfigurar el sentido de ese pasado” (p. 10); por lo tanto, se define a la memoria social como un pasado vivencial; es decir, acciones que permean la vida cotidiana de las personas y se han constituido con diversos pasados superpuestos. Comprender a la memoria como actos del presente implica cuestionar cómo se han construido las múltiples opresiones en ejes de género, clase, etnicidad, edad, en situaciones de violencia estructural (Rappaport, 1990). De tal manera que los espacios o paisajes naturales, como elemento constitutivo de la memoria, son capaces de reconfigurar su significado con el transcurrir del tiempo. Así, mientras los ríos, cuevas, montañas eran escondites medianamente seguros para la población civil durante los operativos militares de 1980, hoy ya no representan seguridad sino terror, pues son usados por las pandillas locales. Aunque el significado de los espacios cambió, el miedo que sentía la población yancoleña hace 40 años sigue latente en sus vidas cotidianas.

A pesar de que la violencia política finalizó con los Acuerdos de Paz, en 1992, la violencia estructural en El Salvador se ha transformado

y mantenido constante a lo largo del tiempo. Hoy la violencia estructural tiene nuevas dinámicas, por ejemplo, ha surgido un nuevo lenguaje que clasifica a la población entre ser “marero” o “pandillero” y “gente civil”; esta situación ha configurado una violencia aguda entre el Gobierno salvadoreño y estos grupos que son considerados por el Estado como delictivos. Esta clasificación ha dado vida a una nueva guerra de pandillas, que causa miedo y penetra la vida diaria de la gente a través de la desconfianza.

El miedo es una forma mediante la cual la memoria social de la guerra continúa permeando la vida de la gente: se camina en silencio por la montaña, se evita caminar sola y en la oscuridad; no se visitan los escondites que estuvieron activos en tiempo de guerra, y, si un foráneo llega al caserío, la comunidad lo investiga. Este miedo, que recrudeció en la guerra de 1980, ya no responde a los operativos contrainsurgentes sino a la guerra de pandillas que amenaza la seguridad y vida de las personas.

¿Cómo sobrevive la gente ante el miedo y las experiencias traumáticas? Las mujeres y otros miembros del caserío Yancolo aprendieron mecanismos de sobrevivencia que hoy aplican para protegerse a sí mismos y a la comunidad entera. Uno de los aprendizajes que la guerra les dejó es cuidarse las espaldas: si una persona no tiene comida, otra familia le provee alimentos; si un desconocido llega al caserío y busca a una persona, las familias mienten, dicen que no conocen a nadie con ese nombre, mientras investigan quién es él o la desconocida. La desconfianza de las personas de la localidad se materializa en investigar a los extraños que llegan, ya sea al pueblo de Cacaopera o algún caserío del cantón Agua Blanca.

Investigar a los desconocidos es una forma de sobrevivir al peligro actual y significa indagar quiénes son esas personas foráneas y qué hacen en el lugar, cómo se visten y cuáles son los accesorios que usan: si tienen perforaciones en el rostro, tatuajes, vestimentas holgadas. La forma de hablar en Yancolo es muy importante; para algunas personas la palabra *güey* está asociada a un lenguaje pandilleril, porque alude a las personas que fueron deportadas y, al regresar, se integraron a las pandillas (aunque esta palabra es parte del lenguaje cotidiano en México). A pesar de

estos comentarios, nunca se observó o se interactuó con personas como las descritas. Sin embargo, se supo de su presencia cuando las personas locales narraban la aparición de cadáveres abandonados en el río Torola o en las partes más solitarias de los cerros.

Las memorias vivas de la guerra se reflejan en el tejido social comunitario de las familias, donde reina el miedo y la desconfianza, que al mismo tiempo se entrecruzan con la reorganización de las familias cuyas dinámicas para subsistir se caracterizan por la migración masiva a Estados Unidos, la doble carga de trabajo en las mujeres como mecanismo para no sucumbir ante las preocupaciones por la precariedad económica, la incertidumbre del qué comer y la desesperanza de encontrar un empleo digno. Estas preocupaciones han generado padecimientos físicos y emocionales en las mujeres, que al mismo tiempo buscan diversas formas de sanación.

Tejedoras de hamacas: un acercamiento a sus estrategias de autonomía económica y sobrevivencia familiar

¿Cómo hacen su vida diaria las mujeres de Yancolo y sus familias en una situación de pauperización extrema? Su precarización histórica, derivada de su estatus étnico-racial y campesino, las convirtió en una clase social marginalizada por dos situaciones: la primera es el trabajo de tejer hamacas, una actividad racializada, pues desde hace dos siglos las poblaciones indígenas, posteriormente llamadas campesinas, se dedicaron a esta labor como un mecanismo de sobrevivencia ante el despojo de las tierras fértiles para cultivos. La segunda, porque las ganancias de su principal actividad laboral son mínimas.

Cuando finalizó la violencia política en enero de 1992, El Salvador entró en una fase llamada posguerra, coyuntura en la que se creó un Estado neoliberal que teóricamente “favorece los derechos de propiedad privada individual, el imperio de la ley y las instituciones del libre mercado y del libre comercio” (Harvey, 2007, p. 73); alude al derecho individual, a la libertad de acción, de expresión y de elección; apela a la libertad de

empresarios y corporaciones para que operen dentro de un marco institucional de mercados libres y de libre comercio, para innovar y crear riqueza. La teoría neoliberal sostiene que el mejor modo de eliminar la pobreza es por medio de mercados libres y el libre comercio (2007, p. 74).

Este discurso se concretó en el llamado “ajuste estructural” (Silber, 2018) que se implementó en El Salvador a inicios de la década de los 90 con los Gobiernos de derecha, que representaban al partido ARENA, conformado por familias empresariales. Este ajuste estructural significó una reducción lacerante del gasto social acompañado por la privatización de los recursos naturales, la privatización de los servicios financieros y capital, y que el Gobierno controlara una economía con población indígena y campesina mayoritaria en situación histórica de extrema pobreza. Este Estado neoliberal tenía como propósito presentar internacionalmente la imagen de una nación pacífica, que, al resurgir del contexto de la Guerra Fría y de múltiples actos que violentaban los derechos humanos, buscaba la paz, la democracia y la inversión extranjera.

¿Qué implicaciones tuvo el ajuste estructural en las vidas de las mujeres de Yancolo, principalmente en su situación económica?, ¿cómo enfrentan el mercado en la venta de las hamacas que es su principal fuente de ingresos? Durante la guerra, las fuerzas armadas incineraron los cultivos de henequén en los operativos de tierra arrasada, pues sabían que este era el medio con el que sobrevivían las personas de los caseríos del norte de Morazán, que eran considerados por el Gobierno como zonas rojas. Este argumento surgió del relato de Venancia (comunicación personal, 2018):

¡Aquí en el verano barrían con el fuego! [...] De ahí se fue abajo el mezcal, ya no lo pudimos recuperar, porque con las quemadas se fue el finaste [la raíz del henequén] y la tierra disminuyó su fertilidad. Por eso ahora hay que usar abono para que haya cosechas. En la mata de henequén alrededor nacen los hilambritos chiquitos [retoños], se saca la mata vieja, pero quedan los hijos alrededor de la mata grande, pero en la guerra los hijos y las matas se murieron.

¿Qué pasó con los sembradíos de henequén?, ¿por qué la gente no volvió a cultivarlos en la región de Yancolo? Bajo la lógica neoliberal, el país se reinsertó en la economía internacional y se convirtió en un país medular para la inversión extranjera. Con esta focalizada en El Salvador y la poca cosecha del henequén, a la región oriental comenzaron a llegar nuevos tipos de hilos para tejer hamacas, entre ellos el de cascarilla, hilo 21, llamado seda, y en estos últimos 15 años el poliseda. Las personas de Yancolo dicen que no conocían otros hilos para tejer hamaca, excepto el mezcal, pero como ya no había este material, entonces lo sustituyó la cascarilla. A pesar de que las plantaciones de henequén se reactivaron en menor proporción con el paso del tiempo, la población yancoleña no volvió a utilizar el mezcal como materia prima, por los nuevos hilos que lo sustituyeron y porque su extracción requería demasiado trabajo, desgastaba la ropa y hacía callos en las manos. Al parecer, la importación de hilos trajo alivio a la población de Yancolo: finalmente se había dejado la ardua tarea de extraer el mezcal del henequén.

No obstante, en la convivencia cotidiana con las mujeres se observó que, aunque los nuevos hilos para tejer redujeron la carga de trabajo para las familias, al mismo tiempo tuvieron terribles incidencias en la economía familiar y en el cuerpo de las tejedoras de hamacas, porque provoca una enfermedad que las mujeres llaman *parale*, que, según Heriberta Gómez (comunicación personal, 2018), es cuando las manos como que se

coquellan [*tuercen*] y le entra un hormiguero en los pulmones, como calambre en la espalda, y es porque todo el día ha estado tejiendo; el poliseda y el hilo 21 calientan más las manos y cuando una se moja le da esa artritis.

Dinámica de la compra y venta de hamacas

Con la aparición de nuevos hilos para tejer hamacas se inició una dinámica de compraventa que incrementó la situación de explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres tejedoras por parte de los “compradores”. Comprender esta dinámica implica reconocer que hay escalas que cate-

gorizan al pequeño empresario y a las tejedoras. El primero es conocido localmente como “el comprador”. En el caso de Yancolo es un hombre que es comerciante de hamacas y tiene un puesto de ventas en el pueblo de Cacaopera. Esta persona se encarga de vender el kit completo para hacer una hamaca, que se compone de cinco libras de poliseda (cada libra cuesta \$4,10), pero también se suma el hilo con el que se tejen los manguillos² (su costo es de \$5,00). En total, el kit tiene un valor de \$25,50 (veinticinco con cincuenta centavos de dólares de los Estados Unidos de América).

Tejer una hamaca significa tener el capital base o se milla (\$25,50); no todas las mujeres tienen acceso a ese dinero. En una conversación con María del caserío Yancolo (comunicación personal, 2018), dijo que, “para poder instalar un pequeño taller de ocho hamacas, después de la muerte de su esposo, necesitó apoyo de su hermano que está en Estados Unidos, quien le regaló dinero para la compra de dos kits de hamacas”.

Desde el momento en que esta persona fue con el comprador a Cacaopera y pagó \$51,00 por los dos kits, ella se convirtió en una tejedora personal. Es decir, aquella mujer no necesitó “fiar”³ el material para comenzar a tejer dos hamacas, cada una valorada en un precio de mercado de entre \$33,50 y \$34,00. Siguiendo la lógica matemática, al precio de las hamacas se le resta el valor del kit que es de \$25,50 para obtener el precio de la ganancia, dando un total de \$8,00 u \$8,50 por unidad. Con base en esta cuenta, se deduce que en dos hamacas se obtiene una ganancia de \$17,00, dinero con el que se compran los alimentos⁴, pero también sirve para ahorrar y más adelante comprar un tercer kit de hamacas.

2 Los manguillos son dos orificios que se ubican en cada extremo de la hamaca para insertar el lazo que las sostiene mientras se usa.

3 “Fiar”, “dar fiado” y “pedir fiado” es un esquema informal sustentado en la confianza de las relaciones vecinales y comunitarias, que no implica el pago de intereses pues hay una alta certeza de recibir el pago en la fecha prometida.

4 La dieta de la localidad se basa en papas, tomates, aceite, azúcar, plátano, sal, arroz, huevos, cuajada, café de maíz, frijol. Sin embargo, las familias no siempre compran todos estos alimentos, sino solamente maíz, cuajada, arroz o papas, o jabón para la

Ahora bien, ¿una persona es capaz de tejer ocho hamacas en una semana? En Yancolo, aparte de las tejedoras personales, está la siguiente escala que es la tejedora moza; esta persona no tiene los \$25,50 para comprar el kit; entonces busca empleo donde una tejedora personal, que tiene más de cuatro hamacas o un pequeño taller. En el caso de que la contrate, le da el kit completo de una hamaca, es decir, cinco libras de poliseda para que inicie su trabajo y se convierta en tejedora moza, mientras la tejedora personal obtiene el cargo de patrón o patrona. Las tejedoras mozas tejen una o dos hamacas por semana y por cada una ganan \$5,00 o \$6,00. Las tejedoras personales son patronas; ellas explican que la tejedora moza solo teje hamacas y algunas veces los manguillos, porque, si lo hacen, la patrona debe pagar \$1,00 extra; es decir, \$6,00 o \$7,00 por cada hamaca.

Si una tejedora moza hace dos hamacas de poliseda a la semana, gana \$10,00 o \$12,00; este dinero le sirve únicamente para comprar los alimentos de su hogar o suplir alguna necesidad. Lo que supone que la ganancia de las tejedoras mozas es únicamente para sus gastos personales y familiares.

Retomando la experiencia de una tejedora personal: su taller tiene ocho hamacas, por cada una gana \$8,50; a la semana obtiene una ganancia de \$68,00, pero resulta que ella teje dos hamacas y las otras seis son de las tejedoras mozas. Entonces, de los \$68,00 se resta el salario de las seis tejedoras; si cada una gana \$6,00, el descuento es de \$36,00; la ganancia limpia de la tejedora personal es de \$32,00, con este dinero se compran los alimentos, se hace el pago de la energía eléctrica, que oscila entre \$2,00 mensuales porque hay DVD, radio y televisión. “Pero uno por no estar de balde y que no hay otra manera de sobrevivir, hay que hacer esto” (Lucía Miranda, comunicación personal, 2018).

Algunas mujeres de la localidad son tejedoras mozas, pero del comprador. ¿Qué significa esto? Ocurre que este señor llega todos los viernes

ropa, que son lo esencial para el funcionamiento del hogar y que se puede comprar con un presupuesto semanal de \$8,50, es decir, la ganancia de una hamaca.

en un *pick up* doble cabina hasta Yancolo, para comprar las hamacas de las tejedoras personales y, en ese momento, hay mujeres que se acercan a él para “pedir fiado” un kit de hamacas de \$25,50 o dos conos de cascarilla de \$15,00. Cabe enfatizar que el libre mercado llegó a Yancolo en forma de intermediarios que explotan la fuerza de trabajo de las mujeres, que sobreviven en situación de precariedad.

El comprador accede a esta petición y “da fiado” el material, pero a la semana él vuelve para que las mujeres salden sus deudas con una hamaca de poliseda o dos de cascarilla bien tejidas. En este intercambio de mercancía por dinero, el comprador no les paga \$34,00 del valor unitario de la hamaca, ya que de ahí resta \$25,50 de su material. Él paga a las mujeres únicamente la ganancia de cada hamaca de poliseda, que son \$8,50. Lo mismo aplica para las hamacas de cascarilla: él resta el costo del material y solo da a las mujeres el salario que son entre \$4,50 y \$7,50 por cada hamaca. Esta dinámica de trabajo les permite a las mujeres obtener su salario, pero les recorta el presupuesto para poder ahorrar e instalar su propio taller de tejidos. Las mujeres que son mozas están obligadas a vender sus hamacas a la misma persona, ya que están en el compromiso de pagar los materiales “fiados” de cada semana.

Finalmente, el comprador se lleva la mercancía de todas las mujeres: tejedoras personales, tejedoras y las tejedoras mozas que trabajan para él. Las hamacas de poliseda que tuvieron un costo de \$34,50, él las revende en San Francisco Gotera en \$80,00 o \$90,00 y las hamacas de cascarilla en \$50,00 o \$60,00. Es decir, que las ganancias del comprador son de \$45,50 y de \$45,00 por hamaca, cinco veces más que las mujeres que pasan frente al telar tejiendo todo el día. Como dice Lucía (comunicación personal, 2018), una de las informantes, “la vida es tejer, tejer y tejer”. Estas hamacas se distribuyen en San Francisco Gotera, pero también en otros departamentos de El Salvador. Las mismas mujeres aseveran que el comprador exporta hamacas en furgones hacia Guatemala y Costa Rica.

A esta relación asimétrica de ganancias entre el comprador y las tejedoras, Harvey (2007) llama “áreas oscuras” o “tensiones de conflicto” y

que el monopolio del mercado es “donde la empresa más grande expulsa a las más débiles” (p. 76). Sin embargo, en el caso de la compra y venta de hamacas en Yancolo no se puede hablar de un monopolio, porque no existe ninguna competencia entre empresas fuertes o débiles, sino que hay un comprador que ha acaparado la producción de hamacas en el municipio de Cacaopera y en algunos de sus caseríos; es decir, esta persona visita todos los viernes a las familias yancoleñas para comprar las hamacas. Él ha establecido los precios del producto que posteriormente revende en el pueblo de Cacaopera, en otras partes del país y Centroamérica. A esta relación enajenada entre comprador y tejedoras le llamamos oligopolio, es decir, “una estructura de mercado donde existen pocos competidores relevantes y cada uno de ellos tiene cierta capacidad de influir en las variables del mercado —como precio y cantidad de equilibrio—”⁵. El oligopolio en Yancolo implica que el comprador no tiene competencia alguna con otro colega, por lo tanto, tiene el espacio libre para poder establecer la dinámica y precio de la compra y venta de las hamacas, que posteriormente revende para obtener ganancias exorbitantes.

Durante casi tres décadas las poblaciones que más padecieron los estragos de la guerra tenían la expectativa de que la posguerra y la etapa de la “reconciliación” ofrecerían alternativas de inclusión. Sin embargo, el “ajuste estructural” se expandió en la sociedad salvadoreña en la forma de desempleo, violencia, migración masiva, jornadas laborales extenuantes, extrema pobreza y padecimientos físicos y emocionales, con los que las mujeres deben lidiar en la vida cotidiana como con la artritis en sus manos.

Viviendo entre el cansancio y la sanación emocional

Las mujeres consultadas para este trabajo de campo llevan en su vida diaria —y en su cuerpo— lo que denominamos “secuelas de la guerra de El Salvador de 1980”. A pesar de que es un evento del pasado relativamente lejano, se proyecta y vive en el presente de manera contrastante y

5 <https://bit.ly/4eS3ZbH>

dramática en la intensidad del trabajo artesanal, en la exacerbación del trabajo reproductivo y en las memorias corporales que se manifiestan en afecciones físicas y emocionales que atañen a su salud diariamente.

Relaciones de género, la sobrecarga de trabajo doméstico y la jarcia

Una de las narrativas etnográficas más sobresalientes se desarrolló en septiembre de 2018, en casa de Miriam Rivera⁶; su familia tenía aproximadamente tres semanas sin agua, aunque una de las vecinas “comparte su manguera” para que Miriam, Alejandra y Ana tengan agua⁷ para beber y las actividades del hogar. En esa temporada la pila tenía tres semanas de estar vacía; la excusa de la vecina fue que la presión del agua era muy débil para que fluyera con rapidez.

Miriam y Alejandra se cansan de pedir de favor que les ayuden con el recurso hídrico, por lo que optan por jalar el agua en cántaros de un pozo ubicado en la casa de otra vecina hasta su casa. Este devenir cotidiano ha enfermado a Alejandra de la espalda por cargar los cántaros de 30 botellas, y a Miriam le provoca un enojo constante que la gente no comparta el agua cuando es un recurso natural para todos. Además de abastecerse de agua, hay que recoger leña o “salir a leñar”. Miriam y Alejandra van todas las mañanas o las tardes en busca de leña. Mientras Alejandra está a las 6:00 y 17:00 en la hornilla haciendo tortillas, Miriam y su nieta van en busca de leña. Algunas veces, cuando alguien de la familia va a la tienda o hacer algún mandado, aprovecha el viaje para recoger leña y tener en casa.

Para Miriam buscar leña no es una carga de trabajo o algo que la moleste, al contrario, le gusta. De un momento a otro, mientras tejía hamacas, desaparecía: tomaba su matata, se ponía sus zapatos de lona y se iba a la montaña... a las dos horas u hora y media aparecía con leña, guineos,

6 Véase el apartado “Presentación de interlocutoras”.

7 Hasta 2018, año en que se realizó el trabajo de campo, el caserío Yancolo no contaba con agua potable; el agua es natural de la montaña.

limones o huevos; cuando se le preguntaba a dónde iba, siempre contestaba que “se iba andar”, es decir, a caminar, a buscar alimentos; porque la leña, guineos o limones son frutas e insumos que se consiguen en la montaña, ya sea porque ella misma los sembró en algún terreno, o porque es fruta que crece en el monte, o porque alguien de la comunidad se los regaló. Para Miriam hacer hamacas es una actividad que la hace por necesidad y sobrevivencia. Por lo tanto, hacer una pausa en el día, dejar las agujas y el hilo e ir en busca de leña es distraerse, caminar, dejar de lado las preocupaciones de su vida, sus pensamientos sobre experiencias pasadas y tomar un respiro.

Algunos días Miriam despierta a las 3:00 o 4:00, mientras teje o se va en busca de leña, Alejandra, su hija, se levanta a las 5:00, pone a cocer el maíz con cal, luego va al molino; otras veces va su sobrina. A las 6:00, Alejandra pone el café de maíz. En casa de Miriam el día inicia tomando café y, cuando se puede, se acompaña con pan dulce o guineos. Luego, Alejandra toma una hora para hacer las tortillas y comerlas a las 9:00, en el desayuno, acompañadas con cuajada y en otras ocasiones con huevos y frijoles.

Después del desayuno, Alejandra realiza alrededor de siete viajes de agua en un cántaro de 30 botellas. Alrededor de las 11:00 va a la quebrada a bañarse; algunas veces prolonga su estancia para lavar su ropa y la de Miriam. Al mediodía almuerza una tortilla con el café y vuelve a tejer... Así se pasa sus tardes, tejiendo hamacas, que ella dice que lo hace por necesidad, por obligación.

A pesar de ser una actividad desgastante para Alejandra, la diversidad de tejidos que conoce y aprendió de niña en el Centro de refugiados en Colomoncagua le han dado un sentido a su vida. A ella le encanta bordar mantas con figuras de flores, pájaros y mariposas, que rellena con lanas de colores verdes, amarillos, celestes, rosas, rojos, azules; le gusta mucho los colores fuertes. Algunas tardes-noches, después de cenar, Alejandra toma el bastidor y borda por mucho tiempo. Para ella bordar mantas es un espacio personal, que le hace olvidar situaciones de su pasado o a calmar los dolores de cabeza y pecho que amedrentan su salud, y que son el resultado de intentar mantener a Miriam, su mamá, contenta o tranquila,

porque cuando se enoja la armonía del hogar se cae y es Alejandra quien recibe el enojo de su madre.

Mientras Miriam y Alejandra viven las secuelas de la guerra con precariedad económica y extenuante trabajo productivo, Maribel, la tercera hija de Miriam, vive en Cacaopera, donde estudia su hija. Maribel no tiene casa propia, vive con su hija “de posada” en casa de Serapia, una amiga de Miriam. Vivir de posada significa que no se paga el alquiler del cuarto. Miriam y Serapia son de edades similares, 65 y 66 años; se conocieron como refugiadas en Honduras y ahí inició la amistad; esta experiencia colectiva es una de las razones por las cuales Serapia permite que Maribel y su hija vivan en su casa. A diferencia de Alejandra, Maribel y su hija de 16 años subsisten de las remesas que envía su excompañero de vida, así como también de trabajos esporádicos que surgen en la Casa de la Cultura. Maribel, con los pocos ingresos que obtiene, está pendiente de proveer dos quintales de maíz cada tres meses a la casa de su mamá, hermana y sobrina.

Miriam, Alejandra y Maribel tienen situaciones de precariedad en sus ingresos económicos, porque la ganancia en la venta de hamacas es bajo o porque la vida depende de una remesa que no siempre es constante. Mientras Miriam y Alejandra tienen un telar para tejer y una casa propia, Maribel está de posada: vive en un cuarto estrecho donde la lluvia se filtra, pero tiene acceso a agua potable todos los días y cocina de gas, mientras su hermana y madre deben ir cada día a buscar agua y leña. Estas tres mujeres, a raíz de esta situación, han desarrollado diferentes tipos de padecimientos.

Las mujeres viven su situación de género de forma opresiva. Sin embargo, paradójicamente esta sobrecarga laboral permite que algunas de ellas encuentren espacios de sanación emocional y tranquilidad personal, mientras tejen hamacas, recogen leña o alimentan a sus animales de corral.

Al mismo tiempo, las rutinas extenuantes de trabajo de las mujeres de ambas generaciones deconstruyen la idea heteronormada del género, donde son asignadas a las tareas del hogar y los hombres a las labores

agrícolas. En Yancolo, un contexto social donde se vive con carencias, ser mujer viuda, acompañada o soltera implica ser proveedora de alimentos, tener autonomía económica, en algunos casos ser agricultora, abastecedora de agua, leña, entre otras actividades de sobrevivencia. Es decir, que las identidades de género se reconstruyeron en el diario vivir, como un mecanismo de sobrevivencia ante la escasez y las necesidades insatisfechas.

Desde el inicio del artículo se ha mostrado cómo la violencia estructural ha ocasionado históricamente una situación de discriminación y opresión étnica, de clase social y, hoy en día, de género; categorías que se interconectan y permiten visualizar las múltiples opresiones que permean la vida cotidiana de las mujeres, provocando en sus cuerpos padecimientos físicos y emocionales. Ante esta situación, ellas reelaboran las memorias de la guerra usando los conocimientos y las habilidades que adquirieron en esa época, para cuestionar y contestar la violencia estructural que permea sus cotidianidades mediante diversas formas de sanación y sobrevivencia.

Memorias corporales y sus mecanismos de sanación

Las secuelas de la guerra no siempre se materializan en las jornadas de trabajo extenuantes o en la precariedad y la marginalidad económica, sino en los padecimientos corporales. El cuerpo está constituido de experiencias pasadas, de memorias que son inscritas en él y es lo que se denomina memorias corporales (Aranguren, 2010; Asylum Acces Ecuador, 2012; Blair, 2005; Etxeberria, 2013; Ferrándiz, 2004; Fulchiron, 2016; Huffschnid, 2012; Mallot, 2006; Pearce, 2019). Si bien el tejido de las hamacas o trabajo de la jarcia data de épocas antes de la guerra como principal actividad económica de la localidad, y era practicada por las mujeres de la primera generación, las de la segunda generación aprendieron esta actividad en el Centro de refugio. También en los campamentos de refugiados de Honduras y en los talleres de manualidades, las niñas de la época de la guerra aprendieron a bordar croché, cruceta y mantas. Por lo tanto, hoy los bordados y la jarcia son la principal fuente de ingresos de las mujeres de ambas generaciones.

Continuando con el ejemplo etnográfico de Miriam y sus hijas Maribel y Alejandra, las tres padecen de dolores de cabeza. Alejandra siente constantemente un dolor crónico en la espalda, y algunas veces le es difícil alzar el cántaro de agua; Miriam resintió en su cuerpo la pérdida de cabello y gastritis hace tiempo atrás; Maribel padece de sinusitis, enfermedad que congestiona su nariz, genera mucosidad y dificulta la respiración. Mientras realizaba este trabajo de campo, varias veces constaté que la temperatura bajaba y el frío se filtraba en el cuarto, porque la puerta no tiene pasador y no se puede cerrar bien, esto afecta tremendamente las vías respiratorias de Maribel.

Ella dice que a su mamá le dio gastritis, porque, al igual que Alejandra, comen muy poco, ya se acostumbraron a las raciones de comida que daban en el campamento de Honduras, por ejemplo, una tortilla y sobre esta se pone ya sea frijoles, huevo o cuajada. Sin embargo, Maribel curó a su mamá de los problemas gástricos, dándole de beber jugo de papa con miel.

En Yancolo la gente quema la ropa cuando ya no ajusta, está deteriorada o para sanar y “olvidar el pasado”. Miriam y Santos queman la ropa de sus hijas cuando las prendas no les agradan, ya sea por el color, la hechura o por lo corto. Pero Maribel dice que quemó la ropa de Miriam para que sanara de la gastritis, el dolor de cabeza, la pérdida de cabello y olvidara todas las experiencias pasadas que la habían enfermado. Al mismo tiempo le costuró ropa nueva, porque dice que la ropa vieja son recuerdos del pasado, “un objeto que recuerda a algo” (M. Rivera, comunicación personal 2018).

Estas formas de sanar los cuerpos, al quemar la ropa, me permite traer a colación la narrativa de Theidon (2004), quien explica que, para la población quechua ayacuchana, la ropa siempre está rodeada de la esencia de la persona. En esta región del Perú, cuando alguien muere se lava la ropa del difunto para que el alma pueda transitar al cielo. El significado de la ropa puede variar de acuerdo a las concepciones de las localidades. En Yancolo la ropa es parte de la esencia de la persona y quemarla pue-

de tener varios significados: castigo o purificación del cuerpo —cerrar un ciclo e iniciar uno nuevo—, intentar olvidar eventos del pasado que fueron traumáticos y dolorosos y que, por ende, enferman los cuerpos. No es inapropiado decir que la guerra dejó huellas y marcas corporales muy evidentes, como en Santos Miranda, una mujer de 59 años de edad, quien perdió su pie cuando se paró sobre una mina.

Cabe reiterar que las mujeres de la primera generación también tejen hamacas para generar ingresos económicos. Sin embargo, para Miriam no es una actividad grata, ya que le recuerda que durante la guerra fue refugiada y el trato que recibían por parte del ejército hondureño. Además, que dejó toda su juventud en los campamentos, trabajando en los telares de hamacas largas horas al día, y hoy es una anciana sin pensión.

Para algunas adultas de la guerra, el significado de la jarcia gira en torno a sus memorias de la violencia política, momentos en los que la juventud se fue y hoy son mujeres con necesidades económicas, que deben trabajar hasta su muerte para poder suplir sus necesidades. No obstante, para otras mujeres de la misma generación, como el caso de Santos, la jarcia es un mecanismo de distracción y relajación ante la cantidad de trabajos que deben realizar, pues tejer y entrecruzar los hilos se apodera de las mentes y logran evadir el pasado o el cansancio.

Las descripciones etnográficas de esta investigación dan la pauta para considerar a la violencia estructural como continuidades socioculturales, que se transforman en el tiempo y causan sufrimiento en la vida de las personas. Desde el primer apartado, se muestra cómo las diversas transformaciones de la violencia estructural a lo largo de cinco siglos han impactado en las sujetas de estudio. La guerra de 1980 y sus secuelas se manifiestan en las desigualdades estructurales de género en las diferentes tareas que las mujeres realizan día a día, para poder sobrevivir en una condición de clase social precaria, donde los alimentos se reducen a huesos de pollo sin carne, café, tortillas, cuajada y, cuando hay más ingresos económicos, huevos y pan dulce. Las mujeres no tienen la posibilidad de tener un empleo con acceso a derechos laborales.

He mostrado que en Yancolo ser mujer viuda, acompañada o soltera implica ser proveedora de alimentos, luchar por tener cierta autonomía económica, en algunos casos ser agricultora, abastecedora de agua, leña, entre otras actividades de sobrevivencia. Es decir, que las identidades de género se reconstruyen en el diario vivir, como un mecanismo de sobrevivencia ante la escasez.

Conclusiones

Los hallazgos indican que la guerra de 1980 dejó padecimientos físicos en el grupo de mujeres de estudio. Estas secuelas se han recrudecido mientras las mujeres han desenvuelto sus vidas en la posguerra en contextos de desigualdades estructurales de género, clase y etnicidad. Algunas secuelas son visibles en sus memorias y recuerdos, principalmente en las cicatrices físicas que la guerra les produjo; menos visibles son, sin embargo, las secuelas emocionales como la tristeza, el enojo, la culpa; aspectos que aún faltan investigar a profundidad, pero que los hallazgos muestran algunos mecanismos que ellas buscan para recuperarse de estos padecimientos en un contexto estructurado por la precariedad y la marginación, y tomar una postura de agenciamiento y resiliencia en sus historias de vida.

Se ha propuesto que estas vidas de precariedad son el resultado de procesos históricos, que crearon desigualdades donde las mujeres con pasados étnicos raciales y de invisibilización terminaron por marginarlas de la distribución de la riqueza en la sociedad salvadoreña. Sin embargo, a pesar del contexto de violencia y temor que caracterizan sus vidas, ellas buscan recuperarse emocionalmente por medio de su trabajo, su quehacer en los telares de hamacas y en la hornilla leña de la casa que, irónicamente, reproduce las desigualdades.

El aporte teórico de la investigación refleja que, a través de la memoria social, enfatizando los diferentes ciclos de la violencia estructural, se puede dar cuenta de cómo se han formado históricamente los procesos de diferenciación y sistemas de dominación, que han dado como resultado

diferencias étnico raciales, desigualdades de género, como la múltiple carga de trabajo en la vida de las mujeres y la precariedad. En la reconstrucción histórica de las vidas de las mujeres fue valiosa la combinación que hice al recuperar sus memorias y combinarlas con documentos elaborados por especialistas en historia; esto me permitió contextualizar sus vidas pasadas.

No pude dar por sentado que las secuelas de la guerra han quedado en el olvido, en el silencio, porque en El Salvador el llamado “resarcimiento de las víctimas de la guerra” y las políticas de “reconciliación” son un tema pendiente y de alta tensión. Miles de sobrevivientes sufrieron aquel evento y reclaman sus propias experiencias históricas.

Un aporte adicional del artículo es evidenciar que el pasado tiene resonancia en la vida diaria de las mujeres y se refleja en la desigualdad, y está conectado a procesos globales que han impactado a las mujeres en su diario vivir. El neoliberalismo en El Salvador de la posguerra se ha incrustado en la vida de las mujeres en formas de pauperización y recrudescimiento de las tareas del hogar, la elaboración de la jarcia y de tejidos para obtener ingresos económicos que no alcanzan a cubrir sus necesidades más apremiantes, así como la migración, el desempleo masivo y la marginalidad.

A final, “el tejer y tejer” es una batalla constante; representa el trabajo interminable, pero también su sentido de vida; estas acciones: tejer hamacas, gorros, camisas o cualquier objeto; sembrar la milpa o ir al río a pescar, muestran que las mujeres están vivas y que mientras respiren continuarán cuestionando y contestando la violencia estructural con sus batallas por la vida entre el telar de las hamacas y la hornilla de leña.

Referencias bibliográficas

- Alcaldía Municipal de Cacaopera (2022). *Plan Estratégico Participativo del Municipio de Cacaopera 2018-2022*. <https://bit.ly/3MWrEMm>
- Alonso, A. (1994). Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del Estado, nacionalismo y etnicidad. En M. Camus (ed.). (2006). *Las ideas detrás de la etnicidad* (159-195). CIRMA.

- Aquino, S. (2014). Reflexiones para acercarse a la reconstrucción del pasado. En L. Machuca (ed.). (2014). *Algunas historias sobre la historia contadas por los investigadores del CIESAS* (13-18). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Aranguren, J. (2010). De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura. *Papeles del CEIC*, (63), 1-27.
- Asylum Access Ecuador. (2012). *Sanar nuestros cuerpos, reconstruir nuestra memoria, Memorias de un proceso para sanar heridas de mujeres colombianas sobrevivientes de violencia sexual y otras violencias, refugiadas en Ecuador 2009-2011*. Consejo Noruego para Refugiados.
- Blair, E. (2005). Memorias de violencia, espacio, tiempo y narración. *Controversia*, (85), 6-19.
- Bourgois, P. (2002). El poder de la violencia en la guerra y en la paz. Lecciones pos-Guerra Fría de El Salvador. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (8), 73-98.
- Castro, A y Farmer, P. (2003). El sida y la violencia estructural: la culpabilización de la víctima. *Cuadernos de Antropología Social*, (17), 29-47.
- Chapin, M. (1991). *La población indígena de El Salvador*. Colección Antropología e Historia, (20), 1-40. Dirección de Patrimonio Cultural El Salvador.
- Ching, E. (2007). *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador*. UCA.
- Dirección General de Estadísticas y Censos. (2007). VI Censo Nacional de Población y V de Vivienda. <http://bit.ly/3Bl0TPb>
- Durán, J. (2020). *Memorias de violencia en El Salvador neoliberal: mujeres de Yancolo y sus batallas por la vida entre el telar de las hamacas y la hornilla de leña* [Tesis de maestra CIESAS]. <http://bit.ly/3BkCGbB>
- Etxeberria, X. (2013). *La construcción de la memoria social: el lugar de las víctimas*. Museo de la Memoria y de los Derechos Humanos.
- Ferrándiz, F. (2004). Venas abiertas: memorias y políticas corpóreas de la violencia. En *El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política* (vol. II, 328-346). Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Fulchiron, A. (2016). La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (228), 391-422.
- Gordon, S. (1989). *Crisis política y guerra en El Salvador*. Siglo XXI.
- Gould, J. (1996). Gender, Politics, and the Triumph of Mestizaje in Early 20th-Century Nicaragua. *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1), 4-33.

- Gould, J. (1998). *To Die in this way. Nicaraguans Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Duke University Press.
- Green, L. (2013). *El miedo como forma de vida. Viudas mayas en la Guatemala rural*. Ediciones del Pensativo.
- Hale, C. (2004). *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado, 27-29 de octubre*. Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA).
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Huffschnid, A. (2012). *La otra materialidad: cuerpos y memoria en la vía pública. Cuerpo, espacios y emociones*, 111-138. <http://bit.ly/4ejmxld>
- Lauria, A. (1999). *An Agrarian Republic: Commercial Agriculture and the Politics of Peasant Communities in El Salvador, 1823-1914*. University of Pittsburgh Press.
- López, C. (2008). Las reformas liberales en El Salvador y sus implicaciones en el poder municipal, 1871-1890. *Diálogos, Revista de Historia* (Número especial), 1770-1800. <https://doi.org/10.15517/dre.v9i0.31311>
- Mallot, E. (2006). Body Politics and the body politic. Memory as Human Inscription in What the Body Remembers. *Interventions*, (8)2, 165-177. <https://doi.org/10.1080/13698010600780992>
- Municipios de El Salvador. (s/f). *Municipios del Departamento de Morazán*. <http://bit.ly/4dhasMl>
- Pearce, J. (2019). Historias emocionales: una historiografía de las resistencias en Chalatenango, El Salvador. En M., Macleod, y N., De Marinis (eds.). *Comunidades emocionales resistiendo a las violencias en América Latina* (93-118). Casa Abierta al Tiempo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (201-246). CLACSO.
- Rappaport, J. (1990). *The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge University Press.
- Silber, I. (2018). *Cotidianidad revolucionaria. Género, violencia y desencanto en la posguerra salvadoreña*. UCA.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos, el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. IEP.
- Tutela legal del Arzobispado. (2013). *El mozote, lucha por la verdad y la justicia, versión popular*. Tutela legal del Arzobispado.

<https://doi.org/10.17163/abyaups.81.607>

Cuzcatlanología

Arquitectónica de la identidad salvadoreña en el Martinato

Otto Mejía Burgos †

Universidad Pedagógica Dr. Luis Alonso Aparicio, El Salvador

ottogmb7@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9613-3446>

Introducción

Durante la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez se trató de construir una cuzcatlanología, en el sentido de tomar todos aquellos elementos que de una forma u otra expresaran la esencia de lo que era ser salvadoreño. La inspiración de los artistas de este periodo era tanto el indio del pasado como el contemporáneo, acompañado del paisaje rural, que era su entorno natural. Dentro de esta vertiente se podría mencionar a autores tales como Miguel Ortiz Villacorta, José Mejía Vides, Luis Cáceres Madrid y el español radicado en El Salvador, Valero Lecha.

Existe una postura que sugiere que estos autores más que partir de una historia registrada del pueblo maya, crearon una cosmovisión propia del ser indígena de la época, aunque, como se comprobará a través de estas páginas, algunos intelectuales vigentes durante el Martinato sí hicieron una reapropiación de la historia y de ciertas leyendas, a efectos de construir una identidad nacional, sobre todo, basada en los estudios de Jorge Lardé y Jorge Lardé y Larín. Ahora bien, todavía hoy en día se

siguen encontrando posturas que establecen que, a partir de los sucesos de 1932, se suprimió todo tipo de quehacer artístico que tenía que ver con lo indígena, incluso el mismo hecho de que los indígenas vistieran sus trajes típicos, cuestión que también será sometida a contraste (Museo de Arte de El Salvador, 2007, pp. 26-27).

Esta investigación comprueba documentalmente que durante el Martinato se desarrolló el indigenismo en múltiples formas; por ejemplo, Luis Cáceres Madrid, pintó en 1938 el óleo sobre lienzo *La Romería*, donde este presentó la desemejanza entre la vida urbana salvadoreña de principios del siglo XX y el estilo de vida de las comunidades indígenas de ese momento, las cuales todavía montaban a caballo y usaban ropa de manta combinada con prendas multicolor y sus respectivos sombreros típicos. Además de esto, habría que decir que, durante la década de los treinta, las exposiciones de pintura, dibujo y caricatura representaban un esfuerzo por independizar el arte salvadoreño de los modelos europeos (Museo de Arte de El Salvador, 2007, p. 27).

Durante esta década se consideraba que los lugares donde aún había comunidades indígenas eran: Panchimalco, San Jacinto, San Antonio Abad, Mejicanos, Acalhuaca, San Sebastián, Izalco, Nahuizalco, Sonsonate, entre otros. Por otra parte, en otros estudios se ha manifestado que Martínez, bajo la visión del *Mínimum Vital* de Masferrer, implementó una serie de transformaciones sociales, específicamente una reforma agraria que se fundamentaba en el reparto de tierras a campesinos de origen indígena, lo cual iba de la mano con la política de la cultura que este desarrolló a través de sus tres periodos presidenciales sucesivos; muestra de ello es que Pedro Ángel Espinoza pintó al óleo en 1935 el cuadro *Primera Reforma Agraria de El Salvador* (Museo de Arte de El Salvador, 2007, p. 27).

Espinoza era un pintor salvadoreño de origen indígena que consideraba que los verdaderos dueños del continente eran las poblaciones originarias que en su momento fueron despojadas por el conquistador europeo; debido a esto, se acercaba mucho a la idea de Masferrer sobre la repartición de tierras ejidales en donde las familias campesinas salvado-

reñas pudieran volver a convertirse en propietarias; desde su perspectiva, no era justo que el indio salvadoreño fuera un mero peón de hacienda, era necesario devolverle su parcela donde este pudiera extraer por sí mismo los alimentos necesarios para la vida (Diario Nuevo, 1934, p. 3).

En esta dirección, se considera que gran parte de la obra de Espinosa estaba inspirada en el vitalismo de Masferrer y era una forma de expresar a través del arte las distintas manifestaciones de injusticia social que se vivían en ese periodo; entre estos oleos se podría mencionar: *Las casas del crimen*, *Los focos de la Muerte*, *Pocilgas del suburbio Chilmate e Interior de Mesón*, todas en clara alusión al problema de la vivienda denunciado por Masferrer (Museo de Arte de El Salvador, 2007, p. 28). En este sentido debe reconocerse que la administración de Martínez inició varios proyectos de construcción de casas baratas e, inclusive, se propuso que a uno de esos barrios se le nombrara “Barrio de Casas Baratas Alberto Masferrer”, lo cual evidentemente contenía una gran dosis de simbolismo (Diario de El Salvador, 1933, p. 1).

Un tercer componente de este proyecto de nación era el eminentemente cultural que se edificó a través de una red de intelectuales y artistas denominada “Grupo Masferrer”, la cual se fundó en octubre de 1933 y que estaba compuesta por Sarbelio Navarrete, María de Baratta, Amparo Casamalhuapa, los hermanos Andino, Serafín Quiteño, Francisco Morán, Miguel Ángel Espino, José Mejía Vides, entre otros (Mejía Burgos, 2015, p. 28). En los años sucesivos se seguiría impulsando dicha vertiente a través de un José Mejía Vides, quien en octubre de 1935 pintó el óleo *India de Panchimalco*, ganador del Primer Premio de pintura en la Exposición Centroamericana de Artes Plásticas, celebrada en Costa Rica; luego también se encontraría el lienzo *Pancha con tapado rosa* (p. 28). En todos estos artistas era evidente que había un esfuerzo bien cohesionado e integrado por crear la nación donde la identidad de los pueblos originarios era la base de la concepción regeneracionista.

Según Lara-Martínez (2011), Salarrué asistió a la referida Exposición de Artes Plásticas en representación del Gobierno, lo cual denotaba la impor-

tancia que para este guardaba el indigenismo; es decir, para el investigador, Salarrué contribuiría con la visión nacionalista del régimen al mismo tiempo que su participación sería una forma de legitimar en el extranjero la imagen del entonces presidente Martínez. Esta concepción, además, se plasmaría a través de medios de difusión popular como “*El Salvador. Órgano Oficial de la Junta Nacional de Turismo*”, dirigido por Luis Mejía Vides; en otras palabras, el indigenismo no solo sería una categoría de identidad hacia el interior del país, sino también afuera; el objetivo era presentar todo aquello que dotaba de singularidad al pueblo salvadoreño, pero sin disgregarlo de los demás pueblos centroamericanos con los que guardaba ciertos aspectos en común, de tal modo que nacionalismo y unionismo no eran conceptos peleados desde la óptica de este plan (pp. 148, 149).

Ahora bien, Lara-Martínez (2017) también establece que, durante la presidencia de Martínez, se sentaron las bases de algunos de los estudios primigenios de la lengua indígena salvadoreña, tal es el caso de Próspero Arauz, Tomás Fidias Jiménez y María de Baratta; singular importancia tiene la compilación mitológica y el estudio de la gramática nahuapipil del antropólogo alemán Leonhard Schultze-Jena; esta gramática de la lengua sería publicada en 1935. En esta dirección, Lara-Martínez establece además que la primera gramática escrita en idioma pipil por un salvadoreño sería la de Tomás Fidias Jiménez, publicada en 1937 y la cual dedicaría al presidente Martínez, al que todos acusan de haber practicado un genocidio en 1932. El presente estudio profundizará en muchos de los aspectos aquí señalados (pp. 32-39).

Desarrollo de redes intelectuales y culturales durante el Martinato

Durante la presidencia de Martínez, la tendencia artística predominante, sin lugar a duda, sería la vernácula: en literatura, en música, en pintura, en grabado, en fotografía, en dibujo, en danza, etc. En estos años, distintos autores trataron de organizar los datos dispersos, sobre todo, los que tenían que ver con indigenismo a los cuales trataron de darle cierta

sistematización; así, por ejemplo, se tiene el caso de María de Baratta quien se encargó de recopilar los sones indígenas de distintas comunidades salvadoreñas. De hecho, la disciplina histórica también tenía un papel que jugar para los intelectuales de la época, solo que no desde un punto de vista academicista, sino como una disciplina capaz de crear un raigambre que fortaleciera los lazos de hermandad entre las capas populares; se trataba de una visión en ciernes sobre lo que significaba ser indígena junto con todo lo que ello implicaba, es decir, en ese momento la historia se veía como una disciplina en construcción y estaba dotada de mucha originalidad por lo poco que había sido registrada (Diario Nuevo, 1935, p. 3).

Esta tendencia es la que sería presentada también en el extranjero, por lo que se promovió que pintores salvadoreños asistieran a un concurso pictórico que se celebraría en Panamá. En ese momento, el rotativo *Diario Nuevo* promovía que estos artistas viajaran con el apoyo del Estado (Diario Nuevo, 1935, p. 3). La idea era que estos salvadoreños enviaran cuadros a la exposición de Bellas Artes de Panamá para que se percibiera la alta calidad de sus producciones; dicho periódico se preocupó por publicar aquellos cuadros que creía merecían la pena ser enviados a la competencia, entre ellos estaban *Las Lavanderas*, de José Mejía Vides, y *Casamiento*, de Luis Alfredo Cáceres Madrid.

Por otra parte, las obras de José Mejía Vides fueron exhibidas en la galería Renacimiento; en esa época era considerado el pintor más original del país. Mejía Vides no solo era catalogado como un retratista de la mujer indígena salvadoreña, sino también como un paisajista. Este había logrado profundizar en la psicología del indígena, el cual se percibía como “huraño” y “misterioso” (*Cipactly*, 1939, p. 12). Aparentemente, los colores de las pinturas de Mejía Vides eran muy intensos y casi siempre llevaban algún motivo tropical; el morado daba la impresión de calor y era uno de los colores esenciales para representar escenas típicas; además se consideraba que este le daba vida a las obras y, en este sentido, Mejía Vides habría tenido cierta influencia del arte mexicano y del arte italiano. Los paisajes que pintaba eran considerados frescos y muy claros en cuanto al enmarque de su fondo y en cuanto a los retratos de mujeres

indígenas; estos siempre daban la sensación de movimiento. Dentro de sus paisajes más importantes estaban: *La Iglesia de Panchimalco*, *Una plaza*, *Las Salinas*, entre otros (*Cipactly*, 1939, p. 12).

Hasta cierto punto durante la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez, se configuró también una red de intelectuales guatemaltecos que interactuaba con una red de intelectuales salvadoreños. De lo que se trataba era de realizar un intercambio cultural en donde cada grupo expusiera las características identitarias de su país. Los intelectuales y artistas guatemaltecos realizaban conferencias en la Universidad de El Salvador y otros centros educativos, traían libros y aspiraban a realizar la tan anhelada unión centroamericana. Los periódicos también se unían a estas campañas culturales mediante la publicación de antologías de poetas guatemaltecos (*Cipactly*, 1938, p. 3).

Otra prueba del acercamiento entre intelectuales salvadoreños y guatemaltecos fue la visita al país de la escritora Josefina Saravia, directora de la revista *Alma América*, editada en el vecino país, y la del intelectual guatemalteco J. Luis Lluch, quien habría escrito en revistas de distintos países como Cuba, Puerto Rico y Argentina. De hecho, ya desde esa época se decía que el país era muy hospitalario con los extranjeros y que a los nacionales se les podía identificar como “guanacos”. Incluso existe una versión que establece que “guanaco” viene del idioma potón lenca que quiere decir “hermandad”, aunque al parecer esto no ha sido totalmente confirmado (*Cipactly*, 1938, p. 3).

Dentro de estos intelectuales chapines estaban: Alfonso Orantes, Meneses, Morales Nadler, Francisco Menéndez, Miguel Marsicovétere, Manuel Galich, el pianista Vargas, etcétera. A estos intelectuales se les llamaba “Valores de la tierra del Quetzal”, ya que cultivaban distintas disciplinas dentro del arte, la ciencia y la filosofía; por ejemplo, el Doctor José Luis Arriola era psicólogo graduado en Europa y había realizado estudios relativos a las comunidades indígenas guatemaltecas (*Cipactly*, 1938, p. 3). Un punto de encuentro entre estos intelectuales y los salva-

doreños era rescatar la idiosincrasia del indio y de la gente más humilde de ambos países.

En la revista *Cipactly* también se publicaban fragmentos de poetisas guatemaltecas tales como Magdalena Spinola y María del Pilar. *Cipactly* tenía como uno de sus principales objetivos implementar todo tipo de arte en un sentido amplio; esto no solo tenía que ver con una dimensión meramente estética, sino que también con una visión feminista. Se trataba de exaltar “mujeres de sensibilidad fina”, que contribuyeran al desarrollo de las letras. A estas artistas se les llamaba “Mujeres de la Tierra del Quetzal” (*Cipactly*, 1938, p. 3).

Figura 1

Día del Indio



Nota. Tomado de *La Prensa*, 12 de diciembre de 1933, p. 3. El Grupo Masferrer organizó festividades en honor al Día del indio en El Salvador e invitó a indias guatemaltecas, debido a que en Guatemala era más común que en El Salvador que las mujeres vistieran sus trajes típicos.

Ahora bien, una vez conocida la influencia de las redes guatemaltecas en El Salvador, habría que decir que la red salvadoreña también interactuaba entre sí y tenía metas en común; por ejemplo, otro prominente miembro de la intelectualidad salvadoreña durante la época de Maximiliano Hernández Martínez fue José María Peralta Lagos, miembro de la Real Academia de España de la Lengua y autor de *La muerte de la Tórtola*, quien tenía como objetivo acrecentar el acervo de las letras salvadoreñas (*Cipactly*, 1939, p. 3). Desde el ámbito de la música estaba Pancho Lara, quien formó la marimba “La Chinteña”. Pancho Lara dedicó su vida a escribir canciones infantiles; su música también era considerada una exaltación a los paisajes salvadoreños. Hablar de Pancho Lara era hablar de *El Carbonero*, una canción icónica de la salvadoreñidad hasta la actualidad, canción que, incluso, se ha traducido al náhuatl y que constituye un estandarte de orgullo nacional.

Según algunos críticos, en las canciones de Pancho Lara –también guitarrista y poeta– se ve reflejada la visión del indio salvadoreño; *El Carbonero* para el pueblo salvadoreño es un verdadero símbolo de nacionalismo, ya que no hay muchos compositores que hayan alcanzado cierta resonancia a nivel internacional (Laínez, 1939, p. 7). Habría que decir que el mismo Pancho Lara dictó algunas palabras de elogio a la revista *Cipactly*, a la cual consideró una enorme contribución a la cultura propiamente salvadoreña (Lara, 1939, p. 7).

Pancho Lara, Marina Alfonso y José Medrano eran considerados no solamente músicos, sino también folcloristas salvadoreños; en sus letras estaban condensadas las penas y las alegrías del pueblo. Su música era transmitida a través de la Radiodifusora Y.S. P. Esta música no solo guardaba el objetivo de entretener, sino que, según los críticos de la época, de crear identidad, ya que se asemejaba a las melodías de los pueblos autóctonos; incluso sus canciones se llegaron a clasificar como “regionalistas” (*Cipactly*, 1939, pp. 15, 18). En este mismo campo de la música también estaba como exponente la pianista Ángela García Peña, quien realizó recitales en Berlín, Alemania (*Cipactly*, 1938, p. 2). Por otro

lado, desde el campo de la pintura estaba Rosa Ortiz Villacorta, conocida como “Zipatoyal”, quien era otra artista de corte indigenista que, incluso, ganó una beca para estudiar en México (Diario Nuevo, 1934, p. 1).

Figura 2

Caricatura de Rosa Ortiz Villacorta “Zipatoyal”



Nota. Tomado de *Diario Nuevo*, 20 de noviembre de 1934, p. 1. Es interesante notar como algunos artistas se asumían a sí mismos como indígenas al grado de utilizar las indumentarias propias de la raza autóctona.

La mujer era parte integrante de este proyecto de nación basado en el arte. Otro ejemplo fue la poetisa Juana Soriano, quien publicó su primera obra *Primavera*, en 1938, la cual era un compendio de poemas. Desde el punto de vista artístico, también había una desigualdad entre hombres y mujeres, por lo que había que promover los valores femeninos aún con más fuerza. En términos literarios, se le daba mucho peso a la originalidad (Cipactly, 1938, p. 13). Ahora bien, dentro de este proyecto no solo se trataba de destacar a los autores consagrados sino también a los emergentes.

Uno de los jóvenes que cultivó el folklorismo salvadoreño y que, aún hoy, no es reconocido por parte de la historiografía nacional, es Antonio Alas, quien incluso, algunos llegaron a llamar “el sucesor de Alfredo Espino”. Al mismo tiempo, se le consideraba un poeta regional a quien el mismo Hugo Lindo quiso publicar un compendio, en Chile. Salarrué había hecho el prólogo de dicha obra donde expresaría que Alas era muy original; parece interesante como autores consagrados como Salarrué y Lindo trataban de impulsar a jóvenes escritores, cuestión que en la actualidad no es muy usual, fruto del afán mezquino de protagonismo de los autores; en ese sentido, debemos aprender de esa época para evitar que jóvenes talentos mueran en el anonimato por la simple falta de apoyo. Ciertamente, en dicho joven poeta existía una inclinación por Cuscatlán; incluso al hacer un análisis de su obra, metafóricamente hablando, se hacía alusión al concepto de “alma morena” y, como si fuera una predestinación, se escribía:

En Alas se alza la voz del poeta nuevo. Del poeta del futuro, que hará sentir a las generaciones pretéritas una emoción que no tendrá tiempo de sentir, porque aquellas serán falanges de jóvenes formados en la tendencia del musculo y la máquina y entonces, los poetas son raros. Muy raros. Algo abstracto. Mitológico. (Ugarte, 1939, p. 12)

Entonces, tal y como se ha venido sosteniendo, durante el Martinato se desarrolló toda una verdadera cuzcatlanología. Otro ejemplo era la leyenda *La Flor de Fuego*, de Gustavo Alvarado, en la cual este expresa que los indios del territorio salvadoreño del pasado celebraban

fiestas donde lucían sus trofeos de guerra, sus emblemas y sus armas; en estas celebraciones se daban lugar: príncipes, princesas y sacerdotes, que oraban a sus dioses. Cada tribu encendía una ofrenda y las presentaban a sus deidades; estas eran celebraciones de paz, ya que los pipiles, durante muchos años, habían tenido guerras con otros pueblos.

En estas ceremonias las mujeres indígenas bailaban llevando distintos tributos. Además, Alvarado establece que el príncipe heredero de los nonualcos era Zulí Kreven; las indias vírgenes simbolizaban la prosperidad y la grandeza del reino, las fiestas duraban tres días, el dios principal al que veneraban era Centleotl; el objetivo era agradecer la fecundidad de la tierra. Luego de estas fiestas, las mujeres ya podían tener pareja. Suchango era la prometida del príncipe Zuli-Kreven, y estaba destinada a desposarlo. Se trataba de recordar la idiosincrasia del pasado y de que las tradiciones no se perdieran; por ejemplo, los indios creían que las almas de sus seres amados muertos podían encarnar en animales como pájaros, o convertirse en otros elementos de la naturaleza, como las flores. También relacionaban la fertilidad de la tierra con su propia fertilidad; la práctica de enterrar semillas en el suelo simbolizaba esta creencia y es por eso que la juventud era sinónimo de vida (Alvarado, 1939, pp. 9, 10).

Si bien estas redes intelectuales giraron en torno a Masferrer y a un indigenismo estético, el otro gran patriarca de las letras salvadoreñas y ejemplo a seguir era Francisco Gavidia. Gavidia era visto como alguien único; su obra era múltiple, ya que había cultivado muchos géneros literarios, aunque fuera mayormente conocido por su poesía, filosofía e historia. Los artistas que se veían a sí mismos como sus discípulos le llamaban “Maestro de belleza y de vida”. Ahora bien, los intelectuales percibían con profunda pena el hecho de que hombres como Masferrer o Gavidia —a pesar de haber aportado tanto al país— vivieran en la pobreza, por lo que el justo premio para ellos era exaltarlos; el caso de Gavidia, en vida (Ávila, 1939, pp. 3-4). De hecho, el presidente Martínez y la Asamblea Legislativa le concedieron en 1933 el título de hijo meritísimo de El Salvador; además, el Grupo Masferrer trató de financiarle una vivienda digna (La Prensa, 1933, p. 1).

Figura 3

Dibujo del pintor Luis Cáceres



Nota. Tomado de *La Prensa*, 13 de octubre de 1933, p. 1.

La historia como herramienta de construcción de la identidad

Durante la colonia, un personaje que guardó una relevancia fundamental fue Fray Bartolomé de las Casas; en la década de los treinta era realzado como el gran protector de los indígenas. El Sacerdote era alabado por intelectuales del Martinato debido a que se opuso a la opresión y a los maltratos que los conquistadores ejercían contra los indios; de hecho, por esta postura se dice que alcanzó fama en toda América. Cuando iba a España denunciaba todas las vejaciones cometidas contra los indios, a quienes, a pesar de su “color cobre”, veía como hermanos. Habría que recordar que cuando de las Casas predicaba el evangelio en estas tierras,

existía la figura de la encomienda, que significaba la esclavitud de las etnias originarias.

Se considera que el religioso abogó por la redención de los indios, al menos unos setenta años, disertando y escribiendo a su favor; de ahí que se ganará el sobrenombre de “Padre de los indios”. Se piensa que este –para lograr la emancipación de los indios– no solo luchó contra las leyes vigentes, las cuales consideraba injustas, sino también contra virreyes y el mismo Rey de España. Durante el periodo en estudio fue visto por artistas como un héroe (Elomberg, 1938, p. 11).

Aparte de personajes también se hablaba de lugares. En las páginas de *Cipactly*, aparecían estudios como los de Jorge Lardé y Larín (1939), que también construyó como una especie de diccionario de palabras indígenas de El Salvador. Explicó el nombre originario de la ciudad de Santa Ana: Cihuatechuacán, llamada así por los antiguos cronistas, que también la llamaban, aunque con menos frecuencia, Cihuatepeque. *Cihua* significaba “mujer”, *hua* significaba “lo que tiene” y *cán* era un sufijo de lugar, o sea, Cihuatehuacán significaba “lugar abundante de mujeres”, y Cihuatepeque “lugar de las mujeres” o “cerro de las mujeres”. En El Salvador, muchos nombres de lugares terminan con “tepeque” que significa lugar o cerro. Se decía que Santa Ana había adoptado este nombre porque en esas tierras nacían más mujeres que hombres. Los pueblos originarios que habían habitado la ciudad de Santa Ana eran: güijenses, pocomames, cakchiqueles y copanenses (Lardé y Larín, 1938, p. 7).

Ahuachapán vendría a significar “lugar o peñasco de los cinco gusanos u orugas”; además, establece que dicha población tendría cuatro fuentes en sus cercanías. Aparentemente, Ahuachapán derivaría del vocablo Ashapuco, que vendría a significar “lugar de las aguas jabonosas” y que darían la sensación de aguas turbias. En esta misma línea de ideas, Ashuquema significaría “río que lleva suciedades”. Esto estaría relacionado con el tradicional atol shuco, el cual da la impresión de suciedad (porque es de maíz oscuro) y su etimología concordaría con Chilapa y Ashapuco.

Lardé y Larín (1939) también explicó que Ahuachapán también es llamada “la ciudad de los Ausoles”. Un municipio de este departamento, Guaymango, vendría a significar “fuente de los robles”. Otro ejemplo es el Amate, que es un árbol al cual los indígenas del pasado le daban una connotación sagrada; los pipiles decían Amat, pero los españoles la transformaron en Amate. También en Ahuachapán existe un municipio que lleva por nombre Jujutla, que significa “Ciudad de las tumbas”.

Los estudios de Lardé y Larín no se limitaban a solo dar significados, también hablaban sobre la historia de fundación de algunos pueblos, como por ejemplo la de la famosa ciudad de Apaneca, que, según él, se fundó mucho antes de la conquista, lo cual consta en un informe municipal de esa población del año 1850; el nombre sería de origen azteca y significaría “rio de viento” o más bien “lugar del rio de viento”. Ahí se encontrarían los cerros llamados “La Lagunita” y “La Cumbre”, este último derivaría su nombre debido a que en lugar hay fuertes vientos de octubre a febrero.

Lardé y Larín (1939) también explicó la estructura social y las costumbres de estos pueblos. Había un sacerdocio pipil, que, según él, estaba consagrado a Quetzalcóatl, que vestía una larga túnica azul, una diadema y a veces se representaba vestida de mitra; en la mano derecha llevaba un báculo como si se tratara de un obispo. Quetzalcóatl era una deidad más fuerte que un cacique; luego, en la estructura social de los pueblos indígenas siempre estaba la figura de un hechicero o Tehumatlini quien pronosticaba el tiempo y hacía profecías. También había sacerdotes o Teopisques, quienes pertenecían al consejo supremo y eran los encargados, además, de realizar las ceremonias religiosas; más abajo estaba el mayordomo, quien era el encargado de cuidar las joyas y otros tesoros del santuario que se utilizaban en las ceremonias. El dios Quetzalcóatl tenía grandes virtudes: era perfecto, virtuoso, evitaba los vicios, dictó leyes e implantó el ayuno y de ahí se derivaba mucha mitología.

Durante el Martinato, se trató de rescatar la memoria de todo aquel autor que de alguna manera u otra contribuyera a la construcción de la identidad nacional, o sea, a esta edificación no solo aportaban intelect-

tuales y artistas vivos, sino también del pasado; un ejemplo de ello es que la revista *Cipactly*, de 1939, publicó un artículo de Alfonso Rochac, en el que se refería a Jorge Lardé Arthés, padre de Jorge Lardé y Larín, que apareció publicado por primera vez en 1928, en el que se establecía que Jorge Lardé, aunque era de origen francés, se había preocupado por exaltar al indio autóctono. Jorge Lardé escribió sobre historia de El Salvador y realizó algunas exploraciones arqueológicas en Chalchuapa y Cihuatán. Aparentemente, todas sus investigaciones habrían quedado plasmadas en el libro *El Salvador Antiguo*. Quizás su obra más representativa, desde el punto de vista de la construcción de la identidad salvadoreña, fue *La población de El Salvador: su origen y distribución geográfica* (1921).

Desde la perspectiva de Rochac, Jorge Lardé fue el pionero de tener una visión de construir una nación basada en la raza autóctona. Otro aspecto muy importante es que este reconstruiría la historia indígena, no desde la óptica del vencedor, sino desde la del vencido. De nuevo, está presente la idea de que cultivar lo auténticamente salvadoreño era ser patriota. Quizás otro autor que se le podría comparar en cuanto a intenciones era Santiago I. Barberena, quien habría ensayado escribir una *Historia de El Salvador*. Para el Martinato, estas obras constituían un acervo cultural a partir del cual se podía partir, porque no es lo mismo a que existan ciertas bases, a comenzar desde cero. Para ese momento, su legado era la revista de Arqueología, que fundó junto a Rudolf Schuler: *La Geología de Centroamérica y especial de El Salvador*. También escribió monografías sobre volcanes y terremotos en El Salvador y *Orígenes de San Salvador-Cuzcatlán*. Otros trabajos dispersos fueron publicados en revistas como *Espiral* y *El Salvadoreño*, y en periódicos como *El Diario Latino* y *Excelsior* (Rochac, 1939, p. 19).

Para finales de los treinta, la Real Academia Salvadoreña de Historia, también publicó el libro *San Salvador y sus hombres*, de Manuel Castro Ramírez, Francisco Gavidia y Víctor Jerez, quienes pertenecían a dicha Academia. El libro estaba estructurado con base en una serie de biografías de hombres salvadoreños importantes, entre los cuales había

próceres de la independencia, presidentes, religiosos, artistas, etc. Entre los artistas se encontraba el pintor Francisco W. Cisneros, quien había vivido en Europa para especializarse en su disciplina. Cisneros había vivido también en la Habana, Cuba, donde se desempeñó como director de la Academia de Bellas Artes de San Alejandro; asimismo, estaba la biografía de José Batres Montúfar.

Conocer la historia propia y a los hombres que hasta cierto punto habían puesto en alto el nombre de El Salvador, también constituía otro componente de la arquitectónica identitaria que se delineaba para ese momento. Todas estas dimensiones en realidad estaban integradas. ¿Cómo poder construir una identidad nacional sin conocer la propia historia? A la Real Academia de Historia también se le reconocía el mérito de recopilar y resguardar muchos documentos del pasado a partir de los cuales se podía reconstruir una historia propia (*Cipactly*, 1938, p. 8).

Tratando de impulsar el espíritu unionista, también se promovían no solo los estudios nacionales, sino también centroamericanos, al grado que Miguel T. Alvarado, llegó a proponer el establecimiento de una cátedra de historia de Centroamérica, o sea, la historia también era una disciplina incipiente que estaba en construcción; durante el Martinato se le intentó dar cierto grado de rigurosidad, en el sentido de que no fueran relatos tendenciosos o meras narraciones subjetivas. Los extractos biográficos, por ejemplo, tenían que ser ecuanímes tratando de evitar la adulación innecesaria en cuanto a hechos históricos se refería; se tenía que hacer énfasis en las causas y en los efectos. Como puede deducirse, a través del conocimiento de la historia también podía descubrirse el alma cuscatleca; ahora bien, había hechos históricos que no solo tenían que ver con El Salvador, sino con todo, o parte, del territorio centroamericano, como podía ser la independencia; aquella historia común de los pueblos centroamericanos también había que construirla y hacerla visible (Alvarado, 1938, p. 13).

La independencia de España es un hecho muy simbólico, pues el crear arte indigenista, metafóricamente hablando, era una forma de resistencia tanto contra la conquista como contra la colonización; es decir,

el indígena tenía una personalidad y el invasor europeo se la arrebató. En ese sentido, Rafael Mendoza (1994) establece que José Antonio Save fue el introductor de la tendencia vernácula en la literatura salvadoreña. Dar a conocer a los autores salvadoreños también tenía mucho que ver con enriquecer la cultura general del pueblo, en el sentido de poder hablar con propiedad de los símbolos y de los autores nacionales (pp. 3-4), y es que este desconocimiento es algo que todavía no se ha podido superar hasta el día de hoy, ya que cuando se pregunta a los salvadoreños en general ¿Cuál es el ave nacional? ¿Cuál es el árbol nacional? o ¿Quién escribió el himno nacional de El Salvador?, la mayor parte no sabe. El himno nacional, por ejemplo, fue creado por Juan Aberle (música), en compañía de Juan José Cañas (letra).

Los calificativos con los que se ha pretendido encasillar a los autores indigenistas durante el Martinato varían, se les ha llamado “vernáculos”, “costumbristas” o “regionalistas”, pero específicamente a Salarrué se le ha calificado como “maestro de la narrativa salvadoreña”, “cultivador de lo popular urbano” e “introductor de las variantes fantásticas del cuento” (p. 5). Dichos calificativos también dan pie para ver como se hizo una caracterización del pueblo salvadoreño a través del arte.

Caracterización del pueblo salvadoreño

Durante la presidencia de Martínez, Julio Enrique Ávila jugó un papel importantísimo a la hora de forjar la identidad salvadoreña, incluso, en el extranjero. Para 1939 había publicado dos libros que serían referentes: *El Mundo de mi Jardín* y *El Himno sin patria*. El primero fue publicado al menos en dos ediciones por la Biblioteca Nacional y el segundo fue publicado por la Universidad de El Salvador. *El mundo de mi jardín* era un poemario escrito en prosa que guardaba las reglas del ritmo; en este caso lo que se buscaba era la belleza en las palabras, en las formas; el objetivo era difundir todo lo que tuviera que ver con la estética en su dimensión más amplia; más que el aspecto puramente racional, se buscaba la visión creativa del artista (Ruiz Velis, 1939, p. 9).

Por otro lado, *el Himno sin Patria* aparentemente era un ensayo donde se hacían reflexiones sobre música y en donde se buscaba la paz mundial. Cabe decir que para la década de los treinta, Ávila fue, no solo un intelectual connotado, sino todo un referente de la auténtica identidad salvadoreña. Otras de sus obras eran: *Fuentes de Alma*, *El Poeta Egoísta*, *El Vigía sin luz*, y estaban otros por publicar como: *Mensaje de Utopía*, *Los ritmos desnudos y Poemas del dolor irreverente* (Ruiz Velis, 1939, p. 9).

Dentro del Martinato, quizás su escrito de más relevancia fue *El Salvador, pulgarcito de América*, una frase que hasta el día de hoy se sigue utilizando para distinguir al país, para identificarlo como el de menor extensión territorial del continente. En ese texto establece metáforas de alto contenido estético, por ejemplo, como cuando dice que El Salvador es tan pequeño que bien cabría en el hueco de una mano. Al mismo tiempo se refiere a la raza indígena como el alma del país y se preocupa por exaltarla estableciendo que es hospitalaria. También pone como signos distintivos del terruño el volcán de Izalco, en Sonsonate, y el volcán de Chaparrastique, en San Miguel; pinta al pueblo salvadoreño como laborioso y aguerrido. En este sentido, también pinta la generalidad del pueblo salvadoreño de esa época dedicado a la agricultura y la ganadería y de ahí que otro aspecto a destacar durante el periodo fuera la campiña (Ávila, 1939, p. 1).

Ávila dibuja al salvadoreño como una persona con un gran sentido de responsabilidad y madrugador, al mismo tiempo lo delinea inserto dentro de la vida campesina dura y llena de necesidades, viviendo en chozas sencillas donde había un brasero de nixtamal. Hace una descripción de la vida cotidiana de las poblaciones humildes en donde las mujeres preparaban las tortillas, que han sido un elemento típico de la gastronomía salvadoreña y que se consume casi a diario aún en nuestros días, y que junto a los frijoles fritos y una taza de café componen el desayuno habitual básico de un salvadoreño. Otro elemento muy importante de destacar es que exalta a la mujer salvadoreña calificándola como abnegada, debido a que cuando no hay un hombre en la casa o este no trabaja, ella se encarga de llevar los alimentos a la mesa.

Por otro lado, Ávila establece que las zonas rurales del país se encontraban llenas de cafetales donde ver cortadoras era parte del paisaje. Otros cultivos tradicionales serían la caña de azúcar, el maíz, el añil, el tabaco, los cereales, el bálsamo y algunas frutas tropicales, estos elementos precisamente conformaban el país junto con su bandera azul y blanco, ya que lo abstracto y lo concreto tenían que ir de la mano (Ávila, 1939, p. 1). Realmente es imposible que un salvadoreño no se identifique con los aspectos que Ávila señala aquí o que estos no lo lleven a la activación de algún recuerdo o experiencia vivida.

Figura 4

Grabado de Ricardo Contreras



Nota. Tomado de *Cipactly*, 25 de agosto de 1939, p. 1. En este grabado de Ricardo Contreras se muestra el fenotipo de cómo sería una mujer indígena que, en este caso, más bien parecería tener rasgos afrodescendientes.

Ávila (1939) también se encargó de homenajear a otro de los grandes poetas considerados canónicos como lo es Alfredo Espino, es decir, se trataba de exaltar a los hombres y a las mujeres que cultivaban la bella palabra (p. 4). Ricardo Alfonso Araujo (1939) expresaba, por su parte, que en ese momento había muchos jóvenes dedicados al arte, entre ellos Ávila quien había plasmado su talento en obras como *Fuentes del Alma*, y a esto le dio el nombre de “Educación sentimental”. Para Araujo, Ávila tenía un estilo refinado, pero al mismo tiempo sencillo (p. 5). Para ese momento Matilde Elena López era otra joven poetiza que empezaba a destacar por lo bello de sus versos; se pensaba que las mujeres eran muy sensibles para las distintas expresiones del arte, de hecho, la revista *Cipactly* publicó algunos de sus primeros poemas entre los que se puede mencionar *Poema del amor que sofoca*, *Adiós*, y *Canción del anhelo más puro* (*Cipactly*, 1939, p. 7).

Rafael Mendoza (1994) también establece que Claudia Lars, Sallarrué, Masferrer y Gavidia constituyen los autores más relevantes que sostienen las bases de la cultura salvadoreña (pp. 5-7). Todos, vale decir, de una forma u otra hicieron aportes a la política de la cultura de Martínez; incluso Masferrer, aunque ya estuviere muerto, lo hizo a través de su obra o través de sus discípulos. En este sentido, también puede mencionarse a Alfredo y Miguel Ángel Espino (el primero muerto y el segundo vivo durante el Martinato). Podría decirse que la línea literaria predominante del Martinato encuentra su antecedente más directo en Alfredo Espino, quien fue el primer poeta en cantarle a la campiña; pero durante el Martinato el mayor símbolo intelectual fue Masferrer debido a que este trató de introducirse en la idiosincrasia del pueblo. Es decir, durante el Martinato no se construye un arte para la aristocracia social, sino que trata de reivindicar a los sectores subalternos, o sea, Masferrer sería aún, de manera involuntaria, el intelectual en establecer las coordenadas a partir de las cuales se forjaría el nuevo Plan de nación y de ahí que se haya conformado el denominado “Grupo Masferrer”.

Figura 5*Celebración del Día del Indio*

Nota. Tomado de *La Prensa*, 7 de diciembre de 1933, p. 7. El Grupo Masferrer celebró fiestas del traje típico salvadoreño a fin de crear lazos de identidad.

El acierto de Masferrer fue observar al campesino de origen indígena que se estaba degenerando con base en el alcohol y, en ese sentido, provee de carne y hueso al indio a través de su libro *El dinero maldito*, que otros intelectuales más con tendencia al arte idealizan. Masferrer no realiza cuadros de mujeres panchas como Mejía Vides, pero pide pan para el pueblo; no recrea el habla de los campesinos como lo hace Salarrué,

pero pide una buena alimentación y una educación de calidad para ellos; o sea, lo que Masferrer pretende, en contraste con estas visiones idealizadas, es inyectar dosis de realidad mediante su doctrina del *Mínimum Vital*. Ahora bien, esto no obstaculizaba que el arte se pudiera vincular a estas problemáticas sociales.

En tiempos de Martínez se hacía una crítica que alcanza nuestros días; se creía que había una crisis de interés por la cultura y el arte. Además, se creía que el proyecto modernizador del siglo XIX había producido una ruptura con las viejas tradiciones, o, en otras palabras, el afán de progreso había llevado a un distanciamiento de lo humanístico. También, como se ha señalado antes, había un afán de sistematización, ya que mucha de la obra artística del país estaba fragmentada, no había un hilo conductor, ni mucho menos una política de Estado que promoviera el arte. Por otro lado, esta crisis también era causada por el materialismo. ¿Para qué sirve la música y la poesía dentro de un sistema que se fundamenta en la obtención de ganancias? Definitivamente la maquinización del trabajo y la explotación del hombre por el hombre, como diría Marx, era otro de los factores determinantes de porqué el pueblo se encontraba tan distanciado de los asuntos de las bellas artes (Carrera, 1938, p. 11).

Ya desde la época de Martínez se pensaba que el arte se prostituía o se tecnicaba en el sentido de que una minoría selecta creaba un arte para el pueblo, pero que este no provenía del pueblo mismo, o sea, la crítica sería que se hacía un arte popular en donde el pueblo era mero receptor; otra crítica que ya se ha sugerido es que se construían visiones románticas del indio. También se criticó la trivialización de lo vernáculo, en el sentido de abusar del género. El temor era que se produjera un arte popular peligrosamente estandarizado para el consumo, e incluso utilizado para el turismo (Carrera, 1938, p. 11). En este sentido, habría que decir que estas críticas tenían validez, pero también habría que pensar que, si estas elites intelectuales del Martinato no se hubiesen apropiado del “arte popular”, los productos artísticos que se quisieran encontrar en la actualidad fueran paupérrimos.

Pareciera ser que, tanto periódicos como revistas y publicaciones, oficiales como privadas, estaban en la misma sintonía. En ese momento se deja entrever que la planta que se consideraba símbolo nacional era el maquilishuat, el cual, en realidad de manera oficial, es el árbol nacional de El Salvador; de hecho, fue durante la presidencia de Martínez que la Asamblea, en 1939, aprobó el decreto que lo convirtió en árbol nacional junto con el bálsamo; además, se celebra un día especial para estos dos árboles desde 1940 (Flores, 1970, pp. 130-139).

Desde esta óptica, es muy importante mencionar que el país también es muy conocido por la Cordillera del Bálsamo, o sea, los balsameros constituirían otro símbolo de la identidad salvadoreña, los cuales serían venerados por lo indios antiguos a los cuales en El Salvador también se les llama “naturales”, “nativos” o “hermanos de tez bronceada”, en el sentido que eran morenos y haciendo referencia a que son pueblos originarios que ya estaban asentados en el territorio desde antes de la venida de los españoles. Al parecer los indígenas tenían una visión mística respecto estos balsameros, en el sentido que, a través de ellos, encontraban una conexión con sus antepasados.

Como puede verse, durante el Martinato también existen concepciones fundacionales de lo que significaba ser salvadoreño y de cómo se dio el choque de dos mundos. Debe decirse, además, que el indigenismo de la década de los treinta estuvo recubierto de mucho misticismo que provenía de la teosofía y esta integración tenía mucho que ver con la idea de las razas que existía dentro de las doctrinas teosóficas (Villegas Recinos, 1938, p. 2).

Paisajismo

Para esa época poetas y pintores se basaban en paisajes de la campiña, que después de la población autóctona era la más importante fuente de inspiración; el campo era el manantial, tanto de la literatura como del dibujo y de la pintura. Esta actitud era bien interesante ya que hoy en día se tiende a infravalorar lo interno por sobre lo externo. Pareciera

ser que, producto de las propias limitaciones de desarrollo económico, el salvadoreño reniega de su suerte, aunque cuando está en el extranjero anhele regresar a las tierras que lo vieron nacer. Era un sentimiento muy contrario al actual, en donde el salvadoreño ve como una única salida de supervivencia el salir del país. El paisajismo podría interpretarse como un llamado a no avergonzarse de lo propio, a no verlo todo desde una perspectiva meramente material; en resumen, era un llamado a no des-humanizarse (*Cipactly*, 1939, p. 17).

Figura 6

Iglesia de Santo Tomás de Gaspar Campos



Nota. Tomado de *Cipactly*, 16 de julio de 1939, p. 17. Esbozo realizado a lápiz.

Se trataba de encontrar la exaltación en los aspectos cotidianos de la vida humilde, de estar identificado no con las cosas materiales sino con el terraje, con las vivencias y con las costumbres; una muestra de ello era la mujer india que realizaba trabajos humildes como acarrear el agua, y que de ahí surgieran pinturas como *Las Aguadoras*; la pintura representaba el duro trabajo que tenían que realizar estas mujeres al caminar largas distancias con el peso de los cantaros; se trataba de ver al indio no como

en la actualidad, desde una concepción occidental europeizada que lo concibe como su inferior, sino de ver la belleza desde su propio modo de vida, lleno de penurias, pero que, por lo mismo, estaba recubierta de heroísmo; era exaltar la vida difícil y llena de estrechez; era aceptar la propia condición genética y no esconderla; en definitiva, era un llamado a no avergonzarnos de lo que somos.

Los paisajes eran realizados por los artistas quienes ensalzaban los pies descalzados, las veredas, las pilas para lavar ropa, etcétera. Si bien es cierto hoy en día estos aspectos podrían verse como signos de vergüenza de una vida pobre, en la época de los treinta, constituían la esencia del ser salvadoreño; era apropiarse no solo del entorno indígena sino de su cosmovisión, era ver cómo veía el indígena sin prejuizar. Era entender que ver a una mujer con un cántaro en la cabeza era sentir, como sentía el indígena, era ponerse en sus zapatos y generar una empatía que había sido negada desde el descubrimiento; este ejercicio era indispensable si realmente se quería ir a la esencia del alma cuzcatleca. Para estos artistas, la cultura no era algo muerto que se exhibía en los museos o una cuestión de alta alcurnia, sino algo extraído desde las propias raíces del pueblo y, por tanto, genuino.

Negar estos aspectos de la cotidianidad era como desconocer la supeditación a una mentalidad colonial racista que hace querer que la población se desligue de su parte indígena y exalte su dimensión “blanca”. Era como anhelar ser como era el extranjero y no ser como lo que se es en realidad. Cuando una persona o un grupo racial se avergüenza de sus raíces, vive de prestado, aparenta ser lo que no se es y esto trae como consecuencia contradicciones internas que lo hacen despersonalizarse o, en otros términos, alienarse; en este sentido, la visión de cultura que tenían los artistas de la época era deconstructiva en el sentido de que obligaba a desaprender y a derribar estereotipos racistas. Lo considerado “bello” y “superior” durante la época de los treinta se puso en entredicho y se trató de realizar una subversión de los valores tanto desde una perspectiva ética como estética.

Figura 7

Las aguadoras, grabado de José Mejía Vides



Nota. Tomado de *Cipactly*, 16 de julio de 1939, p. 3. Ir a traer agua a los ríos relativamente próximos, era una costumbre. El agua era utilizada no solo para el consumo sino para el aseo y para realizar los oficios domésticos dentro de la comunidad indígena, que en muchos casos no contaba con el recurso básico, tal cual lo expone Masferrer en su *Mínimum Vital*. También era la exaltación de la mujer morena bella y sufrida.

La tierra era algo muy valioso dentro de la cultura india del tal modo que, por ejemplo, Osmundo Arriola (1939), poeta guatemalteco, escribió *El libro de la tierra*, que precisamente se inspiraba en las campiñas; la tierra era sagrada porque era la fuente de sustento de los indios, quienes además tenían como compañeros de trabajo a los bueyes con los que hacían los surcos de donde saldrían nuevos triguales; debido a esto es que el paisajismo, aunque sea de forma indirecta, también era indigenismo, ya que el campo era el elemento fundamental que constituía la personalidad del indio o, en otras palabras, no se le podía ver desligado de la tierra. Los artistas de la época con mucha diafanidad entendían que la tierra formaba parte de la psicología del indio, su hábitat era un rancho pajizo ubicado en la cima de una loma y cerca de un río. En estos contornos, el indio siempre se identificaba por ir vistiendo “vistosos tejidos hechos por sus dedos toscos”, por lo que habría que decir que el indio guatemalteco y el indio salvadoreño eran muy similares (p. 4).

En este tipo de literatura siempre se hacía referencia a los ranchos de paja y de barro como forma de vivienda de la raza indígena, ejemplo de ello era el verso *El ranchito triste*; esto lleva a pensar que vivían en condiciones infrahumanas en donde hablar del *Mínimum Vital*, de Masferrer, tenía mucho sentido; sin embargo, la exaltación romántica que hacían los poetas de la época era como una forma de visibilizar a un grupo subalterno; en esa época también, habría que decir, el campesino era analfabeta y de ahí que también tuviera mucho sentido hablar de *Leer y Escribir* y de *La cultura por medio del libro* (Trigueros de León, 1938, p. 13).

Cuando se celebraba el día de la raza se solían hacer representaciones de los ranchos indígenas, acompañado de matas de plátano o izote; además, siempre se solían hacer referencias al volcán de Izalco. En 1937, Luarca dictó una conferencia en Costa Rica en donde habló tanto del indio como de la campiña salvadoreña; específicamente ese acto se cerró con un recital de poesía donde se escucharon *El Boyero*, de Antonio Alas, *Un rancho y un lucero*, y *Vientos de octubre*, de Alfredo Espino; además tuvo lugar el baile indígena salvadoreño *Los Tecomatillos*, compuesto por María de Baratta (Cipactly, 1938, pp. 8-9).

Figura 8

Vista de Paleca, al natural de Alfredo C. Grande



Nota. Tomado de *Cipactly*, 1 de octubre de 1938, p. 6. Podría decirse que se construyó una visión idealizada tanto de la vivienda indígena como del paisaje circundante.

Por otro lado, Salarrué describía como era la vida del campesino que para ese momento ya era considerado un símbolo de la literatura salvadoreña. En términos generales, el campo era idealizado, se hablaba de las nubes, de los senderos, de las flores y de los animales silvestres; hacer poesía vernácula era reconciliarse con la naturaleza y también era una forma de crear una visión bizarra del indio; el surco y la tierra eran elementos que siempre tenían una fuerte potencia simbólica (González, 1938, p. 8).

Desde esta perspectiva, Gabriela Mistral sostendría que El Salvador era un país de tierras volcánicas, pero que uno de los más icónicos era el volcán de Quetzaltepeque, luego le seguiría el volcán de San Miguel; para ella, este pequeño territorio era un verdadero “valle de fumarolas”; luego, otra de las bellezas de la naturaleza que poseía el país era el lago de Ilopango; también estaba la Laguna de Alegría. Además, Mistral estableció que el producto más representativo del país había sido el bálsamo, que tenía propiedades curativas para la piel, y que también fue base de la economía durante la colonia. De este producto también se fabricaba jabón y otros polvos. A este país se le llama la Costa del Bálsamo porque, según ella, el árbol se encontraba en cualquier parte del territorio (Mistral, 1933, p. 5).

Según Mistral, para 1932, dos tercios del suelo nacional estaban cultivados de café, el cual era de exportación mundial; para ella, estos cafetales estaban ubicados en las laderas volcánicas y alrededor del café giraba mucho de las concepciones campesinas, por lo que la escritora le recomendaba a artistas salvadoreños se fundamentaran más en el como símbolo de salvadoreñidad, sobre todo, en cuanto a captar las escenas de las temporadas cuando era cosechado por las mujeres. Definitivamente, desde la perspectiva de Mistral, beber una buena taza de café era otro de los aspectos que caracterizaban al salvadoreño (Gabriela Mistral, 1933, p. 5).

Política cultural del Martinato

En 1933, el gobierno de Martínez remodeló el cine Coliseo, de San Salvador, con lo cual se vino a interrumpir un largo periodo de tiempo donde el país no contaba con teatros de calidad; los cines también fueron vistos como centros de cultura a través de los cuales las masas se podían educar presenciando exhibiciones cinematográficas que provenían del extranjero. También en ese mismo año empezó a circular la revista *El Cinematográfico*, en la cual se daban a conocer las nuevas cintas que se proyectarían en los teatros del país. El cine también era visto como un símbolo de civilización, ya que estos habían alcanzado una gran popularidad en Estados Unidos y Europa (El Día, 1933, p. 1).

También habría que decir que durante el Martinato funcionó la Escuela de Prácticas Escénicas, la cual estaba a cargo de Gerardo de Nueva, quien ejecutaba la obra de autores tales como Suarez Fiallos, José Llerena, Rivas Bonilla, Serafín y Pedro Quiteño, entre otros. Por ejemplo, llevó a cabo la comedia *Los Locos*, de Serafín Quiteño. Como puede observarse, no había dimensión del arte que quedara excluida (El Día, 1933, p. 1). En ese momento se creía que el maestro del teatro era Francisco Gavidia; luego después venía José Llerena, dramaturgo que sabía explorar la psicología del pueblo a través de obras como *Los vínculos* y la *Raza nueva*. También debe rescatarse que Salarrué incursionó en el drama con éxito relativo (Excélsior, 1929, p. 4).

En 1940, el gobierno de Martínez creó el Departamento de Propaganda Cultural, como una dependencia del Ministerio de Instrucción Pública, nombrándose jefe de este a Francisco Espinoza; su objetivo era mejorar la educación popular a través de la prensa, la radio, el libro y la conferencia. Este instituto se vio como un esfuerzo del Gobierno de impulsar una reconstrucción espiritual en el país. José Andrés Orantes, subsecretario de Instrucción Pública también colaboró en este proyecto (La República, 1940, p. 1).

En este mismo sentido, también habría que decir que para finales de la década de los treinta circulaba la *Revista Amatl*, la cual era dirigida por Salarrué; esta revista era auspiciada por el Ministerio de Instrucción Pública (*Cipactly*, 1939, p. 5). Este tipo de colaboraciones sería una muestra del apoyo que los intelectuales le brindaron a la política de la cultura del régimen. Salarrué, durante el Martinato, fue visto como sinónimo de salvadoreñidad; *Cuentos de Barro* y *O'yarkandal*, eran ejemplificaciones (*Cipactly*, 1939, p. 5).

Amatl era una palabra indígena equivalente a la palabra española amate, que era un árbol de donde lo indígenas nahuas extraían la materia prima del papel, para formar libros, por lo que amatl era sinónimo de libro. Simbólicamente, el libro era identificado como un factor de civilización; asimismo el amate era tan abundante en el territorio nacional

que bien podría haber sido escogido como otro árbol nacional. El amate, por otra parte, era visto como el hábitat natural o la casa del campesino; amatl también representaba el fruto de lo que se esperaba, es decir, un pueblo más identificado consigo mismo. Alrededor de los amates los indios también construyeron muchas de sus leyendas; el título, además, hacía referencia a que la utilidad práctica y la belleza podían ir de la mano (Salazar, 1939, pp. 3-5).

Amatl era vista como una herramienta de apoyo para maestros y alumnos; lo que se quería era fomentar la cultura de alta calidad a través de la selección de autores; leer era visto como una actividad de mejoramiento tanto individual como colectiva; al establecer una política de difusión del libro, el Gobierno también aportaba a la construcción de la nación. La publicación se proyectó para ser difundida bimensualmente y con las ediciones de un año se formaría un volumen completo. En los volúmenes I y II se pueden encontrar, por ejemplo, *Conjeturas de la Penumbra*, que era una conferencia de Salarrué leída en la Escuela Normal de Maestros, y *El Educador frente al psicoanálisis*, de Lorenzo Vives, el cual llevaba una nota introductoria del mismo Salarrué (*Amatl*, 1939, p. 6).

También se creó un *Reportorio Salvadoreño*; revista cuya propuesta era difundir la cultura autóctona. Sus directores fueron Miguel Ángel Durán y Alfredo Alvarado (hijo) (*El Día*, 1933, p. 1). Es muy probable que esta publicación tratará de emular al *Repertorio Americano*, de García Monge, que difundía trabajos de intelectuales a nivel latinoamericano, solo que el *Reportorio Salvadoreño* tendría una menor escala. Otra institución importante durante el Martinato fue la Escuela de Artes Gráficas, la cual se especializaba en pintura, dibujo y grabado. La escuela brindaba talleres de fotograbado y realizaba una exposición de arte de forma anual. En dicho centro trabajaban autores como Jorge Cáceres Buitrago, Juan José Ramírez y Luis Cáceres Madrid. El director era Alberto Imery y el subdirector era Jorge Cáceres Buitrago. Se debe mencionar que cuando dicha escuela hacía sus exposiciones se conformaba un jurado a efecto de decidir las obras ganadoras; tenemos noticia, al menos de 1939, que

dicho Comité estuvo conformado por Peralta Lagos, Salarrué y Mejía Vides (*Cipactly*, 1939, p. 14).

Figura 9

Feria de Panchimalco, lienzo del artista de Cuscatlán, Pedro Ángel Espinoza



Nota. Tomado de *Cipactly*, 1 de noviembre de 1938, p. 15. La escena fue captada por Espinoza, en la feria que año con año se celebraba en Panchimalco.

Durante el Martinato, como parte de toda esta arquitectónica, también se desarrolló una política de difusión de libros salvadoreños; desde este punto de vista no solo se trataba de formar una identidad sino también de forjar una autoestima como pueblo; entre uno de estos libros se encontraba *Seis Conferencias*, de Raúl Andino (*Cipactly*, 1938, p. 6). En realidad, eran seis conferencias que el autor dictó sobre temas

pedagógicos. Tanto Raúl como Manuel Andino, quienes como se dijo antes habían formado parte del grupo Masferrer, eran periodistas muy reconocidos; entre una de las conferencias que destacaban dentro del libro estaba *La enseñanza del castellano*, en la cual se daba a conocer el idioma que heredamos de los españoles y, en ese sentido, había un punto muy importante y muy crítico a destacar: se consideraba que al hacer literatura vernácula se había corrompido el idioma al tratar de replicar localismos; lo que sucede es que, aunque no se mencione explícitamente, autores como Salarrué creaban neologismos o mal escribían ciertas palabras de manera intencionada, lo cual podría considerarse una incorrección de la lengua.

Otra de las conferencias versaba sobre Lope de Vega, la cual Raúl Andino pronunció en la Universidad de El Salvador; el género de conferencia en el país había sido poco cultivado y sobre todo conferencias que tuvieran un alto nivel académico, aunque uno de los pioneros al respecto había sido precisamente Masferrer (*Cipactly*, 1938, p. 6). Si se tiene que hablar de libros icónicos que construyeron identidad dentro del Martinato, indefectiblemente se tiene que hablar del libro *Lecturas Nacionales de El Salvador*, de Saúl Flores (1970), el cual representa el espíritu de la época en el sentido de llevar a cabo una arquitectónica autóctona. El libro en realidad iba dirigido a los niños del país a fin de que aprendieran a apreciar lo nuestro. Tal y como lo expresa Saúl Flores, en el mismo se intenta encontrar el “alma de la patria” de “el pulgarcito de América” como la llamó Julio Enrique Ávila (p. 1, 3).

En el libro se reiteran las intenciones a las cuales ya se ha hecho alusión, en el sentido de dar a conocer el país a través de sus ríos, lagos, volcanes, poetas y escritores, es decir, la arquitectónica no solamente era implícita sino manifiesta. Se debe ser bien enfático al decir que este libro constituyó parte de la política de la cultura del Martinato, ya que fue auspiciado por la Comisión Bibliográfica del Ministerio de Instrucción Pública y al contener datos biográficos de los autores salvadoreños se creía que se cumplía con el fin de exaltar lo propio. Cuando se analizó la posibilidad de dar publicidad al libro, la comisión conformada por

Salvador Salazar Arrué y Salvador Calderón Ramírez, entre otros, solo hicieron la observación de que el libro tenía que ser ampliado con algunos dibujos artísticos, un mapa sencillo del país y un plano de la ciudad de San Salvador o, en otras palabras, era como un pequeño manual de lo que era ser salvadoreño y que podía ser sostenido en la palma de la mano. Esto también comprobaría que Salarrué, al menos para septiembre de 1938, no estaba en contradicción con el régimen, sino que más bien formaba una pieza clave de él como autoridad evaluadora de los proyectos culturales que se presentaban en ese momento (Flores, 1970, p. 2).

Entre algunos de los trabajos más significativos que contiene dicho libro se encuentran: *El Salvador*, de Julio Enrique Ávila; *El Espíritu Salvadoreño*, de Raúl Andino; *Voces de Cuscatlán*, de Salarrué; *Cuscatlán*, de Serafín Quiteño; *Cantemos lo nuestro*, de Alfredo Espino; *El Izalco*, de Francisco Gavidia; *El Cerro de las Pavas*, de Manuel Andino; *Conserva tu personalidad*, de Camilo Campos; *Filosofía Campestre*, de Julio Enrique Ávila; *Leyendas Indígenas*, de Adolfo Herrera Vega; *Motivos Indígenas*, de Francisco Espinosa; *Tradición Salvadoreña*, de Alberto Luna; *Hacia el pueblecito*, de Gilberto González y Contreras; *El hombre que siente la montaña*, de Francisco Miranda Ruano; el icónico poema *Ascensión*, de Alfredo Espino, y también el estudio *¿Tiene su símbolo el alma salvadoreña?*, de Saúl Flores donde este establece que el zenzontle podía ser considerada el ave nacional, el cual desde su perspectiva, tenía el plumaje gris y constituía el alma de Atlacatl. El libro también incluye pinturas de Salarrué y José Mejía Vides (Flores, 1970, pp. 5-118).

Conclusión

Definitivamente, durante la presidencia de Hernández Martínez se intentó construir toda una cuzcatlanología, tal como lo demuestra el libro *Luna en el Trópico*, compuesto de varios cuentos y poemas en verso. Evidentemente toda esta literatura tenía como fuente de inspiración al campesino; por otro lado, siempre estaba presente la dimensión de destacar los paisajes nacionales; en el sentido estricto, se trataba de

un arte intencionalmente vernáculo, destacando todos los elementos del campo: los amaneceres, los ríos, los pájaros los árboles, el cielo azul, etc. Los cuentos eran representaciones de la gente del campo, era adentrarse en la vida dura de la gente humilde, debe decirse que en esa época se pensaba que escribirle al campesino era también escribirle al indio, ya que la mayoría de la gente del campo venía de este sustrato, ya que casi siempre eran descritos como de piel morena.

Durante la década de los treinta y los primeros años de los cuarenta, tuvieron lugar políticas culturales muy bien elaboradas, así como la consagración de muchos artistas, escritores y poetas. Esto también sería acompañado del desarrollo de una insipiente historia, de una mitología y descubrimientos arqueológicos, todas como distintas manifestaciones del fenómeno indígena. En 1933, surge el grupo Masferrer para impulsar el proyecto de nación mediante el desarrollo de bailes, música, exposiciones de arte, tenidas culturales, poesía, celebraciones del Día del indio, de la raza, etcétera. Luego, en los sucesivos años se seguiría dando continuidad a lo iniciado, como por ejemplo cuando Miguel Ángel Espino, el 23 de julio de 1936, ganó el certamen en prosa de los Juegos Florales (La Prensa Gráfica, 2015, p. 56).

En marzo de ese mismo año también se realizó un homenaje a Arturo Ambroji, haciendo una adaptación al teatro de su cuento regional *El inspector de hacienda*; luego, en abril, en San Vicente, José María Martínez abrió una academia de música; además, para ese año los artistas tomarían conciencia de su estatus formando una agrupación gremial para impulsar distintas manifestaciones artísticas. En este contexto, también se da toda una política de difusión del libro que trataba de girar en torno a autores salvadoreños. Además de los libros que se han destacado en este ensayo podríamos mencionar que, en 1936, la Biblioteca Nacional editó *El Cristo Negro*, de Salarrué, y otras obras de autores salvadoreños. Otro aspecto muy conocido que fue parte integrante de esta política de la cultura fue la fundación del Circuito de Teatros Nacionales, que implicó

la remodelación y la administración de todos los cines del país, como se dijo antes (La Prensa Gráfica, 2015, p. 56).

En 1940 se realizaron excavaciones en el sitio arqueológico de San Andrés, bajo la dirección del arqueólogo norteamericano Dimmick; en dicho lugar se habrían descubierto veintiséis montículos, templos y tumbas de una antigua civilización maya. En 1942 fue descubierta la Acrópolis de origen maya en Quelepa, departamento de San Miguel, bajo la dirección del arqueólogo norteamericano John M. Longyear, dentro de la cual se encontraron verdaderos tesoros tales como ruinas (vestigios de infraestructuras), templos, monolitos y diferentes objetos artísticos y, en este sentido, el lugar se convirtió en todo un atractivo turístico. En 1943 se dio el hallazgo del depósito más grande de joyas antiguas dentro de la finca Tazumal, en el municipio de Chalchuapa; a partir de estas investigaciones iniciales, dos años más tarde, se encontrarían siete tumbas y nuevos aspectos arquitectónicos que revelarían parte de la cultura maya en El Salvador. En 1943, también habría que decir, fue fundada en Santa Ana la sociedad patrocinadora de la Orquesta Sinfónica. Todos estos eventos estaban bien ensamblados dentro de la misma dinámica de crear una cultura vernácula que proyectara la idiosincrasia del pueblo (La Prensa Gráfica, 2015, p. 56).

Durante el Martinato se trató de rescatar todo lo que simbolizara la identidad indígena, ya fuera pasada o contemporánea; se tomó el maquilishuat como la flor nacional y el zonzontle como ave nacional. El campo fue el principal elemento de inspiración de poetas y escritores, quienes cultivaban géneros muy diversos, se reivindicó a los campesinos y su entorno, los caseríos y las plazas principales de los pueblos fueron fuente de inspiración, se retomaron las costumbres como el Día de la cruz; se trataron de rescatar los nombres indígenas de muchos lugares salvadoreños y explicar sus significados con base en su etimología; asimismo, se rescataron los nombres indígenas de algunas frutas y otros alimentos.

Los artistas intentaron hacer una representación del hablante salvadoreño, aunque gramaticalmente no fuera correcto; revistas nacionales y

privadas publicaban muchos editoriales de tipo cultural de tal modo que no solo eran periódicos de carácter informativo, sino que tenían un componente pedagógico muy marcado. Se trataron de reconstruir las leyendas indígenas cargadas de elementos mágicos y el lienzo estuvo a la disposición del indigenismo y del paisajismo de manera predominante, aunque no exclusiva, o sea, hubo toda una renovación de las acuarelas cuscatlecas.

Durante el Martinato también se fortaleció el Ministerio de Instrucción Pública, pero se le dotó de un aspecto más cultural y se implantó lo que se conoce como extensión cultural, que era el desarrollo de actividades extra-aula; se abrieron salas de lectura y se trató de impulsar el estudio de la filosofía, no tanto fundada en un academicismo riguroso, sino moralizador y espiritual que provenía de Oriente. A nivel internacional, pareciera que los dos más grandes referentes a seguir eran José Martí y Gabriela Mistral. Hasta cierto punto, también habría una influencia de la cultura del arte que implementó en México José Vasconcelos, quien, en 1930, habría venido a El Salvador y a Honduras, en una especie de minigira latinoamericana que realizó ese año (Campos, 1938, p. 12). Como subsecretario de Instrucción Pública, Vasconcelos apoyó a artistas e intelectuales a partir de los cuales desarrolló tendencias artísticas masivas como el muralismo, es por eso por lo que los artistas salvadoreños lo veían como otro referente. En definitiva, en el proyecto de nación de Martínez hay algo del mexicano, solo que a menor escala.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, G. (10 de junio de 1939). La flor de fuego: Leyenda India. *Cipactly*, 9-10.
- Alvarado, M. T. (16 de junio de 1938). El establecimiento de una cátedra universitaria de Historia de Centroamérica. *Cipactly*, 13.
- Araujo, R. A. (10 de junio de 1939). Fuentes de alma. *Cipactly*, 5.
- Arriola, O. (10 de mayo de 1939). El libro sin tierra. *Cipactly*, 4.
- Ariz Ugarte, Á., (10 de julio de 1939). Antonio Alas, poeta múltiple. *Cipactly*, 12.
- Ávila, J. E. (10 de abril de 1939). Francisco Gavidia: El poeta coronado. *Cipactly*, 2-4.
- Ávila, J. E. (10 de junio de 1939). El vuelo de Alfredo Espino, *Cipactly*, 4.
- Ávila, J. E. (16 de junio de 1938). El Salvador, el pulgarcito de América. *Cipactly*, 1.

- Carrera, J. (16 de junio de 1938). Mensaje de poesía. *Cipactly*, 11.
- Castrillón Castro, C. M. (2016). *Transgresoras y representaciones del cuerpo: denuncias por brujería, homicidio e infanticidio en la prensa de Cartagena 1940-1950* [Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar].
- Castrillón Castro, C. M. y López Bajo, L. P. (2013). Mujer, prensa y brujería: el auto de detención contra la “bruja” Felicidad Julio en la prensa de Cartagena de 1945. *Revista Visitas al Patio* (7), 105-114.
- Ceballos Gómez, D. (1995). *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada (Un duelo de imaginarios)* (2.^a edición). Universidad Nacional de Colombia.
- Cera Ochoa, R. (2016). Mujeres frente a la incidencia de la pobreza e insalubridad pública en Cartagena (Colombia), 1915-1928. *Historiolo. Revista de Historia Regional y Local*, 8(15), 202-237.
- Chartier, R. (2002). El mundo como representación. En *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación* (45-62). Gedisa.
- Chicas, K. (10 de mayo de 2015). Importantes hallazgos, obras y premios. *La Prensa Gráfica*. Edición Centenario, 56.
- Cipactly. (16 de enero de 1938). Discurso pronunciado por su autora en la fiesta efectuada en la escuela República de El Salvador. El Día de la raza en la ciudad de San José, Costa Rica. *Cipactly*, 8-9.
- Cipactly. (abril de 1938). Del corazón de Guatemala al corazón de El Salvador. *Cipactly*, 3.
- Cipactly. (1 de octubre de 1938). Temporando entre nosotros visitan nuestra redacción. *Cipactly*, 6.
- Cipactly. (16 de julio de 1939). Amatl: correo del maestro. *Cipactly*, 5.
- Cipactly. (abril de 1938). Los intelectuales guatemaltecos en la Escuela Marcelino García. *Cipactly*, 3.
- Cipactly. (1 de octubre de 1938). Primavera, libro de Juanita Soriano. *Cipactly*, 13.
- Cipactly. (1 de noviembre de 1938). El concierto de Angelita García Peña en el Country Club. *Cipactly*, 2.
- Cipactly. (10 de diciembre de 1938). Seis conferencias de Raúl Andino. *Cipactly*, 6.
- Cipactly. (10 de diciembre de 1938). San Salvador y sus hombres. *Cipactly*, 8.
- Cipactly. (10 de mayo de 1939). Nuestra Escuela de Artes Gráficas. *Cipactly*, 14.
- Cipactly. (1 de octubre de 1938). Salarrué. *Cipactly*, 15.
- Cipactly. (10 de abril de 1939). Cancioneros criollos. *Cipactly*, 18.
- Cipactly. (1 de mayo de 1938). Poetisas guatemaltecas. *Cipactly*, 3.
- Cipactly. (10 de abril de 1939). Cancioneros criollos. *Cipactly*, 15.
- Cipactly. (10 de mayo de 1939). Poemas de Matilde Elena López. *Cipactly*, 7.

- Cipactly. (16 de julio de 1939). Apuntes de la personalidad de T. P. Mechin. *Cipactly*, 17.
- Cipactly. (25 de agosto de 1939). Una exposición y un artista: José Mejía Vides. *Cipactly*, 12.
- De León T. (10 de diciembre de 1938). Luna en el trópico, *Cipactly*, 13.
- Diario El Salvador (12 de agosto de 1933). El barrio Alberto Masferrer: se pide su erección en esta ciudad. *Diario El Salvador*, 1.
- Diario Nuevo. (19 de noviembre de 1934). El pintor salvadoreño que merece estímulo. *Diario Nuevo*, 3.
- Diario Nuevo. (20 de junio de 1935). El arte que surgirá. *Diario Nuevo*, 3.
- Diario Nuevo. (20 de junio de 1935). Nuestros pintores en Panamá. *Diario Nuevo*, 3.
- El Día. (1939). Reportorio salvadoreño. *El Día*, 2.
- El Día. (10 de agosto de 1933). El Coliseo: único teatro para cine en esta capital. *El Día*, 1.
- El Día. (12 de agosto de 1933). Interesante publicación cinematográfica. *El Día*, 1.
- El Día. (17 de octubre de 1933). Viaje de la Escuela de Prácticas escénicas a la República de Honduras. *El Día*, 1.
- El Diario de la Costa. (22 de junio de 1945). Horribles hechicerías de la bruja del siglo XX. *El Diario de la Costa*.
- El Fíguro. (17 de enero de 1945). Actividades de la Policía Municipal. *El Fíguro*.
- El Fíguro. (15 de septiembre de 1945). Policivas. *El Fíguro*.
- El Fíguro. (6 de junio de 1946). Sigue la ola de robos. *El Fíguro*.
- El Fíguro. (17 de octubre de 1946). Policivas. *El Fíguro*.
- El Universal. (5 de febrero de 1959). Prófuga de los calabozos del SIC y cómplice de atraco fue recapturada. *El Universal*.
- El Universal. (11 de abril de 1953). Porque le sedujo al marido una mujer denunció a una espiritista. *El Universal*.
- El Universal. (15 de abril de 1955). Fue capturada la mujer que robó en el Bar "Embajador". *El Universal*.
- El Universal. (16 de abril de 1955). Robaron ayer en unos almacenes dos mujeres. *El Universal*.
- El Universal. (17 de abril de 1955). Una nueva clase de bandidos está detrás de la gran ola de asaltos. *El Universal*.
- El Universal. (19 de mayo de 1955). Mujeres ladronas aparecen en la ciudad; \$400 roban a un hombre. *El Universal*.
- El Universal. (29 de julio de 1959). Con atenuante fue acusada la mujer que ahogó a su hija. *El Universal*.
- Elomberg, H. P. (abril de 1938). El padre de los indios. *Cipactly*, 11.

- Excélsior. (1929). La cultura actual en El Salvador. *Excélsior*, 52(II), 4.
- Flores, S. (1970). *Lecturas nacionales de El Salvador* (vol. I). Tipografía Editorial Central.
- Foucault, M. (2004). *Territorio, seguridad y población*. Fondo de Cultura Económica.
- García Amézquita, J. (2014). *Monjas, presas y 'sirvientas': La cárcel de mujeres del Buen Pastor, una aproximación a la historia de la política criminal y del encierro penitenciario femenino en Colombia. 1890-1929*. Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá.
- González M. J. (15 de agosto de 1938). En el campo. *Cipactly*, 8.
- Jodelet, D. (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Revista Cultura y representaciones sociales*, (5), 32-66.
- Laínez J. J. (16 de julio de 1939). Pancho Lara. *Cipactly*, 7.
- Lara, A. F. (16 de julio de 1939). Ocho años de vida. *Cipactly*, 7.
- Lara-Martínez, R. (2017). *Siete estudios náhuat pipiles*. Universidad Evangélica de El Salvador.
- Lara-Martínez, R. (2011). *Política de la cultura del martinato*. Don Bosco.
- Lardé y Larín, J. (mayo de 1938). Cihuatehuacán. *Cipactly*, 7.
- Lardé y Larín, J. (25 de agosto de 1939). Civilizaciones indianas. *Cipactly*, 16.
- Lardé y Larín, J. (10 de febrero de 1939). Civilizaciones indianas I: Sucinta toponimia indiana de El Salvador: Departamento de Ahuachapán. *Cipactly*, 13.
- Lardé y Larín, J. (10 de mayo de 1939). Sucinta toponimia indiana de El Salvador. *Cipactly*, 11.
- La Prensa. (12 de octubre de 1933). Una casa para Gavidia. *La Prensa*, 1.
- La Prensa. (28 de septiembre de 1933). El bello artículo de Gabriela Mistral sobre El Salvador. *La Prensa*, 5.
- Magallón, R. (2010). Las imágenes de prisión de Abu Ghraib: de la plaza pública al ágora audiovisual. En M. Olavarría, *Cuerpo(s): sexos, sentidos, semiosis* (41-48). La cruzja.
- Meertens, D. (1999). Desplazamiento forzado y género: trayectorias y estrategias de reconstrucción vital. En F. Cubides y C. Domínguez (eds.), *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales* (406-455). Observatorio Socio-Político y Cultural, Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia.
- Núñez Cetina, S. (2001). *Las mujeres y la delincuencia en Bogotá: 1950-1960*. Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.
- Núñez Cetina, S. (2008). Discursos y representaciones sobre las mujeres criminales en la prensa porfiriana: entre sensacionalismos y moralización. En L.

- Melgal, *Persistencia y cambio: acercamiento a la historia de las mujeres en México*. El Colegio de México.
- Patiño Millán, B. (1995). Las mujeres y el crimen en la época colonial. En M. Velásquez Toro y P. Rodríguez Jiménez, *Las mujeres en la historia de Colombia* (vol. III, 77-117). Norma.
- Revista Semana. (22 de febrero de 1954). Cárcel de mujeres. *Revista Semana*.
- Santillán Esqueda, M. (2017). *Las delincuentes: cifras y tendencias. Delincuencia femenina. Ciudad de México 1940-1954* (29-49). Instituto Mora e Instituto Nacional de Ciencias Penales.
- Urriola Pérez, I. (1999). Espacio, oficio y delitos femeninos: el sector popular de Santiago. 1900-1925. *Historia*, (32), 443-448.
- Walzer, A. (2013). El rostro en publicidad o el borramiento pornográfico del sujeto. En M. J. Zamora Calvo, *La mujer ante el espejo: estudios corporales*. Lecturas de Historia. Abad.

A 500 años del “descubrimiento”: Fragmentos de memoria maya a contrapelo

Carlos Rafael Castillo Taracena

Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas (IIHAA),
Escuela de Historia (E-H). Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), Guatemala
carlosrafael.castillotaracena@profesor.usac.edu.gt
<https://orcid.org/0009-0008-0190-792X>

“Solo aquel que sabe mirar su propio pasado como el monstruo de la compulsión y la necesidad será capaz de recuperarlo como algo valioso para sí mismo en el presente. Porque lo que se ha vivido es comparable a una bella estatua a la que se le han roto todas sus extremidades al transportarla, y de la que ahora solo queda el suntuoso torso, a partir del cual habrá que labrar la imagen de su futuro”.

Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*.

Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes

Introducción

El aforismo escrito por Walter Benjamin en 1923, el cual fuera inspirado en la arcaica estatua de Apolo del Museo de Nápoles, señala los olvidos en la historia, pero no solo como pérdidas irremediables, sino que también, de aquellos lugares, cuerpos y objetos que permiten reconstruir imágenes de pasado en el presente a partir de pedazos de tiempo de lo común humano. En este sentido, la cultura patrimonial además de ser una tradición de negación y olvidos, también es cultura iconoclasta que a la vez que destruye, restaura. Sus discursos acotados en eventos, personajes y cosas, el preterismo arqueológico que se despliega en prácticas

privatistas, y la violencia de un pasado mítico repetitivo, son elementos del anti común que le caracterizan. Pero, la restauración de Apolo no es tarea exclusiva de los patrimonialistas, al contrario, los pueblos saqueados de la historia se dan a la tarea de restituir en la memoria de lo vivido la historia de lo común. La imagen rota es signo de lo que recuerdan, es imagen dialéctica de recuerdos fragmentados de experiencia comunal, pero también de despojos múltiples que al chocar como dos trenes sin freno provocan un destello que alumbra en la memoria colectiva la tarea histórica por restituir lo común humano.

Indagar sobre aquello que ha sido arrancado para ser convertido en ornamento o engaño de masas (Horkheimer y Adorno, 2006) es tarea de la arqueología del futuro. La activación patrimonial de historias indígenas a contrapelo en lugares sagrados mayas es parte de este trabajo de exploración de pasado redimido en imágenes dialécticas del colonialismo. Este artículo es una contribución a las búsquedas del ser genérico en la memoria maya de los últimos tiempos.

Memoria maya a contrapelo

En las últimas décadas del siglo XX, en Guatemala, surgió un fenómeno sociocultural que puso en evidencia la existencia de formas alternativas de activación del patrimonio cultural. La recuperación arqueológica de la historia maya dio materialidad al fundamento étnico de la nación y generó medios para producir valor en el ámbito de las industrias culturales. A contrapelo, la activación patrimonial de imaginarios de luchas en sitios arqueológicos y centros ceremoniales indígenas en el campo de las aperturas democráticas y neoliberales puso en tensión interpretativa a la visión patrimonialista dominante. En este segundo proceso se incorpora a diferentes ciudades prehispánicas significados antagónicos al colonialismo epistémico, generando con ello usos alternativos de patrimonio que actualizarán lo importante y lo urgente en la memoria de estos objetos y lugares.

Un ejemplo de este proceso ha sido la resignificación de la antigua ciudad de los *vinak kaqchikel*, *Iximche'* (1430-1524), en el contexto de la guerra contrainsurgente (1960-1996), que activó en la tradición de los oprimidos kaqchikel un lugar de memoria (Nora, 2008) del pasado colonial y de las tareas pendientes en las luchas del pasado en el presente de los pueblos indígenas.

En la historia colonial se recuerda a *Iximche'* como el sitio fundacional de la dominación hispana en Guatemala, puesto que, el 25 de julio de 1524, el conquistador Pedro de Alvarado fundó simbólicamente la primera Ciudad de Santiago.¹ En los discursos de los promotores de la celebración del IV Centenario de la fundación de la Ciudad Santiago de Guatemala en 1924 se subrayó que el objetivo primordial del evento era conmemorar el nacimiento de la nación, la cual era el resultado de un proceso civilizatorio que respondía a dos raíces: la hispana y la indígena (Castillo Taracena, 2013). No obstante, cuatro siglos después, en el pensamiento preterista liberal la ciudad prehispánica (1430-1524) seguía siendo en el mito civilizatorio de lo guatemalteco el símbolo y la sede de la dominación hispana.

En la visión de los vencidos (León Portilla, 1959) *Iximche'* era símbolo de rebeldía. Según se narra en los *Anales de los Kaqchikel* (S. XVI) (Recinos, 1950), Kahi Imox, uno de los gobernantes en funciones al momento de la conquista, lideró a su pueblo en el abandono de la ciudad debido a la violencia que sufría el pueblo kaqchikel por la ambición de los españoles, para refugiarse en las montañas cercanas, desde donde lanzaron ataques en contra de los invasores por casi seis años. Siglos después, en los años oscuros del llamado conflicto armado interno, la antigua ciudad se convierte en lugar denuncia y de llamado a los pueblos indígenas de Guatemala a unirse a la lucha en contra del Estado oligárquico, militar y contrainsurgente. El texto

1 El rastro material de los conquistadores españoles y tlaxcaltecas por la sede kaqchikel tan solo lo atestiguan tres puntas de ballesta procedentes de las excavaciones arqueológicas realizadas por Georges Guillemin entre 1952 y 1878 (CIRMA, Archivo Histórico, GT-CIRMA-AH-016 1952-1978).

de la Declaración de Iximché de 1980², leído de manera clandestina en la antigua ciudad el 14 de febrero de 1980, contiene la historia de memorias dañadas por la conquista y la colonización. En esta, el *ajpu* o líder *kaqchikel* se rememora como el primer guerrillero guatemalteco.

La conversión simbólica de lugar de conquista a lugar de resistencia indígena, sería tan solo el inicio de una nueva época de activaciones de patrimonio a contracorriente del nacionalismo ladino. Así, lo refinado y espiritual de las luchas por las cosas materiales pone siempre en duda las victorias del vencedor, como lo expresara Walter Benjamin en su IV tesis sobre el concepto de historia (Benjamin, 2008, 38), la reivindicación de Iximché' como lugar de memoria de un pueblo en rebeldía, invertía los símbolos coloniales y liberales que crearon la imagen histórica de los vencidos y oprimidos.

A 500 años del “descubrimiento”

A lo interno del discurso democrático emergente en la época de la firma de los Acuerdos de Paz, en 1996, grupos y organizaciones mayas apelaron al principio de ciudadanía universal contenido en los tratados internacionales ratificados por Guatemala. Desde esta perspectiva, el reconocimiento oficial de la diversidad cultural en los territorios indígenas representaba uno de los derechos básicos que todo ciudadano debería disfrutar. Es decir, reconocer políticamente a los pueblos que conforman la sociedad guatemalteca abría perspectivas políticas como sujetos del derecho internacional.

2 La Declaración de Iximché, del 14 de febrero de 1980, pertenece al conjunto de demandas y acciones políticas desde el movimiento indígena, popular y revolucionario. Con esta postura buscaba combatir y eliminar todas las causas que mantenían en condiciones de desigualdad y pobreza al campesinado indígena y a los ladinos pobres de Guatemala. Esta declaratoria ha sido analizada de manera precisa por otros investigadores en torno al impacto que tuvo ésta en el surgimiento del movimiento indígena moderno en Guatemala, entre estos autores podemos mencionar a MacLeod, 2011 y C. Castillo Taracena, 2013.

Con este principio, en la agenda política internacional de los acuerdos, las organizaciones mayas encuentran, nuevamente, en la defensa de la cultura, una estrategia política eficaz para reconstituir al sujeto maya frente al Estado y frente a los sectores dominantes. El margen de acción política delimitado por la lógica neoliberal de este multiculturalismo de Estado y el alto al fuego político de los Acuerdos de Paz sirve de escenario para la lucha por la reivindicación y reconocimiento de su cultura. Es a partir de la oficialización de un régimen de derechos culturales de los pueblos indígenas en el territorio guatemalteco, que la posesión y uso de los lugares sagrados se convierte en medios para concretar el ejercicio pleno de tales derechos.

Por su parte, los grupos de poder nacionales, respondiendo a las dinámicas globales, adoptaron un modelo de regularización multicultural (Sieder, 2008, 76) *ad hoc* al *statu quo* del posmodernismo consumista de bienes culturales. Este *mutatis mutandis* multicultural de políticas de un "capitalismo sin fricciones" (Zizek, 2009, 13), permitieron dar forma al Estado democrático neoliberal y a reconfigurar el poder hegemónico. Por esto, en el contexto global de la Celebración de los 500 Años del Descubrimiento de América, impulsado por la UNESCO a través del Programa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos (*Noticias de Guatemala*, junio de 1994), y su respuesta antagónica la Campaña Continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, así como la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, promovida por la ONU, fueron escenarios de la historia que activaron lugares sagrados como patrimonios culturales de los pueblos indígenas.

Según un artículo publicado por el Foro y Concurso Internacional Independiente. Emancipación e Identidad de América Latina³ del 01 de

3 Dicho foro se enmarca en una serie de eventos y publicaciones organizados para conmemorar de manera crítica el arribo de los europeos a América en 1492. En dicho foro se aborda la historia de dominación y dependencia de América Latina, así como la lucha por la emancipación e identidad de los pueblos americanos en el contexto de la Campaña Continental de los 500 años de Resistencia Indígena,

septiembre de 1990, de Peter Montgomery publicado por primera vez en la *Common Cause Magazine* de Washington D. C. un año anterior, antes que la UNESCO retomara estas ceremonias culturalistas en sus agendas globales fue el Congreso de Estados Unidos el que acordó la orientación política y los objetivos comerciales de la celebración creando en 1984 el Comité de Jubileo del V Centenario de Cristóbal Colón (Montgomery 1990, pp. 23-25). Según el autor, dicho comité se encargaría de “plantear, impulsar, coordinar y conducir la conmemoración de los viajes de descubrimiento de Cristóbal Colón”; personaje que la revista oficial del comité *Five Hundred Magazine* exaltaría como el primer gran empresario de la globalización comercial de América Latina (pp. 23-25). Como parte de la visión global del V Centenario en España, Italia y América Latina se formaron un total de 36 comités para recaudar el dinero que financiaría la celebración no alternativa de la historia (pp. 23-25). Según se señaló en la revista *Ad Week*⁴, esto representaba una oportunidad de mercadotecnia y mercadeo del tamaño de los Juegos Olímpicos para las corporaciones estadounidenses, como parte de la intensa disputa de mercadotecnia librada actualmente sobre los consumidores hispanoparlantes (pp. 23-25).

En otro artículo del foro titulado “La Casa Común Iberoamericana”, a razón de una publicación del diario español *El Independiente* del 01 de agosto de 1989 (Foro y Concurso Internacional Independiente. Emancipación e Identidad de América Latina 1492-1992, 1990, pp. 34-35), en Guatemala en el año de 1989 se dieron cita las comisiones pro jubileo de Iberoamérica, España y Portugal para preparar el V Centenario, haciéndolo parte del proyecto La Casa Común de Iberoamérica de la Comunidad Iberoamericana de Naciones. Según *El Independiente*, desde España se destinó una línea de crédito de 500 millones de dólares del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y de 500 millones de dólares más del

Negra y Popular (Biblioteca Parlamento Latinoamericano) y Centro de Estudios Históricos y Sociales (CEHYSO). <https://bit.ly/3zwTpYO>

4 Revista dedicada a la industria periodística, fundada en 1978 por el experiodista Jack Thomas. <https://nyti.ms/4eWnGPV>

sector privado, para llevar a cabo este megaproyecto de mercadotecnia, este dinero gozaría de ventajas fiscales para programas de cooperación e investigación. Agrega el medio periodístico que, a través del programa *Eureka* se desarrollaron 12 proyectos de investigación y se ofreció un negocio de condonaciones de deuda externa de España a países de América Latina a manera de bonos de inversión interna de capital extranjero para activación de las economías nacionales. Se estima que el monto total de la inversión entre los años 1990 y 1993 ascendería a \$10 millardos (Foro y Concurso Internacional Independiente. Emancipación e Identidad de América Latina 1492-1992, 1990, 34-35).

Según el medio español (pp. 34-35), como parte del repertorio de actividades de la conmemoración globalizante, el magnate editorial Malcolm Forbes junto al rey de español realizaron una gira por España llamada Gira de la Amistad, ambos montados en motocicleta y también en un globo aerostático con la forma de una de las naves de Cristóbal Colón, la Santa María, recorrieron aquel país europeo promoviendo la idea de la casa común iberoamericana. Sin embargo, según los críticos del llamado Encuentro de Dos Mundos no fue Forbes quién realizara por primera vez el lanzamiento del V Centenario como una estrategia de mercadotecnia, sino que Coca-Cola Company. Es así que con el nombre *Descubrimiento 1492, Legado y Futuro* los publicistas que dicha empresa norteamericana lanzaría una campaña dirigida a los estadounidenses hispanoparlantes para fomentar el reconocimiento de una historia compartida entre España y América, la cual según sus señalaban, estaba marcada por cinco siglos de contribuciones hispanas a Estados Unidos (Montgomery, 1990, p. 24).

Sin embargo, esta no sería la única empresa interesada en aprovechar las oportunidades comerciales que daba los 500 años...; la empresa Texaco y el grupo Thyssen aportaron a la Comisión Nacional del V Centenario de España más de \$5 millones para la construcción de réplicas de las naves de Colón, las cuales sería utilizadas para repetir la ruta de navegación del llamado descubrimiento (Díaz, 1990). De acuerdo a esta orientación los académicos de la conmemoración a contrapelo señalan a

los 500 años como una oportunidad para enfocar la atención del público en la geografía, la historia y la interdependencia internacional (Montgomery, 1990, p. 25).

Por su parte, con el Programa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, se planificó la celebración y se implantó la interpretación de una historia de 500 años sin fricciones y universal, siendo 1492 el año en que se descubrió América a Europa Central y que desde entonces América Latina y la península ibérica compartían una historia e identidad común (Fazio, 1989, p. 1). La coordinadora del programa, Gloria López Morales, designada por el director general de la UNESCO de ese entonces, Federico Mayor Zaragoza, las premisas básicas del evento serían cómo ya se señaló, la idea de la universalización, por un lado, de la historia entre ambos subcontinentes y por el otro, la universalización de posiciones o puntos de vista en función de construir un mundo de todos (p. 1). Es decir, la idea de la superación de las diferencias a partir del reconocimiento de la diversidad multiculturalista del mercado en el marco de una historia e identidad compartidas entre Europa y América Latina. Pero, sobre todo, en el marco de un proyecto de mundialización que necesitaba implantar territorios e identidades desideologizadas para proyectos extractivistas.

Según la nota especial antes citada, las conmemoraciones impulsadas desde Europa por el Programa del V Centenario se organizaron en dos formas: *Encuentros en cadena*, que tuvieron como fin promover la idea de la universalización de la cultura, a partir del mensaje que el descubridor Colón implicó con su llegada a América; un proceso de hibridaciones de creencias y costumbres a escala mundial, a lo que no se podía renunciar históricamente; y *Amerindia 92*, que tuvo como objetivo abrir un espacio de expresión para los pueblos indígenas del continente americano para que reflexionen sobre el Encuentro, siempre y cuando fuera al margen de la confrontación entre hispanistas e indigenistas, y que la rememoración del pasado se hiciera en función del desarrollo (Fazio, 1989, p. 2).

Así, en 1990, en España, se creó la Sociedad Estatal V Centenario, desde donde se lanzó una convocatoria dirigida a empresarios españoles

para invertir en el proyecto de mejoramiento de la imagen de España en el mundo y medio para facilitar la expansión del mercado español, a la vez que se establecían beneficios fiscales para las empresas asociadas (Sociedad Estatal V Centenario, 1990, pp. 36-37).

Se sabe que España y Estados Unidos no fueron las únicas naciones interesadas en sacarle provecho a la celebración; Japón se hizo presente a través del banquero, erudito y exembajador del país asiático en España, Eikichi Hayashiya (Foro y Concurso Internacional Independiente. Emancipación e Identidad de América Latina 1492-1992, 1990, p. 34). Este personaje justificó la cooperación de la nación asiática en los preparativos del V Centenario haciendo mención que el interés original de Colón era encontrar una ruta hacia Cipango y Catay, es decir hacia Japón y China, intención que lo llevó al descubrimiento de América. De esta cuenta, la Comisión Nipona para el V Centenario se originó para ser el trampolín de la cooperación japonesa en América Latina (1999). En 2007, en Guatemala a este banquero japonés le fue entregada por el entonces presidente de Guatemala Óscar Berger (2004-2008), la Orden Nacional de Patrimonio Cultural, por su traducción al idioma japonés del libro sagrado del pueblo *k'iche'* el *Pop Wuj* en sus diferentes ediciones (*El Periódico*, 19 de octubre de 2007).

Sin duda, los ideólogos de este megaproyecto seleccionaron el año 1992 como la fecha emblema para la cruzada neoliberal en América Latina. En Guatemala, el 12 de octubre, antes del V Centenario, se festejaba oficialmente el Día de la Raza. En la mitología del nacionalismo liberal guatemalteco 1492 rememora el evento que daba origen al nuevo hombre americano. En 1892 se realizó una celebración promovida desde el Estado, con el objetivo de fomentar la historia patria, en parte por la difusión del sentimiento hispano plasmado en la promulgación del Real Decreto en España, que declaraba al IV Centenario como Fiesta Nacional, pero también como parte de las tradiciones criollas de la época colonial que veían a España como el lugar de origen de su identidad.

La patria criolla era un patrimonio material y simbólico que hablaba de una España progenitora de naciones. Los portadores de este patrimonio en América se declaraban sus descendientes legítimos. De esta cuenta, el navegante genovés rememorado como el “primer gran empresario”, no fue una simple invención de la mercadotecnia, sino más bien parte de un verdadero megaproyecto, que confirmaba la empatía de la historia colonial con el nuevo modelo de acumulación capitalista proyectado para el subcontinente. Al igual que Colón, quien fuera el primer conquistador europeo en implantar el repartimiento y la encomienda en América, que pasaron de su forma primitiva a ser empresas posteriores de conquista (Martínez Peláez, 1976), sus herederos serían aquellos empresarios que invirtieran en la nueva conquista y colonización de los mercados latinoamericanos.

Tal como sospechaban los promotores de la celebración, paralelo a esta, se configuró un discurso a contrapelo de la historia, posicionado por los movimientos indianistas y populares de algunos países latinoamericanos que se oponían a la celebración, dado que consideraban que lo que sucedió en 1492 fue una invasión y no un encuentro. Con el nombre Campaña Continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular se desarrolló un congreso permanente de discusión y debate sobre el significado de los 500 años y sobre el futuro de los pueblos indígenas frente al capitalismo neoliberal.

En 1988, como parte de las conclusiones del I Encuentro Maya sobre el V Centenario de la Invasión Castellana a Mesoamérica, celebrado en la Ciudad de Guatemala, se establecieron las posturas de rechazo a la celebración, de reafirmación y promoción de la identidad del pueblo maya, de la reconquista de los derechos nacionales del pueblo maya. Fundamentalmente, se implementó un proyecto de sociedad donde todas las nacionalidades del pueblo maya gozaran del derecho a la autonomía territorial, la cultural y el autogobierno (I Encuentro Maya sobre el V Centenario de la Invasión Castellana a Mesoamérica, 1988). Mientras tanto, la estrategia transversal a seguir, según las conclusiones del primer encuentro, fue la coordinación de organizaciones que tuvieran como factor común una

postura anticolonialista frente al V Centenario (1988). Finalmente, las peticiones ante esa realidad histórica de colonialismo fueron: la devolución de lo arrebatado, la reparación de daños materiales y espirituales, la indemnización de la población indígena, y que no se involucre a ningún indígena en la celebración (1988).

Sumado a lo anterior, la delegación indígena de Guatemala ante la VI Sesión de trabajo de las Naciones Unidas sobre población indígena, que la integran miembros del Movimiento Cooperativista Guatemalteco (MCG), el Comité Campesino del Altiplano (CCDA) y el Comité de Unidad Campesina (CUC), demandó al Estado de Guatemala el respeto y reconocimiento de las formas organizativas y de vida de las comunidades indígenas en Guatemala y América; también el respeto y reconocimiento a su conciencia, su cultura y sus costumbres; a su historia de luchas, rebeldía y resistencia, así como también a sus creencias y el derecho al ejercicio espiritual en el respeto a sus lugares sagrados (Ixmata *et al.*, 1989).

Todo esto en el marco de las denuncias en contra del ambiente de violencia y control social que el Ejército de Guatemala implantó en los territorios indígenas a finales de la década de los 80: desde las masacres, la destrucción de milpas y casas, las nuevas concentraciones en las llamadas Aldeas Modelo, las patrullas de autodefensa civil, la población desplazada y refugiada en México, hasta las Comunidades de Población en Resistencia que se internaron en la selva para salvar su vida (1989).

En el I Encuentro Continental de los 500 años, celebrado en Bogotá, Colombia, del 7 al 12 de octubre de 1989, se hizo el lanzamiento formal de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular. Las organizaciones indígenas y campesinas que convocaron fueron ONIC, ANUAC y FENSUAGRO de Colombia; la CSTCB de Bolivia, la CCP y CNA de Perú; la FENOC-I, ECUARUNARI y CONAIE del Ecuador, y el MTS de Brasil (Secretaría Operativa, 1991). El objetivo central de la campaña manifestó ser una alternativa de denuncia y propuesta en contra de la celebración del V Centenario, pero, esencialmente, una movilización

en contra del proyecto económico político que se escondía detrás de los discursos multiculturalistas (1991).

La postura política que orientó la campaña continental a contrapelo fue luchar por los valores materiales que incluyen la tierra y el medio natural, así como por los valores culturales en la defensa de la identidad y los lugares sagrados. Entre otras acciones se plantearon luchar en contra la deuda extrema de los países latinoamericanos; por mejores salarios y prestaciones laborales, por el respeto a la vigencia de los derechos humanos y, en general, por establecer un movimiento continental anticolonial y antiimperialista (1991).

La Campaña Continental de los 500 Años de resistencia se desarrolló adoptando una estructura de cinco regiones. México coordinó la región norte; Cuba, el Caribe; Nicaragua y Guatemala la región central; Perú y Ecuador la región andina, y Brasil la región del Cono Sur (1991). Con dos miembros de cada región se conformó la Coordinadora Continental. Esta sostuvo, entre 1990 y agosto de 1991, cinco reuniones en los países coordinadores para preparar las discusiones del II Encuentro Continental, a celebrarse en Guatemala meses después.

La Campaña Continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular no se puede entender sin las resonancias del pasado en el V Centenario. En esta encrucijada se encontró el Colón mítico con el Colón histórico. Esta batalla por el pasado y su significado en el presente se activó a la luz de los proyectos de libre mercado, pero también a contraluz de una disputa histórica por los bienes comunes, librada a lo largo de cinco siglos de colonización. Por un lado, afirmar al Colón descubridor significaba subirse al tren del progreso, inscrito en el debate conceptual del mito civilizatorio que pregona el conquistador. Por el otro, negarlo significó mostrar el legado de sangre y lodo dejado en América Latina en el despertar del espíritu anticolonial contra la conmemoración del V Centenario como proyecto económico transnacional.

En este flujo antagónico navegaba la imagen de Colón, quien fuera para unos el héroe civilizador (incluyendo los franciscanos del siglo XVI), mientras que, para otros, el infame expoliador y explotador originario. En esta batalla de significados sobre “descubrimiento” en Guatemala, la postura que negó a Colón, héroe o santo, protegido por la Iglesia, se fraguó en un contexto de aperturas democráticas nacionales e internacionales. En 1990 Roberto García (1990) publicó un artículo que contiene algunas ideas sobre esa postura anticolonial, derivada de una relectura de la historia colonial y de la historia de las ideas que le es parte. La construcción de la categoría “indio”, menciona el autor, viene derivada de una falacia geográfica de Colón, pero al mismo tiempo es la que porta toda la carga peyorativa hacia los habitantes originarios de América.

El autor dice que el “descubrimiento” es un dispositivo ideológico que permite a Europa expandir el mercantilismo capitalista a América Latina. El autor sostiene que el “indio” y el “negro” son conceptos y conceptualizaciones producto de un violento mestizaje, mujeres violadas, imposición cultural, orden social impuesto; es decir, un síndrome de dominación. Para el autor, el año 1992 representaba una oportunidad histórica para que las organizaciones indígenas del continente reflexionen sobre esa condición de existir en el mundo colonial, entre otras cosas como la repatriación del patrimonio cultural expropiado⁵.

Años atrás, en el proyecto de Declaratoria de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, se establecía que estos tienen el derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbre culturales, así como a manifestar, practicar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas (Daes, *Discriminación contra las Poblaciones Indígenas*, 1988). Los Estados firmantes de la futura declaratoria se comprometían a tomar medidas para asegurar que se mantuvieran,

5 Fernando Matamoros Ponce (2015, pp. 69-105) hace un análisis socioantropológico e histórico de los procesos discursivos capitalistas que construyeron el mito de Cristóbal Colón, pero también de la legitimidad del capital sobre las tierras descubiertas para civilizar.

se respetaran y se protegieran lugares sagrados, sitios arqueológicos e históricos, así como otras manifestaciones materiales e inmateriales de la cultura, y que se restituyeran los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de los que habían sido privados sin su consentimiento.

A los primeros encuentros de resistencia le siguieron el II Encuentro Continental 500 años, en Quetzaltenango, Guatemala, en 1991; la I Cumbre Mundial de Pueblos Indígenas, denominada Cumbre *B'okob'*, en Chimaltenango, Guatemala, en mayo de 1993; y, finalmente, la II Cumbre de Pueblos Indígenas, llamada Cumbre Oaxtepec, en Morelos, México, en octubre de ese mismo año. Estos encuentros entre organizaciones indígenas de América Latina permitieron definir el horizonte político que seguirá el movimiento maya durante los diálogos de paz y, en específico, las discusiones sobre el tema de identidad y derechos de los pueblos indígenas.

Así, en la I Cumbre Mundial llamada la Cumbre de *B'okob'*, convocada por la Premio Nobel y entonces embajadora de Buena Voluntad, Rigoberta Menchú, realizada del 24 al 28 de mayo de 1993, en Chimaltenango, Guatemala, se desarrolló un discurso de reclamo de derechos indígenas con la memoria de su marginación histórica. No obstante, del ambiente antidemocrático impuesto por el autogolpe de Estado del presidente de Guatemala de ese entonces, Serrano Elías⁶, la I Cumbre Mundial continuó. Su resolución, plasmada en la Declaración de *B'okob'*, fue la de celebrar una década de pueblos indígenas entre los años de 1994 y 2003, además de reafirmar los derechos políticos, económicos y culturales y de derecho internacional de los pueblos indígenas (Álvarez, 1993, p. 22). Esta cumbre cerró con una ceremonia maya en la ciudad prehispánica de

6 Según Bastos y Camus (2003, 115-116) el autogolpe de Estado de Serrano Elías del 25 de mayo de 1993 significó una ruptura política que apertura el surgimiento de nuevas organizaciones mediante el reacomodo de las existentes. Destacamos la Coordinación de Pueblos Maya de Guatemala (COPMAGUA) que, de cara al modelo de país que se aspiraba con los Acuerdos de Paz, tendría como finalidad elaborar y defender una postura conjunta sobre el tema de identidad y derechos de los pueblos indígenas.

Iximche', dónde se invocó ritualmente, frente al fuego sagrado, con sus cuatro puntos cardinales, la fortaleza para el trabajo por venir. Nuevamente, como lo fue para Declaración de Iximché de 1980, el sitio arqueológico se configuraba como el centro ceremonial y lugar sagrado de los recuerdos en la memoria de estos pueblos. Ahora ya no sería solamente una ciudad emblema de lucha y resistencia de los pueblos indígenas en Guatemala contra el patrimonialismo del mercado, sino también una ciudad símbolo de unidad continental de una historia a contrapelo.

En el II Encuentro Mundial de los 500 años de resistencia, llamado Cumbre de Oaxtepec, convocado por Rigoberta Menchú y celebrado cinco meses después, del 4 al 8 de octubre de 1993, en Oaxtepec, Morelos, México, se redactó la Declaración de Oaxtepec. En términos generales, en dicho documento se denunció la continuación del desalojo de tierras, la falta de reconocimiento y aplicación formal del derecho indígena, el incremento de la degradación ambiental por el uso desmedido e irracional de los bienes naturales, la violencia y persecución que viven los dirigentes indígenas, al tiempo que se incrementó la violencia en contra de mujeres y niños con el conflicto armado en Guatemala (Secretaría Operativa, 1993). A esto, se sumó la denuncia de la implementación a nivel continental de políticas de ajuste estructural por George Bush con su Iniciativa para las Américas, para el pago de deuda externa (1993).

En esta declaración nuevamente se insistió en que las confluencias de las historias a contrapelo de la celebración del V Centenario generarán tanto conciencia sobre las luchas de los pueblos indígenas en el contexto actual como estrategias históricas que a nivel internacional debían implementarse para oficializar los derechos de los pueblos indígenas (1993). De esta cuenta, se señaló sobre la necesidad de oficializar un Decenio de las Naciones Unidas para los Derechos de los Pueblos Indígenas. Así, en la II Cumbre, la Premio Nobel maya enfatizó sobre la necesidad de luchar por el derecho a la autodeterminación para hacer efectivo el goce de todos los derechos humanos, entre estos, y fundamentalmente, el derecho a decidir y disponer de sus tierras y territorios, incluyendo las dimensiones espiri-

tuales, sagradas de la vida y la naturaleza. Estos discursos implicaron la exigencia a gobiernos como a organismos internacionales a reconocer y ratificar el delito de ecocidio, como una vinculación entre las lógicas de la acumulación capitalista al etnocidio indígena (Rojas, Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas. Continúan genocidio y etnocidio contra los indios: Menchú Tum, 1993, p. 7). En este sentido, Rigoberta Menchú denunció la destrucción del patrimonio espiritual en centros ceremoniales y lugares sagrados en nombre del desarrollo y el progreso capitalista: “nuestra cultura, lenguas, religiones, ceremonias, valores, contribuciones y creatividad son pisoteados” (Diéguez, 1993)⁷.

Según Bastos y Camus (1995, p. 16), la Coordinadora maya *Majawil Q'ij*, creada en 1990 formó parte del conjunto de organizaciones mayas denominadas “populares indígenas”, que basaban su accionar político en la lucha contra la explotación económica. Además de elaborar un discurso de demandas étnicas, que según señalan los autores eran de segunda importancia hasta su participación en la Campaña Continental de los 500, veremos que el conjunto de demandas tenía que ver con las condiciones de empobrecimiento, tanto material como cultural ocasionado por el despojo centenario. *Majawil Q'ij*, junto a las agrupaciones *Wajxaq'ib B'aatz*, *Movam*, *Comadi*, *Hermanidad de Presbiterios Mayas* y las organizaciones aglutinadas en el Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COMG) participaron en la mesa maya de discusión y elaboración

7 Una de las resoluciones de la II Cumbre Mundial establece que Rigoberta Menchú presenta, al pleno del 48° período de la Asamblea General de la ONU las decisiones y recomendaciones concertadas en la cumbre (Secretaría Operativa, 1993). La primera resolución consistió en un llamamiento a la ONU para declarar el Decenio de los Pueblos Indígenas y el nombramiento de Rigoberta Menchú como su embajadora, asegurándole recursos y mecanismos para el seguimiento de un plan de acción. La segunda resolución tenía que ver con la responsabilidad de los pueblos indígenas para actuar como defensores de la Tierra y mejorar su participación política en los organismos internacionales. La tercera corresponde a que dicho proyecto sea proclamado en la Asamblea General de la ONU. La cuarta se refiere a impulsar y llevar a cabo el Decenio Internacional de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Secretaría Operativa, 1993).

del documento que daría vida el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) (Morales, 1994, pp. 12-13, 29).

En este documento, finalmente, los lugares sagrados, como tensiones y conflictos en el mercado de la cultura, alcanzaron el mayor grado de legitimidad. El reconocimiento de estas luchas por parte del Estado los perfiló para convertirse en potenciales instrumentos de demandas indígenas por derechos históricos inscritos en el patrimonio cultural del pueblo maya. En este contexto del lenguaje transformado en posibilidad de la palabra, el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, firmado en México D. F. el 31 de marzo de 1995, representaba la palabra, el consejo y el planteamiento temporal de constelaciones indígenas. No obstante, de las distancias de enfoque y accionar político de las organizaciones involucradas en el proceso que le dio vida, este acuerdo permitió el intercambio de ideas y pensamientos comunes, o en acuerdo mutuo, sobre las lecturas de la historia en el presente del pasado de los pueblos maya, garífuna y xinka. Así, podemos destacar que las palabras de la propuesta de COPMAGUA, titulada “Qasaqalaj Tziiij, Qakemoon Tziiij, Qapach’uum Tziiij: Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada” (Bastos y Camus, 1995, p. 64) contiene orígenes de entrecruzamientos culturales de la vida comunitaria.

Pero, en el acuerdo, el concepto “pueblos indígenas” careció del sentido crítico que tenía en la propuesta de COPMAGUA y las anteriores (Mesa maya y declaratorias). En el acuerdo se quita las nociones de autonomía y territorio para ser sustituidas o subsumidas en el concepto de nación, permitiendo plantear la unidad nacional e indivisibilidad territorial con distinción y reconocimiento sociocultural entre pueblos. Sin embargo, a la vez se reconoce la situación de discriminación, explotación y sometimiento históricos que, por su condición de indígenas, los sigue afectando en sus derechos políticos, económicos, sociales y culturales.

De la Majawil Q’ij surge la Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala (Morales Sic, 2007, p. 92). Esta última en 2006 entabló una demanda legal contra una empresa inmobiliaria

de primera línea por la destrucción del sitio arqueológico el Rosario Naranjo o lugar sagrado Tulam Tzu, en pleno corazón de la Ciudad de Guatemala (Castillo Taracena, 2006). De la Conferencia de Ministros surge la Comisión de Lugares Sagrados de Guatemala, Oxlajuj Ajpop, la cual se encargaría de las prácticas espirituales indígenas mayas dentro de la organización, hasta su desvinculación provocada, supuestamente, por los nexos que Majawil Q'ij sostenía con organizaciones revolucionarias (Morales Sic, 2007, p. 92).

Por su parte el Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COMG), en 1990, planteó como eje básico de su accionar político la lucha contra la dominación colonial (Bastos y Camus, 1995, pp. 32-36). Esta organización perteneció al grupo de instituciones mayanistas que buscaban desarrollar temas de tipo étnico-cultural y no la confrontación política. Se formó de experiencias organizativas nuevas donde participaban profesionales mayas no vinculados a los tradicionales grupos políticos y culturales⁸. No obstante de las distancias con respecto a su accionar político, las demandas del COMG, recogidas en el documento Derechos Específicos del Pueblo Maya, estaban orientadas a eliminar la dominación colonial mediante la autonomía territorial y la paridad étnica en los organismos del Estado (pp. 32-36).

De esta experiencia organizacional surgió la Delegación Pro-Ratificación del Convenio 169 que, junto al Movimiento Nacional de Resistencia, exigen al Congreso de la República responder a la deuda histórica con el pueblo maya mediante la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en junio 1997 (Bastos y Camus, 1995, pp. 40-42). El Convenio 169 es hoy un instrumento jurídico reconocido

8 Entre las instituciones académicas de fomento a la cultura y de investigación sociocultural de mayor proyección dentro de la COMG estuvieron: Asociación de Escritores Mayences de Guatemala (AEMG), Centro de Estudios de la Cultura Maya (CECMA), Centro de Investigaciones y Documentación Maya (CEDIM), Centro Educativo y Cultural Maya Cholsamaj, Academia de Lenguas Mayas (ALMG) (Bastos y Camus, 1995, p. 30).

en la legislación guatemalteca que permite a los pueblos y comunidades indígenas defender la vida en el territorio.

Vemos, pues, que la dialéctica que Cristóbal Colón impuso durante la colonización seguía presente en los Acuerdos de Paz. En el AIDPI siguió latiendo la tensión interpretativa del significado de los 500 años. La omisión de elementos fundamentales de las anteriores propuestas (despojo-autonomía-territorio) mostraban los límites de la democracia multicultural permitida. No obstante, el reconocimiento de derechos políticos, culturales, económicos y espirituales abrió un horizonte político para la restitución de bienes comunes históricos, en lo material, lo político y lo cultural.

Conclusiones

Las luchas por la redención de la espiritualidad maya y la teología negativa seguían jugando un papel central en el ajedrez de la política. Para mantener abierto este camino, una cultura, una filosofía, un pensamiento y una acción comunes se transformaron en un legado de formas de hacer de estéticas indígenas y su mimesis con el medio natural. Los recuerdos que brotaban en la memoria colectiva de la organización comunitaria, fundamentada en la solidaridad y el respeto a sus semejantes, devinieron elementos fundamentales reconocidos en el acuerdo. Todo esto, como legado de constelaciones espirituales que subsisten en el ser genérico: la “capacidad de resistencia secular a la asimilación” de su cultura (AIDPI).

Si en el acuerdo se reconoce que el pueblo maya es descendiente directo de los mayas prehispánicos⁹. De manera nominal, el negacionismo histórico sobre la civilización maya y sus herederos (Taracena Arriola, 2006, pp. 43-55) fue señalado como un falso histórico. Aunque en la práctica se seguía reproduciendo la idea de que los mayas clásicos desaparecieron, dejando atrás sociedades venidas a menos, en la realidad estas conceptualizaciones contenían prácticas racistas y de exclusión social.

9 A excepción de los xinkas y garífunas.

No obstante, el cierre que representaron los cambios de enfoques sobre la autonomía y el territorio, la mirada maya y su espiritualidad, impresa en el Acuerdo, abrió un camino dialéctico de acción política en el campo de las luchas por la cultura patrimonial. Ya que en este acuerdo se reconoce la cultura maya como el sustento originario de la cultura guatemalteca, los términos a contrapelo de las resistencias indígenas se convirtieron, a la vez, en patrimonio vivo del pueblo maya y patrimonio cultural del Estado nación guatemalteco. Es decir, las tensiones de lo sagrado, en términos institucionales y de los orígenes de la sociedad, se transformaron en posibilidades comunes de la humanidad, la autonomía y la independencia contra la racionalidad de explotación y despojo de los bienes culturales.

El reconocimiento de los derechos culturales permitió posicionar a la tradición maya como patrimonio nacional, que el Estado de Guatemala debe conservar y administrar con la participación de los pueblos indígenas. El respeto a los *ajq'ijab'*, a las ceremonias mayas y a los lugares sagrados, reconociendo su valor histórico y promoción actual, se convirtió en formas legítimas de reconocimiento y participación en espacios políticos cerrados por la violencia administrativa de la privatización.

El reconocimiento que se daba en el Acuerdo a la existencia de lugares sagrados en áreas protegidas y propiedad privada pondría en tensión interpretativa los tres tipos de propiedad en conflicto. Tanto en lo interno de la Comisión de Lugares Sagrados de Guatemala (COLUSAG) como en los debates generados entre sectores empresariales, instancias gubernamentales y diferentes asociaciones de *ajq'ijab'*, dentro del Congreso de la República, en 2010, a razón de la iniciativa de ley n.º 3835: Ley de Lugares Sagrados de los Pueblos Indígenas.

Esta última iniciativa de ley sigue sin aprobarse en el Congreso de la República hasta hoy. Mientras tanto, otra propuesta llamada Ley para el Rescate del Patrimonio Prehispánico avanza sin mayores tropiezos hacia su legalización, amenazando negativamente los bienes culturales de los pueblos indígenas y el patrimonio cultural nacional.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, M. T. (23 de junio de 1993). La Cumbre de B'okob'. *Noticias Guatemala*, 21-23.
- Bastos, S. y Camus, M. (1995). *Abriendo Caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de derechos indígenas*. FLACSO Guatemala.
- Bastos, S. y Camus, M. (2003). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. FLACSO y Cholsajaj.
- Bastos, S. y Camus, M. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. La balsa de la Medusa.
- Castillo Taracena, C. R. (2006). Arqueología y sociedad: Reflexiones en busca de una reivindicación histórica. *Estudios*, 15-27.
- Castillo Taracena, C. R. (2013). *Iximche'. Un lugar de memorias en Guatemala. La construcción arqueológica de la identidad*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Guatemala.
- Daes, E. I. (1988). *Discriminación contra las poblaciones indígenas*. Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos y Subcomisión de Prevención y Protección de Minorías.
- Díaz, C. (26 de julio de 1990). La nao y las dos carabelas del V Centenario zarparán el 3 de agosto en un viaje de prueba. *El País*.
- Diéguez, M. y Menchú, R. (5 de octubre de 1993). La ONU debe establecer la Década Internacional de los Indígenas. *El Día*.
- Fazio, C. (1989). La Unesco y el Encuentro de Dos Mundos. *Especial de ALASEI, Agencia Latinoamericana de Servicios Especiales de Información*, 1-2.
- Foro y Concurso Internacional Independiente. (01 de septiembre de 1990). Emancipación e identidad de América Latina 1492-1992. *La Casa Común Iberoamericana*. Infostelle, 34-35.
- García, R. (1990). ¿Qué es el indio? Foro y Concurso Internacional Independiente. Emancipación e Identidad en América Latina. 1492-1992, Infostelle, Archivo Histórico, CIRMA. GT-CIRMA-AH-019.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Trotta.
- Ixmata, G., Cali, F., Menchú, R. y Pu, R. (1989). 500 años de opresión y discriminación. *ALAI*, 111.
- León Portilla, M. (1959). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. UNAM.

- MacLeod, M. (2011). ¡Que todos se levanten! Rebelión indígena y la declaración de Iximché. En M. E. Vela Castañeda, *Guatemala, la infinita historia de las resistencias* (439-480). Magna Terra.
- Martínez Peláez, S. (1976). *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Editorial Universitaria Centroamericana, EDUCA.
- Matamoros Ponce, F. (2015). *El pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y guerra de los dioses en México*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego (ICSyH), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).
- Montgomery, P. (1999). Sagrado Colón, primer empresario. Foro y concurso internacional. Emancipación e identidad en América Latina. 1492-1992. Cirma, Archivo Histórico. Infostelle. 23-25.
- Morales, J. J. (Junio de 1994). Una cosecha importante en el consenso de los mayas. *Noticias Guatemala*.
- Morales Sic, J. R. (2007). *Religión y política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*. FLACSO.
- Nora, P. (2008). *Les lieux de mémoire*. Trilce.
- Recinos, A. (1950). *Memorial de Sololá, Anales de los Kqchikeles*. Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, R. (7 de octubre de 1993). Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas. Continúan genocidio y etnocidio contra los indios: Menchú Tum. *La Jornada*.
- Sieder, R. (2008). Entre la multiculturalización y las reivindicaciones identitarias: construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena en Guatemala. En S. Bastos (comp.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (69-96). FLACSO y OXFAM.
- Sociedad Estatal V Centenario. (4 de junio de 1990). Señor empresario: ¿Conoce usted un proyecto que solo se da una vez cada 500 años? *El País*, 36-37.
- Taracena Arriola, A. (2006). La civilización maya y sus herederos: un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca. *Estudios de Cultura Maya*, 43-55.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Los colectivos artísticos y su voz a partir de los acuerdos de paz en Guatemala

Magda Angélica García von Hoegen
Universidad Rafael Landívar, Guatemala
magarciav@url.edu.gt
<https://orcid.org/0000-0002-7211-1434>

Introducción

Este trabajo sintetiza un proceso de investigación iniciado en 2020, que continúa en la actualidad en el departamento de Ciencias Humanísticas, del ICESH, de la Universidad Rafael Landívar. Es una indagación sobre la producción cultural simbólica y el rol de los colectivos artístico-culturales urbanos en Guatemala a partir de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996. En marzo de 2020, cuando el país se vio obligado a acatar estrictas normas de bioseguridad debido a la covid-19, se cerraron las fuentes de trabajo de numerosos sectores. Uno de los más afectados fue el del arte y la cultura, pues los lugares públicos fueron clausurados e históricamente este ámbito es uno de los más olvidados del Estado y la sociedad en general. Esto motivó el inicio de la investigación con un estado de la cuestión en temas de legislación y política pública cultural, que pudiera apoyar a quienes se dedican a estas áreas, que enfrentaban, y lo hacen todavía, un estado de grave vulnerabilidad en un país que vivió 36 años de guerra interna, donde derechos fundamentales como la libertad de expresión fueron gravemente afectados.

Una vez concluida esta primera fase, la indagación continuó con un análisis contextual de la labor de los colectivos artístico-culturales desde la perspectiva del Ministerio de Cultura y Deportes sobre las fortalezas y desafíos del trabajo de dichos colectivos en el ámbito urbano. Finalmente, desde la experiencia de la gestión cultural en el país a partir de la firma de los Acuerdos de Paz.

El estudio se encuentra en su fase final de elaboración, que aborda una semblanza de casos referentes de colectivos que han dejado huella tanto en el sector artístico como en espacios más amplios de la sociedad guatemalteca mediante sus propuestas creativas, pero también en su trabajo sociopolítico y en caminos que han abierto para construir una sociedad más justa y democrática donde se respete el derecho a la libertad de expresión como un tema fundamental para el ejercicio de ciudadanía plena. Este artículo da cuenta de los fundamentos teórico-metodológicos y los principales hallazgos obtenidos hasta el momento.

Fundamentación teórica

Desde la perspectiva de este estudio, se comprende a los colectivos culturales como sistemas dinámicos en constante cambio, que también contienen dentro de sí elementos estables que constituyen su identidad y son el punto de cohesión de sus miembros. A su vez, estos colectivos tienen incidencia y son influidos por sistemas sociales más amplios, como el Estado, la economía, las diversas corrientes culturales y las políticas existentes en su contexto sociohistórico. En tal sentido, se toma como punto de partida el concepto de ensamblajes culturales, que Ismael, *et al.* (2019) definen como entramados, matrices conformadas por elementos heterogéneos, inmersos en procesos complejos entrelazados y en constante mutación; sin embargo, contienen también elementos que les brindan estabilidad.

Los ensamblajes culturales cumplen con las características de conectar elementos heterogéneos, ser promulgados y mantenidos. Contienen elementos tangibles o materiales y elementos intangibles o simbólicos. Al

ser un sistema, puede incluir o excluir determinados elementos y de esta cuenta generar marcas de identidad y sentidos de pertenencia. En síntesis, los ensamblajes culturales tienen tres elementos: heterogeneidad de elementos, que pueden ser personas, situaciones u objetos; estabilización: factores que influyen en el mantenimiento del ensamblaje y la relación de sus miembros; antagonismos: factores causantes de desestabilización y posibles reconfiguraciones. Como puede verse, bajo esta perspectiva, los colectivos culturales se relacionan con ensamblajes más amplios, como las esferas de las políticas, las dinámicas del territorio, el funcionamiento de las ciudades, las dimensiones económicas y sociales que moldean su quehacer y se reflejan en sus manifestaciones propias.

La cultura se construye en todas las dimensiones de la vida y, a su vez, es un basamento de su existencia y evolución. Aunque este trabajo se centra en la labor de los colectivos artísticos y su devenir desde la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala, es necesario aclarar que el arte es una parte de la cultura, pero esta es más amplia y abarca entender la realidad, las subjetividades, los procesos de relacionamiento entre quienes pertenecen a un territorio determinado. La cultura es un elemento central para lograr un desarrollo integral y sostenible en las sociedades. Los procesos no permanecen en el tiempo si se obvia su pertinencia cultural. Desde esta perspectiva, la cultura se constituye en un derecho humano.

Según Özden y Brunschwig (2013):

Los derechos culturales forman parte del corpus de los derechos humanos y afectan a numerosos aspectos de la vida (no solo el del arte, la literatura o las tradiciones, sino también el político, el social, el económico, el tecnológico, el espiritual, etc.). En este sentido, estos derechos encarnan la universalidad, la indisociabilidad y la interdependencia de los derechos humanos por excelencia. (p. 3)

Diversos tratados internacionales han abordado la cultura en su amplia dimensión. En un esfuerzo por compilar su contenido más relevante, en 2007, la UNESCO emitió la Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales. Dentro de lo más relevante, esta declaración hace

énfasis en la necesidad de considerar la dimensión cultural como parte de los derechos humanos, especialmente al reconocer la dignidad y el respeto a la diversidad. Algo relevante es la mención que hace sobre la violación a los derechos culturales como una de las causas principales de la violencia, las guerras y el terrorismo mundial. De esto, puede inferirse que es vital que los países asuman la cultura como un pilar para la convivencia pacífica, la cohesión social, el desarrollo y la paz.

Para este trabajo, el concepto de “comunidad cultural”, contenido en el artículo 2 de la Declaración de Friburgo, es un referente importante. Sostiene que la misma se concibe como “un grupo de personas que comparten las referencias constitutivas de una identidad cultural común, que desean preservar y desarrollar” (UNESCO, 2007, p. 5).

Desde el concepto descrito, puede verse que los colectivos artísticos son comunidades culturales, puesto que las marcas de pertenencia, ideas, valores, creencias, incluso las búsquedas creativas comunes, son elementos que conforman una identidad que cohesionan su existencia. La permanencia de estos colectivos en el tiempo se ve amenazada por factores de otros ensamblajes que les afectan; entre los más importantes, la dimensión económica, puesto que enfrentan grandes desafíos para agenciarse de fondos que les permitan cubrir sus necesidades de subsistencia si se depende solamente del trabajo artístico. Influyen también huellas de la historia reciente de la guerra interna, que ha dejado una sociedad fragmentada, donde la capacidad de articulación ha sido erosionada y es difícil llegar a trabajar estratégica y sostenidamente por objetivos comunes. A pesar de ello, surgen continuamente nuevos colectivos; algunos logran mantenerse en el tiempo o tienen una existencia efímera. Sin embargo, dejan huella para la generación de futuras expresiones dentro de diversas disciplinas artísticas.

El artículo 5 de esta declaración se centra en el derecho al acceso y participación en la vida cultural. Explica que toda persona es libre de participar a nivel individual y colectivo en las expresiones culturales de su elección, más allá de las fronteras de su territorio, a nivel público y

privado. Tiene la potestad de decidir participar en el ejercicio de las propias prácticas culturales, compartir conocimientos y proteger los intereses morales y materiales de las obras artísticas. A partir de lo planteado, cabe preguntarse ¿qué relación tiene la cultura con la paz? ¿Existe un reflejo de la importancia de la dimensión cultural en el contenido de los Acuerdos de Paz en Guatemala?

Existen diez acuerdos específicos logrados en un período de 14 años de negociación. De estos, el que se refiere más ampliamente al tema de cultura es el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, suscrito en México el 31 de marzo de 1995 (Gobierno de Guatemala y Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca, 1996, p. 4).

Este acuerdo, como su nombre lo dice, está enfocado en el reconocimiento a la multiculturalidad, el respeto a la identidad y los derechos de los pueblos originarios. Es relevante tomar en cuenta el contexto en que dichos acuerdos se firmaron. Dentro de las causas estructurales que causaron la guerra, la pobreza, la desigualdad, la discriminación y el racismo que afectaron cruentamente a los pueblos indígenas, que también sufrieron procesos de genocidio, son de las más importantes. Por ello se dio énfasis en la resolución de estas problemáticas de forma específica.

Aunque hay acuerdos que mencionan la participación ciudadana como un aspecto relevante para la reconstrucción del tejido social, quedó difusa la dimensión de la cultura en su nivel más amplio de alcances y vinculación con otras esferas sociales. Sobre arte no se hace mención. A pesar de que puede comprenderse que dentro del contexto en que se firmó la paz hubo otros temas prioritarios, queda un vacío en cuanto a un abordaje más profundo de la cultura y el arte, aspectos valiosos en la reconstrucción de una sociedad fragmentada donde estratégicamente los tejidos sociales fueron profundamente fragmentados a nivel concreto y simbólico; donde se destruyó la vida en sus dimensiones emocionales y psicológicas.

Es relevante mencionar que el país enfrenta grandes desafíos para que el contenido de los acuerdos permee sus complejas realidades, dado

que las causas estructurales que originaron el enfrentamiento aún no han desaparecido. La pobreza, la desigualdad, el racismo y la discriminación siguen presentes y no se han podido superar. Más allá de los Acuerdos de Paz, Guatemala cuenta con una amplia legislación y propuestas de política pública enfocadas al sector. La Constitución de la República de Guatemala (1985) dedica su segunda sección al tema de la cultura. Dentro de los temas más relevantes que abarca, están los siguientes: el derecho a la cultura, la identidad cultural, protección al patrimonio tangible, intangible y natural, la expresión creadora, la preservación y promoción de la cultura.

A nivel de política pública, el país tiene dos pilares fundamentales: el documento *La cultura, motor del desarrollo. Plan Nacional de Desarrollo Cultural a largo plazo* (2007) y *Políticas, Culturales, Deportivas y Recreativas 2015-2034* (2016). El primero es un plan de desarrollo integral del país, tomando la perspectiva cultural como base fundamental para alcanzarlo. Se centra en ocho ámbitos de acción: jurídico, ciudadanía, Estado, pensamiento, patrimonio, tiempo libre, comunicación y economía (Ministerio de Cultura y Deportes, 2007, p. 110).

Desde sus planteamientos, este plan es enfático al establecer que es urgente para el país situar la dimensión cultural como pilar fundamental para el desarrollo sostenible. No se pueden lograr transformaciones verdaderas que permanezcan en el tiempo si no se toman en cuenta las características culturales de los territorios. Estas atraviesan diversas dimensiones: las formas de convivencia, los conflictos e interacciones humanas, los procesos económicos de subsistencia, la salud, la educación. En síntesis, todas las dimensiones sociales sustantivas.

El plan defiende que, para alcanzar una sociedad con vida digna para sus habitantes, es necesario promover desde la cultura el ejercicio de una ciudadanía crítica, donde los miembros de la sociedad participen activamente mediante acciones transformadoras en sus comunidades y territorios. Un punto fundamental para asegurar que las políticas públicas se concreten en la realidad es lo que se denomina “ciudadanización de las políticas”, que se refiere a que la sociedad civil se apropie de ellas, las

conozca y contribuya a su implementación. Este punto es vital para que estas cobren vida en la realidad y no se conviertan en letra muerta guardada en documentos. Para ello, es necesaria la planificación estratégica de procesos de difusión a nivel de Gobierno y Ministerio de Cultura y Deportes como ente rector, pero también el interés de la ciudadanía para involucrarse en procesos de fortalecimiento de sus propias expresiones identitarias y culturales.

Dentro de las Políticas Culturales, Deportivas y Recreativas 2015-2034, se plantean cuatro líneas estratégicas: Descentralización y desconcentración, donde se enfatiza la importancia de dar valor a las expresiones culturales de los diversos territorios y contextos nacionales, para evitar centralizar los esfuerzos solamente en la ciudad capital de Guatemala. Transversalidad, que se refiere a la inclusión de la dimensión cultural en políticas, planes, programas, proyectos y acciones a nivel de Estado, instituciones autónomas y sociedad civil, con un enfoque de pertinencia cultural y lingüística. Protección interna e intercambio externo, centrada en el reconocimiento y fortalecimiento de las identidades nacionales insertas en un entorno global para el mutuo enriquecimiento. Inclusión con equidad étnica, de género y grupos de atención especial, con énfasis en la inclusión de estos sectores de la población en programas, políticas y acciones a nivel de Estado y sociedad civil (p. 20).

Desde los dos pilares en política pública cultural se han desprendido otros lineamientos, como la Cuenta Satélite de Cultura en Guatemala, que pretende demostrar la contribución del sector a la economía del país; normativas para el desarrollo de un Sistema de Información Cultural (SIC), que contenga datos actualizados sobre artistas, hacedores de cultura, espacios de promoción, estudios de público, entre los más relevantes. Se plantean también propuestas para desarrollar procesos de diplomacia cultural, que fortalezcan la relación entre naciones a partir de la ciudadanía y las expresiones de sus pueblos. Otro punto fundamental son las bases para el desarrollo y fortalecimiento de políticas culturales municipales con el fin de fortalecer procesos de descentralización (García, 2021).

A nivel de legislación, Guatemala cuenta con normativas referentes al sector artístico y cultural; dentro de las más relevantes pueden mencionarse la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación, reformada en el Decreto 81-98 del Congreso de la República de Guatemala; la Ley de Derecho de Autor y Derechos Conexos, reformada en los Decretos 56-2000 y 11-20006 del mismo órgano legislativo, la Ley de Creación del Instituto de Previsión Social del Artista (IPSA), Decreto 81-90 y la Ley de Espectáculos Públicos, modificada en el Decreto 323 del año 1965. Esta ley requiere una actualización urgente debido a que lleva más de seis décadas en vigencia (Araujo, 2009).

Como puede notarse, Guatemala cuenta con un vasto respaldo a la cultura y el arte a nivel de legislación y política pública. El gran desafío estriba en la institucionalización de mecanismos a nivel de Estado, que garanticen su cumplimiento e implementación a mediano y largo plazos, ya que avances logrados se pierden con el cambio de períodos presidenciales y, por ende, se depende de la voluntad de las autoridades de turno para su avance. Por otra parte, las políticas públicas no han permeado sectores de la sociedad civil involucrados en el tema ni han logrado la participación sostenida en procesos de auditoría social que posibiliten un verdadero desarrollo en estos ámbitos y la concreción de los planteamientos de política pública en las realidades de los diversos territorios.

Desde los argumentos teóricos planteados y la contextualización descrita a nivel de política pública y legislación que respalda el trabajo de los colectivos artístico-culturales en Guatemala, se determinó la pertinencia de analizar su rol como actores clave en la incidencia social y la apropiación del espacio público a partir de la firma de los Acuerdos de Paz. A continuación, se presenta la metodología empleada. El trabajo consta de tres fases:

1. Estado de la cuestión sobre legislación y política pública cultural, analizado desde la coyuntura de la crisis ocasionada por la pandemia.
2. Indagación sobre el contexto sociohistórico de los colectivos artístico-culturales desde la firma de los Acuerdos de Paz, con tres pers-

pectivas: el trabajo desde sectores de Gobierno, específicamente en el Ministerio de Cultura y Deportes; la experiencia de labor en gestión cultural, y la conformación de espacios urbanos en la ciudad de Guatemala relacionados con el arte y la cultura.

3. Esta fase, aún en proceso, se centra en el estudio de la experiencia de colectivos como casos referentes en el arte guatemalteco en diversas disciplinas artísticas, como teatro, danza contemporánea, música, artes visuales y *performance*.

En la primera fase, se revisaron los documentos que abarcan la temática mencionada a nivel legal y de política pública, cuyo contenido fue contrastado con la crisis que vivían los colectivos y personas individuales dedicados al arte y la cultura, cuando fueron suspendidas sus fuentes de trabajo ante el cierre de espacios públicos y de presentaciones escénicas por la pandemia. Se realizaron entrevistas a los siguientes sujetos: un experto en legislación relacionada a la cultura, funcionarios y exfuncionarios del Ministerio de Cultura y Deportes, personas que participaban en la formulación de iniciativas de ley de emergencia en apoyo al sector, miembros de la Comisión de Cultura del Congreso de la República de Guatemala.

En la segunda fase, se realizaron entrevistas a profundidad con los siguientes sujetos: personas dedicadas a la gestión cultural y curaduría artística en Guatemala, una experta en urbanismo, dos exministros de Cultura y Deportes, y funcionarios de dicho ministerio en ejercicio activo hasta finales de 2021.

En la tercera fase, aún en proceso, se realizan actualmente entrevistas a profundidad con representantes y fundadores de colectivos artísticos que han tenido incidencia en el ámbito cultural y social del país desde la firma de los Acuerdos de Paz, que han dejado huella para la conformación de nuevas generaciones de artistas. A continuación, se presenta una tabla con las unidades y categorías de análisis sobre las que se fundamentó la creación de los instrumentos para las entrevistas.

Tabla 1*Unidades y categorías de análisis*

Unidad	Categorías
Historia del colectivo	<ul style="list-style-type: none"> • Antecedentes • Fundación • Desarrollo • Si es el caso, motivo de cierre
Sello de identidad del movimiento	<ul style="list-style-type: none"> • Rasgos distintivos • Marcas de pertenencia al colectivo
Procesos de gestión, planificación y búsqueda de apoyos	<ul style="list-style-type: none"> • Aciertos • Desaciertos • Alianzas
Dinámicas internas	<ul style="list-style-type: none"> • Fortalezas • Conflictos
Articulación con otros movimientos culturales	<ul style="list-style-type: none"> • Alianzas y articulación • Conflictos
Relación con entidades del Estado	<ul style="list-style-type: none"> • Apoyos • Dificultades • Posible condicionamiento a su trabajo y temáticas abordadas
Relación con empresa privada	<ul style="list-style-type: none"> • Apoyos • Dificultades • Posible condicionamiento a su trabajo y temáticas abordadas
Relación con organismos de cooperación internacional	<ul style="list-style-type: none"> • Apoyos • Dificultades • Posible condicionamiento a su trabajo y temáticas abordadas
Rol y espacios de acción antes y después de los Acuerdos de Paz	<ul style="list-style-type: none"> • Ejercicio de la libertad de expresión • Apertura o cierre de espacios • Posibles diferencias entre el antes y el después
Apropiación y recuperación de espacios públicos	<ul style="list-style-type: none"> • Rol activo en los espacios públicos • Posible contribución a la configuración del espacio urbano

Unidad	Categorías
Incidencia en su contexto social	<ul style="list-style-type: none"> • Principales aportes • Posibles cuestionamientos/planteamiento de problemáticas a través de su propuesta artística • Posibles contribuciones a la cohesión social/fortalecimiento de tejidos sociales • Obra como puente entre la realidad y la sociedad • Posturas ante secuelas de la guerra • Arte y activismo
Reacciones de grupos sociales ante su propuesta	<ul style="list-style-type: none"> • Percepción sobre su influencia y resultados de trabajo en determinado territorio o contexto social
Percepciones sobre la cultura	<ul style="list-style-type: none"> • Significado • Relevancia del arte y la cultura en los contextos guatemaltecos • Posibles modificaciones de los espacios públicos a partir de las acciones de los movimientos culturales (desplazamientos, uso del espacio, inclusión/exclusión) • Posibles nuevas relaciones con la ciudad
Leyes y política pública en el sector cultura	<ul style="list-style-type: none"> • Conocimiento sobre leyes y políticas públicas • Percepción sobre su aplicación • Propuestas para generación de políticas públicas • Opinión sobre rutas de acción y articulación necesarias

Nota. Elaborado por Magda Angélica García.

A continuación, se presenta una síntesis de los principales hallazgos obtenidos hasta este momento en el estudio, que se encuentra en su fase final de elaboración.

¿La ciudad está construida para favorecer los espacios de encuentro?

Las normativas legales en Guatemala contienen lineamientos, sin mucha especificidad, respecto al ordenamiento de los territorios; la Constitución de la República, en su art. 253, delega esta responsabilidad a las municipalidades a nivel nacional. Uno de los principales referentes en la ciudad capital es el Plan de Ordenamiento Territorial (2020), que

establece la gestión del espacio urbano mediante el registro, planificación, regulación del uso del suelo y la operación de inmuebles.

La reglamentación existente está más orientada hacia temas de construcción y fraccionamiento que a la regulación del uso del espacio público y la generación de sitios de convivencia. Existe el desafío de ampliar la visión hacia procesos que fomenten la interacción entre los miembros de un territorio para fortalecer la cohesión social y el ejercicio de una ciudadanía plena.

Ninotchka Matute (comunicación personal, 22 de abril de 2021), experta en temas de urbanismo y cultura, explica que la gestión urbana en Guatemala se ha quedado estancada en una visión modernista, cuya aspiración era residir en los suburbios y transportarse en auto propio. Desde esta perspectiva, se prioriza la construcción de vías vehiculares y no a las personas; por ende, se da más importancia a las carreteras y pasos a desnivel que a la creación de rutas peatonales y espacios de convivencia. Es necesario recuperar lo que denomina “vocación de barrio”, que consiste básicamente en identificar la esencia identitaria de cada territorio, desde las actividades productivas a las que se dedican sus habitantes hasta las propias características de interacción, las festividades, la convivencia, los procesos de cohesión social espontáneos que caracterizan al lugar. Todo ello, es parte integral de la cultura y las expresiones artísticas tienen también un rol fundamental.

El establecimiento de espacios de encuentro permite generar comunidad, superar la visión de seres humanos aislados y de un espacio público que solo se utiliza para transitar de un lugar a otro y no para convivir. Este puede ser un enfoque estratégico, incluso para contribuir a la seguridad ciudadana, que se logra de forma más eficiente mediante la apropiación del espacio público a partir del fortalecimiento de la identidad de barrio y el sentido de pertenencia, que con la implementación de mecanismos restrictivos y la segregación de zonas a partir de garitas y guardias.

Se han realizado esfuerzos para cambiar el enfoque del uso del espacio urbano. Como ejemplo puede citarse la experiencia del proyecto

Cuatro Grados Norte, situado en la zona 4 de la ciudad de Guatemala. Esta experiencia ha tenido dos fases: la primera fracasó debido a la poca regulación del uso del espacio, que de forma progresiva desvirtuó los objetivos originales del proyecto enfocados en generar posibilidades de sana convivencia y exposición de expresiones culturales. Poco a poco en el lugar se propagaron lugares de consumo de alcohol y no hubo una normativa clara para lograr un equilibrio de diversificación de espacios con diferentes fines; lo cultural prácticamente había sido abandonado. Esto causó el detrimento de los espacios para convivencia y que las personas dejaran de asistir.

Las lecciones aprendidas fueron tomadas en cuenta para la segunda fase. En la etapa actual, se busca fortalecer los espacios residenciales para que, quienes habiten el lugar, velen porque se mantenga una convivencia armónica. Asimismo, se han generado beneficios para las empresas constructoras que, dentro del diseño de edificios residenciales, contemplen la generación de espacios públicos destinados a la interacción social, propicien recursos como ventanales transparentes, lo cual brinda una sensación de mayor seguridad cuando los peatones transitan por estos lugares. Es muy diferente enfrentarse a lugares donde solo hay concreto, paredes y espacios aislados, a caminar por lugares donde los muros se rompen y hay personas que pueden observarse unas a otras.

Cuatro Grados Norte también ha facilitado espacios para proyectos artísticos, como la creación de murales en las calles con el fin de rescatar sitios abandonados, exposiciones de artes visuales y presentación de artes escénicas. Matute describe otros proyectos que se han realizado para fomentar la apropiación del espacio público a partir de expresiones culturales. Uno de los más significativos es el Festival del Centro Histórico, iniciativa creada a partir de la vinculación de autoridades municipales, el Ministerio de Cultura y Deportes y la sociedad civil. Este proyecto destaca por su capacidad de permanencia en el tiempo, ya que lleva 25 años de existencia y la presentación de obras de diversas ramas artísticas en lugares clave de la zona 1 de la ciudad de Guatemala.

Cabe destacar que los proyectos organizados por autoridades municipales o gubernamentales tienen mayor posibilidad de éxito y permanencia que los que se planean desde grupos independientes. Debido a la falta de normativa clara sobre el uso del espacio público, varias iniciativas independientes enfrentan numerosos obstáculos, puesto que se genera confusión sobre los procesos de autorización para llevarlas a cabo. Dependiendo del lugar donde se deseen realizar, interviene la municipalidad, la policía municipal de tránsito, las alcaldías auxiliares y el Ministerio de Cultura y Deportes, sin tener un organismo que centralice la gestión de los permisos necesarios.

A pesar de los obstáculos, se han generado importantes manifestaciones artísticas independientes en el espacio público, que a veces han logrado el apoyo de autoridades municipales, como el caso de algunas presentaciones escénicas del movimiento hiphop en el Festival del Centro Histórico, con fuerte presencia dentro de la juventud urbana guatemalteca. Otros proyectos han sido gestados de forma independiente como el Festival de Arte Urbano, el Festival Manifestarte y colectivos como Pie de Lana, conformado por vecinos residentes en el centro histórico de la ciudad. Algunos no han logrado mantenerse en el tiempo, principalmente por la dificultad de agenciarse de recursos económicos para su sostenimiento y por rechazar alianzas con marcas comerciales que van en contra de los objetivos y principios con que se realizan los proyectos culturales.

Desde lo planteado, puede verse que la configuración del espacio urbano en el país requiere un replanteamiento de sus normativas para favorecer la interacción humana y la cohesión social por encima de la priorización de la construcción y las vías de tránsito vehicular. A pesar de los obstáculos, las expresiones culturales y artísticas, tanto las organizadas por las autoridades municipales o gubernamentales como las independientes, encuentran vías de expresión, existencia y renovación. Estas constituyen un elemento fundamental para el fortalecimiento de la apropiación del espacio público, generación de seguridad y formas sanas de convivencia, un aporte valioso para el replanteamiento de la conformación de la ciu-

dad. Cabe destacar que una ciudad no solamente se constituye desde la infraestructura; cobra vida a partir de las diversas formas de interacción de sus habitantes, que generan subjetividades particulares, sentidos de pertenencia e identidad. Esa es la esencia de su existencia y de sus posibilidades de persistir como un entorno sano, que posibilite calidad de vida a quienes pertenecen a un territorio o barrio determinados.

Procesos desde la gestión cultural

Una pregunta frecuente durante este proceso investigativo es la siguiente: ¿han existido movimientos artístico-culturales en Guatemala a partir de la firma de los Acuerdos de Paz?

Dada la complejidad social, histórica, la falta de estructuras estatales y privadas que permitan la consolidación de las industrias artísticas y culturales en el país, las iniciativas enfrentan grandes obstáculos para su sostenimiento y permanencia en el tiempo. Es allí donde el desafío surge y la interrogante plantea cómo entender los movimientos dedicados al arte en el contexto guatemalteco.

Cepeda (2009) sostiene que los movimientos culturales pueden insertarse en la categoría de movimientos sociales, que pueden conformarse por diversas razones: políticas, culturales e incluso territoriales, si se habla de la esfera digital. Sin embargo, los movimientos específicamente artísticos o culturales tienen características particulares: surgen a partir de manifestaciones concretas para desarrollar ciertas posturas estéticas o identitarias; por tanto, su meta no necesariamente es permanecer en el tiempo. Estos movimientos pueden estar ligados o no a posturas políticas o metas de transformación social.

Lo anterior amplía el espectro para entender la existencia de movimientos de tal naturaleza en Guatemala. Dado el devenir sociohistórico del país, puede sumarse a la definición planteada la de que un movimiento artístico cultural puede tener carácter efímero, pero dejar huellas significativas en dos vías: en los imaginarios sociales que persisten en ciertos

sectores sociales y reviven luego en las expresiones nacidas en dicho movimiento; una segunda, que es ser la base para el nacimiento de nuevas generaciones de colectivos con manifestaciones artísticas que marcan una evolución hacia planteamientos innovadores.

A pesar de que no se han superado las causas estructurales que propiciaron el conflicto interno en Guatemala y lo propuesto en los Acuerdos de Paz no ha alcanzado su concreción en la transformación del país, sí hubo diferencias sustanciales en aspectos específicos como el derecho a la libertad de expresión, lo que marcó un hito para las expresiones artísticas. En los colectivos de artistas jóvenes de mediados de la década de los 90, los acuerdos marcaron una transformación histórica. De arriesgar la vida por cuestionar al sistema o al Gobierno, se dio paso a la posibilidad de expresar libremente las ideas. Esto dio pie a nuevas búsquedas artísticas, marcadas por la esperanza y la euforia por las nuevas posibilidades de sacar a la luz todos los pensamientos y sentires que se habían reprimido por décadas. Así surgieron movimientos en diversas disciplinas, siendo de los más importantes el florecimiento de grupos de *rock* (casi en su totalidad masculinos), que se aglutinaban alrededor del festival La Garra Chapina.

La firma de los acuerdos también marcó la llegada de un fuerte apoyo de organismos de cooperación internacional, que inyectó recursos económicos al país en distintas áreas. Algunos de estos proyectos apostaban por el arte y la cultura como medio para el rescate del tejido social. Una de las principales instancias que trabajó en este sentido fue la agencia holandesa HIVOS.

El incentivo económico fortaleció colectivos culturales que hasta ese momento no habían contado con un apoyo de tal naturaleza. A pesar de ello, esto no garantizó su permanencia en el tiempo, debido a un grave error: dicho aporte, en la mayoría de los casos, no fue acompañado de procesos de formación a nivel administrativo y de gestión cultural, por lo que dichos colectivos no desarrollaron capacidades de autosostenibilidad, conocimiento para generar alianzas estratégicas y garantizar su permanencia. Cuando el soporte económico terminó, varios de ellos fracasaron por

no tener capacidades instaladas y convertirse en iniciativas sustentables. HIVOS hizo un esfuerzo por fortalecer la sostenibilidad de los proyectos que apoyaba, pero no fue el común denominador de otras instancias de cooperación internacional que enfocaban sus esfuerzos solamente en brindar apoyo económico.

Rosina Cazali (comunicación personal, 19 de febrero de 2020), investigadora y curadora en artes visuales, observa que la presencia de los organismos de cooperación internacional también implicó para los colectivos el desafío de negociar con las temáticas creativas, puesto que hubo momentos en que dichos organismos tenían agendas preestablecidas en las que las obras artísticas debían encajar para obtener el apoyo. Esto a veces no era un asunto consciente, pues su ingenuidad fue tan notable como su deseo de sacar adelante sus proyectos, y por ello negociaban partes fundamentales de sus obras.

Lo anterior persiste. Quienes se dedican al arte, y sobreviven de ello, deben continuar en este dilema entre lo que desean genuinamente transmitir desde sus expresiones artísticas y los intereses de quienes las financian. Esto abarca organizaciones de sociedad civil, oenegés y sectores empresariales.

Una problemática significativa para lograr el sostenimiento de los movimientos culturales en el país es que los colectivos tienden a centrarse en su propio quehacer, en la búsqueda de espacios y recursos para sus proyectos y no se ha avanzado en fortalecer vínculos entre diversas agrupaciones y trabajar por objetivos comunes. Frieda Morales (comunicación personal, 25 de febrero de 2020), investigadora y gestora cultural, sostiene que esto es un asunto neurálgico, puesto que, si persiste el hermetismo, no se podrá generar un proceso de verdadero desarrollo del arte y la cultura. Explica que los colectivos funcionan como “islas culturales”. Esto es comprensible dado el poco acceso a espacios de apoyo y difusión de su trabajo; pero es necesario superarlo y tener una visión más amplia para consolidar el sector.

La gestión cultural en Guatemala, en la mayoría de los casos, se ha desarrollado de forma empírica, no como una profesión con la formación

necesaria. Quienes se dedican al arte generalmente asumen la función de gestores para sacar adelante sus propios proyectos, muchos de ellos sin tener conocimientos administrativos, gestión de fondos y de personal, lo que hace muy difícil su permanencia. Se han dado esfuerzos de formación a nivel superior en este tema, pero han tenido poco éxito dado que no se cubre el cupo mínimo de estudiantes requeridos para mantener estas carreras. Recientemente se aprobó en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, el centro público de estudios superiores del país, la maestría en Expresión Artística con énfasis en Gestión Cultural. Su diseño fue aprobado en 2019 y está vigente desde 2020.

Existen algunas iniciativas del Estado para contribuir al arte, como el Departamento de Apoyo a la Creación Artística (CREA), del Ministerio de Cultura y Deportes y el Aporte para la Descentralización Cultural (ADESCA), organismo descentralizado del Estado. Pero no son suficientes para desarrollar verdaderamente al sector.

Nos enfrentamos al desafío de consolidar una industria cultural centroamericana, proyectos regionales que permitan el intercambio creativo y también abrir espacios mayores de exposición artística de las diversas disciplinas.

Los colectivos culturales, a partir de la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala, han surgido especialmente desde sectores juveniles que comparten búsquedas de sentidos de identidad, pertenencia y explicación de las problemáticas que enfrentan en sus contextos sociales. De esta cuenta, agrupaciones se generan en defensa de la diversidad sexual, las corrientes feministas, los derechos humanos, etc. Existen otras experiencias que trabajan desde el arte como herramienta de cohesión social en territorios en riesgo. Uno de los casos paradigmáticos es el colectivo Caja Lúdica, que ha generado un importante impacto tanto en procesos creativos y presentaciones escénicas en espacios públicos como en proyectos formativos, y recientemente en la creación de una cooperativa. Caja Lúdica se describe como una asociación civil sin fines de lucro, que

busca aportar en formación y sensibilización artística para consolidar la paz y la convivencia.

Un movimiento referente surgido en la coyuntura de la firma de los Acuerdos de Paz es Octubre Azul. A partir de la corriente generacional del *rock* de los años 90, surgió espontáneamente la necesidad de artistas jóvenes de vincularse a ella, según explica José Osorio, uno de los fundadores de este movimiento (comunicación personal, 26 de enero de 2022). Así, espacios emblemáticos como el Café Oro, La Bodeguita del Centro, Casa Bizarra, entre otros, fueron sitios de encuentro para músicos como Giovanni Pinzón, vocalista del grupo Bohemia Suburbana; poetas como Simón Pedroza y Javier Payeras; mujeres que iniciaban un proceso de expresión artística que rompieron esquemas a partir de la poesía y el *performance*, como Regina José Galindo... Todo ello gestó el inicio del festival Octubre Azul.

Con la idea de dar un nuevo significado a la revolución que tuvo lugar el día 20 de ese mes, en el año 1944, que marcó “la primavera democrática en Guatemala” con el derrocamiento del presidente Federico Ponce Vaidés y la llegada de dos períodos presidenciales progresistas, que trajeron una etapa de esperanza a los sectores trabajadores y reformas en beneficio de las grandes mayorías, con Jacobo Árbenz Guzmán y Juan José Arévalo Bermejo. También decidieron ponerle “azul” porque es el color del cielo, que, para los fundadores de este festival, simbolizaba el único espacio donde no existe la propiedad privada y pertenece a todos, según lo explica Javier Payeras (comunicación personal, 20 de febrero de 2020).

Osorio dice que las expresiones artísticas que se unieron bajo esta iniciativa tenían un espíritu de colaboración; con la idea de “hazlo tú mismo, no esperes que las instituciones te apoyen”, estos jóvenes tomaron los espacios públicos y lugares no destinados para presentaciones escénicas tradicionales y los convirtieron en símbolo de la libertad de expresión. El festival solamente tuvo dos ediciones (1998 y 1999), pero dejó una impronta relevante en el imaginario social y en el proceso creativo de nuevas generaciones de artistas, que cuestionaban a la sociedad y al sis-

tema mediante diversas manifestaciones artísticas: música, poesía, artes gráficas, danza, *performance*. Expresiones similares fueron vistas en la plaza central de la ciudad de Guatemala en el año 2015 cuando acaecieron una serie de históricas manifestaciones que unieron bajo un mismo objetivo a diversos sectores sociales, e incluso ideológicos del país, para cuestionar los actos de corrupción gubernamental. Todo ello concluyó con la renuncia del presidente Otto Pérez Molina en septiembre de ese año.

Estas manifestaciones tuvieron un carácter muy distinto a las acaecidas durante los años de la guerra interna, donde se corría el riesgo de perder la vida por expresar una opinión contraria al sistema. Las expresiones de 2015 tenían un carácter cuestionador, pero a la vez festivo, donde el arte fue un pilar fundamental. Estuvo presente la *performance*, la danza, la música, la poesía, etc. Parecía que Octubre Azul volvía a cobrar vida en las nuevas generaciones.

A pesar de los obstáculos y la existencia a veces efímera de algunos colectivos, hay una constante: la conformación de nuevas agrupaciones, la persistencia de artistas a nivel individual y colectivo de abrirse camino para expresar su visión de las realidades complejas y cambiantes en su contexto social. Trudy Mercadal (comunicación personal, 21 de mayo de 2021), investigadora y gestora cultural, sostiene que los colectivos artístico-culturales en Guatemala han mantenido una actitud resiliente ante las diversas crisis; con la voluntad de defender las propuestas y persistir en sus búsquedas, sobre todo aquellas que han evitado sucumbir a los cánones comerciales, las que cuestionan al sistema y pretenden generar espacios de reflexión dentro de la sociedad.

Las nuevas generaciones rompen esquemas y abren el espectro para discutir lo que se considera como arte, irrumpen en la vida cotidiana con sus expresiones particulares. El sentido de pertenencia marca rasgos identitarios en los colectivos, que a veces se unen por objetivos creativos y estéticos; otras veces para unir fuerzas frente a la idea de un enemigo común, que puede ser el orden patriarcal, el cuestionamiento a

la corrupción y a autoridades de Gobierno, la discriminación, el racismo, el sistema político dominante, entre los más importantes.

Perspectivas desde la función del Estado

El año 2000 marcó un hito histórico para Guatemala con la creación de las Políticas Culturales, Deportivas y Recreativas, que fueron actualizadas en 2015, no solamente por su producto, sino por el proceso del que se generaron. El liderazgo de Otilia Lux de Cotí, ministra de Cultura y Deportes en el período 2000-2004, generó un diálogo a nivel nacional que culminó en un congreso donde participaron más de 600 personas de diversas procedencias para sentar los lineamientos de estas políticas. En un país tan confrontado y fragmentado como Guatemala, por el devenir histórico y las huellas que aún persisten del pasado reciente, esto marcó, desde el sector cultural, un ejemplo de que es posible trabajar desde la diversidad por objetivos comunes.

El mismo principio de generar un proyecto desde la consulta popular a nivel nacional guio el diseño del Plan Nacional de Desarrollo a largo plazo. Este proceso de consulta duró dos años y, desde la sistematización de los hallazgos, se sentaron las bases para realizarlo. Lo anterior marca un punto fundamental: todo parte de la calidad del liderazgo de quienes han tenido la visión de generar planes a largo plazo tomando la cultura como eje para alcanzar un desarrollo integral, sustentable y sostenible para el país. Dos figuras fueron clave para ello: Otilia Lux de Cotí y Enrique Matheu. Ambos desempeñaron el cargo de ministros de Cultura y Deportes en aquellos períodos.

Este punto genera una pregunta: ¿cómo asegurar mecanismos a nivel institucional que permitan la implementación, seguimiento y cumplimiento de los planes a mediano y largo plazos sin que esto dependa del cambio de autoridades? Hemos vivido períodos donde el sector cultural avanza a partir del Estado y concretamente desde la gestión del Ministerio de Cultura y Deportes; pero esto ha estado supeditado a la voluntad

política de quienes han sacado adelante las iniciativas. El desafío, no solo en la dimensión cultural sino en todas las áreas sociales sustantivas, es establecer mecanismos que institucionalicen el cumplimiento de los procesos más allá de las personas que ocupen cargos clave.

Un reto importante al que se enfrenta este ministerio es su propia conformación y la asignación presupuestaria que le corresponde. Dicha cartera engloba tanto a la cultura como al deporte, estructura en la cual la primera se ve afectada en la distribución de los recursos financieros. A nivel constitucional hay una asignación al deporte no menor del 3 % del Presupuesto General de Ingresos Ordinarios del Estado, según se especifica en el artículo 91 de la Carta Magna. Aunque el Ministerio de Cultura y Deportes debe dedicarse al deporte no federado, sino al vinculado a recreación, la cultura queda desprotegida porque para este sector no hay un mandato constitucional de tal naturaleza; así, esta área enfrenta problemáticas sustanciales a nivel de los recursos que serían adecuados para cubrir las áreas de desarrollo cultural, el patrimonio tangible e intangible, la descentralización, las expresiones artísticas, entre las más relevantes.

La pandemia evidenció problemáticas históricas del sector cultural como uno de los más abandonados por el Estado, a pesar de que el país cuenta con una vasta legislación y planteamientos completos a nivel de política pública. Por otra parte, también generó la necesidad de establecer mecanismos de atención a la comunidad artística ante la emergencia, proyectos de apoyo económico de diversa índole y el inicio de procesos de diálogo entre autoridades y personas inmersas en el trabajo dentro del arte y la cultura.

Según información dada por Luis Mijangos, quien presidió la Dirección General de las Artes del Ministerio de Cultura y Deportes hasta diciembre de 2021 (comunicación personal, 16 de junio de 2021), pueden citarse los siguientes proyectos relevantes liderados por esta instancia: mesas técnicas de diálogo entre autoridades y miembros de diversos colectivos artísticos; programas de contratación de presentaciones artísticas televisadas en el canal de Gobierno y redes sociales, denominado Apoyarte;

proyecto Telón Abierto, que, mediante concurso, seleccionaba proyectos teatrales para subvencionar su presentación en espacios estatales; programa Ventanas al arte, iniciativa realizaba exposiciones-venta de obras visuales en lugares estratégicos de la Ciudad de Guatemala; montaje de la ópera *Pueblo K'iche*, obra del compositor Jesús Castillo y del autor Virgilio Rodríguez Beteta, presentada inicialmente en 1924 y puesta en escena nuevamente en 2021, que generó empleo temporal para músicos, cantantes, bailarines, técnicos y escenógrafos.

Los proyectos descritos son iniciativas positivas. Lamentablemente, las mesas técnicas de diálogo con artistas fueron suspendidas y se verá a futuro si las otras actividades tuvieron continuidad. Es necesario, a nivel ministerial en alianza con organizaciones de la sociedad civil, iniciativa privada y cooperación internacional, establecer enfoques estratégicos donde proyectos como estos se inserten, para tener metas claras, procesos de seguimiento y evaluación, con el fin de lograr que los esfuerzos valiosos continúen y sean sostenibles en el tiempo.

Conclusiones

Es fundamental considerar la dimensión cultural como un ámbito social sustantivo en relación con otras áreas relevantes (salud, economía, educación, derecho occidental, sistemas de justicia consuetudinarios ancestrales) para alcanzar un verdadero desarrollo integral, sustentable y sostenible en nuestra región. Para ello, a más de dos décadas del siglo XXI, es urgente superar las bases conceptuales sobre las cuales se sigue entendiendo la cultura como una dimensión accesoria o secundaria y profundizar en su verdadero significado e implicación como un eje que atraviesa todas las dimensiones de la vida y desde el cual, si se le respeta y se le dinamiza, puede contribuirse al fortalecimiento de la democracia, la construcción de la paz, la cohesión social, el desarrollo integral y la reconciliación desde procesos profundos de reflexión y justicia. El acceso, participación y creación en las diversas expresiones culturales son un derecho humano fundamental.

Los colectivos culturales y artísticos en Guatemala son ensamblajes particulares en relación con otros sistemas como el económico, el político y el contexto sociohistórico. Son un ensamblaje altamente vulnerable puesto que enfrentan la carencia de estructuras estatales, de sociedad civil e iniciativa privada que soporten su promoción y desarrollo; asimismo, desafíos para lograr procesos sostenibles de gestión y articulación frente a fuertes elementos desestabilizadores. A pesar de ello, un sentido profundo de pertenencia, cohesión, trabajo por objetivos comunes estéticos, sociales y a veces políticos son la base para su existencia, renovación y la emergencia de nuevos colectivos que mantienen vivo el ejercicio del derecho a la libertad de expresión y la innovación artística en diversas disciplinas.

Existen colectivos que han tenido una existencia efímera por los desafíos ya explicados; no por ello su existencia y aporte carecen de valor. Sus propuestas han surgido especialmente de sectores juveniles con una voz clara frente a la complejidad de las problemáticas que enfrentan y también de expectativas y metas compartidas con la población más amplia de su generación. Estos colectivos han generado sentidos de pertenencia que presentan vías para superar las violencias y transformar realidades en territorios concretos; también han abierto espacios para nuevos caminos estéticos. Han dejado huella en nuevas generaciones de artistas.

A pesar de que algunos no han logrado mantenerse en el tiempo, su legado es visible en nuevos exponentes del arte y en conglomerados sociales que usan los mismos códigos al manifestar demandas sociales en espacios públicos, como la *performance*, las consignas con música, los elementos visuales, entre otros. Dado el legado generado por los colectivos artístico-culturales en Guatemala a partir de la firma de los Acuerdos de Paz, se concluye que sí han existido movimientos artístico-culturales desde de ese momento histórico en continua evolución y transformación hasta la actualidad.

Que el contenido de los Acuerdos de Paz permee en las realidades y territorios concretos del país es aún una tarea pendiente. Para la cultura y el arte, su firma implicó una apertura hacia espacios de libre

expresión de las ideas y su difusión en espacios públicos nunca posibles en los años de guerra interna; sin embargo, esto no trascendió a la generación de estructuras fuertes para su desarrollo y a que la amplitud de la legislación relativa al sector y los planteamientos de política pública tengan mecanismos sólidos y sostenibles para cumplir e implementarlos a mediano y largo plazos.

Se necesita revisar y actualizar aspectos legales y de política pública que respalden al sector artístico-cultural en el país, para que las normativas respondan a las realidades y desafíos del presente. También fortalecer la ciudadanía de estas. Es decir, que los actores vinculados al sector se apropien de estos respaldos legales y políticos, que participen activamente en su cumplimiento en alianza con las autoridades. Solo de esta forma los proyectos cobrarán vida y no se quedarán como propuesta.

En esta revisión de normativas también es importante hacerlo con lo que guía en el país el uso y apropiación del espacio público urbano. Dado que la legislación se centra más en aspectos como la infraestructura y construcción, existe el reto de generar lineamientos para promover la convivencia en el espacio público como un eje estratégico para fortalecer los tejidos sociales, sitios de interacción y de encuentro entre quienes comparten un mismo territorio. Esto genera un sentido profundo de comunidad y pertenencia. En este aspecto, las expresiones artísticas tienen un papel muy importante para profundizar sobre las realidades complejas, generar liderazgos que aporten a la generación de vida digna y fortalecer sentidos de pertenencia e identidad.

Para el desarrollo del sector en Guatemala, es necesario continuar con los esfuerzos de profesionalización de la gestión cultural y artística. Fortalecer capacidades para llevar a cabo procesos estratégicos que trasciendan el enfoque en actividades para centrarse en mecanismos de planificación, seguimiento y evaluación que fomenten el desarrollo de las expresiones diversas y propias de los territorios. Para ello, hay que acrecentar las habilidades de autogestión, para establecer alianzas, manejo de conflictos, entre las más importantes. Asimismo, es de vital importancia

que los hacedores de cultura y artistas puedan articularse y trabajar por objetivos comunes.

La cultura y el arte son pilares de la sociedad; por lo tanto, su crecimiento y desarrollo atañen tanto al Estado como a sectores de sociedad civil e iniciativa privada, además de los colectivos y quienes se dedican a las diversas manifestaciones culturales y artísticas. Es una tarea importante para consolidar procesos de reconciliación y establecer procesos de paz que surjan y cobren vida en las realidades concretas de nuestros países.

Referencias bibliográficas

- Araujo, M. (2009). *Breviario de la legislación cultural*. Asociación en Guatemala de amigos de la UNESCO.
- Cepeda, H. (2009). Industria, política y movimientos culturales: una lectura desde el fenómeno comercial del rock y el pop. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, XV(30), 85-104.
- Constitución Política de la República de Guatemala. (31 de mayo de 1985). Guatemala.
- García, M. (2021). *Un panorama sobre la legislación y políticas públicas culturales. Aspectos relevantes para el trabajo de los colectivos artístico-culturales en Guatemala*. Cara Parens, Universidad Rafael Landívar.
- Gobierno de Guatemala, Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG. (1996). *Acuerdos de Paz Firme y Duradera*. <https://bit.ly/47LeJGK>
- Ismael-Simental, E. et al. (2019). Construyendo la ciudad a través de la cultura: el ensamblaje urbano cultural de Puebla (1987-2017). *Social & Cultural Geography* (23), 101-119. <https://bit.ly/3XykF0Y>
- Ministerio de Cultura y Deportes. (2007). *La cultura, motor del desarrollo. Plan Nacional de Desarrollo Cultural a largo plazo*. Ministerio de Cultura y Deportes.
- Ministerio de Cultura y Deportes. (2016). *Políticas Culturales, Deportivas y Recreativas (políticas actualizadas) 2015-2034*. Dirección General de Desarrollo Cultural y Fortalecimiento de las Culturas y Ministerio de Cultura y Deportes.
- Özden, M. y Brunschwig, S. (2013). *Los derechos culturales*. Centro Europa-Tercer Mundo (CETIM).
- UNESCO. (2007). *Los Derechos Culturales. Declaración de Friburgo*. UNESCO.
- Unidad Plan de Desarrollo Metropolitano. (2020). *Plan de Ordenamiento Territorial*. Municipalidad de Guatemala. <https://bit.ly/3XF8QpN>

Patrones migratorios afrocaribeños al Puerto de Veracruz, en el ocaso del régimen novohispano

Marco Antonio Pérez Jiménez
Universidad Nacional Autónoma de México, México
marcoylerdo@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8859-4311>

Introducción

La vida cotidiana, entrelazada en las plazas y calles del puerto de Veracruz a finales del período colonial, ha sido descrita en diversos testimonios producidos no solo por los numerosos viajeros que ingresaron a la Nueva España por el principal puerto del golfo de México, también lo cuentan los relatos de autoridades y pobladores locales, que coincidían en destacar lo “bullicioso” e “irreverente” como características que describían la cotidianidad de los miles de habitantes que conformaban la sociedad veracruzana en las postrimerías del siglo XVIII e inicios del XIX.

Como aconteció con el extenso escrito que, en 1795, Tomás Aguirre, vecino del barrio de las Minas, entregó al cabildo de Veracruz, en el que solicitaba reabrir el acceso a la ciudad amurallada por la Puerta Nueva Veracruz, ubicada en aquel barrio. La clausura de dicha entrada obligaba a los vecinos a salir a “desahogarse” en los espacios exteriores del muro de cal y canto por la Puerta de la Merced, enclavada en el barrio contiguo del mismo nombre; acceso peligroso y concurrido por cientos de rancheros, hortelanos, pescadores, aguadores y carreteros que diariamente entraban

y salían con productos para abastecer las necesidades de sus habitantes (Archivo Histórico de la Ciudad de Veracruz, 1795).

Asimismo, fue entre los callejones “culebreados, oscuros y muy calientes”, característicos de esta zona popular enclavada al suroriente de la urbe amurallada, donde la “vida arrabalera” emergía con vigor los días y las noches de fiesta. Como lo atestiguó un fraile que residía en el convento de la Merced, las accesorias y zaguanes de barrios como Chafalonía, Merced, o lugares como la Casa de Vecindad, se convertían en espacios “irreverentes” en que el baile conocido como *chuchumbé* era muy popular, particularmente entre los “mulatos y gente de color quebrado, soldados, marineros y broza” (Gil, 2002, p. 127). De acuerdo con el religioso mercedario, el *chuchumbé* se acompañaba con coplas “indecentes” y se bailaba con “meneos, zarandeos, manoseos de tramo en tramo, abrazos y dar ‘barriga por barriga’” (p. 127).

La danza no solo escandalizaba a los religiosos porteños de aquella época; de hecho, en 1776 el Tribunal de la Inquisición tomó cartas en el asunto y la prohibió, al considerarla impúdica. A comienzos de ese siglo, el *chuchumbé* entró a la Nueva España por el puerto de Veracruz junto con los barcos —y tripulación— que hacían sus travesías por los distintos enclaves españoles, ingleses y franceses, pertenecientes al circuito comercial del Caribe. Con sus cadencias pícaras, rápidamente echó raíces en las costumbres populares veracruzanas. Es por esto que, a decir de algunos investigadores, las fiestas alrededor del baile han sido señaladas como los antecedentes coloniales del actual Carnaval de Veracruz (Martínez, 2017, p. 308).

Junto con la música y sus meneos jocosos, los estratos populares de la sociedad veracruzana también degustaban la gastronomía y las bebidas típicas preparadas en los diversos puertos del “Mediterráneo americano”, como el fermentado hecho a base de miel y maíz conocido como *sambumbia*, cuya venta y consumo fue ampliamente observado por el viajero Antonio López Matoso en sus caminatas por los arrabales exteriores de San Sebastián y Mundo Nuevo (López, 1992, p. 204)¹.

1 Véase figura 1.

La sambumbia llegó desde La Habana a comienzos del siglo XVIII, siendo la bebida embriagante más consumida por los esclavizados y libres de baja extracción, debido a sus bajos costos (García, 2002, p. 92). Asimismo, en el inmueble conocido como El Coliseo (ubicado en el extremo norte del Veracruz amurallado), constantemente se presentaban espectáculos con “actores y cómicos bufos que recorren el eje Cádiz-La Habana-Nueva Orleans-Veracruz, trayendo atractivas modas e influencias” (García de León, 2011, p. 889).

Figura 1

Plano. El puerto de Veracruz a fines de la etapa colonial (intramuros y extramuros)



Nota. Tomado del plano realizado a partir de la información obtenida del padrón de Revillagigedo de 1791 y de los libros parroquiales de Nuestra Señora de la Asunción de Veracruz de 1790 a 1810. Realización y diseño: LDG. Yohali Arévalo Rivera.

Los párrafos anteriores ilustran dos elementos centrales que se desarrollarán en este estudio: las características sociodemográficas que, a

finés de la etapa colonial, permitieron identificar a la sociedad del puerto de Veracruz como “caribeña”, y la evidente e importante migración de origen afrodescendiente —mayoritariamente libre o liberta— proveniente del Caribe y que habitaba en la ciudad del golfo, incluso antes del nacimiento del México independiente.

Sobre el primer elemento, si bien se ha escrito mucho acerca de las influencias culturales caribeñas presentes a lo largo de la historia de Veracruz, poco se ha enfatizado en las semejanzas demográficas que la población del principal puerto novohispano presentaba con sus contrapartes insulares y peninsulares del Caribe. Mientras que, en relación con el segundo elemento, el estudio de fuentes primarias, que por lo regular no se emplean en investigaciones históricas sobre migraciones —como los libros parroquiales de Nuestra Señora de la Asunción en este escrito—, arrojó novedosos datos sobre la movilidad afrocaribeña hacia la Nueva España; migración que, hasta el momento, se ha considerado como mayoritariamente esclavizada.

Veracruz también es Circuncaribe: esbozo de su vinculación histórica

La relación mercantil entre Veracruz y el Caribe —principalmente con La Habana— se remonta a los comienzos del dominio colonial español en el siglo XVI. En 1561 se consolidó el eje comercial caribeño con la designación de La Habana —por el rey Felipe II— como punto central del sistema de flotas americano, quedando integrados a este sistema los puertos de Panamá, Portobelo, Cartagena de Indias y Veracruz. A partir de esto, en la bahía habanera convergieron los dos ejes económicos de la metrópoli en el Atlántico: “los galeones provenientes del Perú, y la denominada genéricamente la flota, procedente de Nueva España” (Sorhegui, 2009, p. 80).

La creciente importancia del “Mediterráneo americano” levantó el interés de las autoridades coloniales por conocer con detalle los aspectos

geográficos más destacados de la región caribeña. Por tanto, en 1571 el rey ordenó al Consejo de Indias recopilar las relaciones geográficas que hasta ese momento habían realizado los primeros exploradores europeos. En dicha recopilación se incluyeron las observaciones del cosmógrafo del rey, Diego Ribeiro, que años antes había confeccionado una serie de cartografías donde el golfo de Nueva España (nombrado así en 1532) y el mar Caribe fueron considerados dentro de la misma región marítima, quedando delimitada por “las Antillas y las costas continentales y se dividía en dos golfos. El golfo de Nueva España o el golfo de México y el golfo de Tierra Firme, que iba desde las islas de Barlovento hasta Yucatán” (Trabulse, 1996, p. 133).

Del mismo modo, Veracruz quedó incluido en el proyecto militar emprendido por Juan Bautista Antonelli entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII. El proyecto de Antonelli fue un factor definitorio en la morfología de las ciudades caribeñas, así como en las funciones defensivas encomendadas por la Corona española. Por esto, se puso en marcha la construcción de fortificaciones como la de San Juan de Ulúa, en Veracruz, y la del Morro y la Punta, en La Habana. Asimismo, quedaron contempladas en un proyecto siguiente aquellas que protegerían los puertos de Santo Domingo, Portobelo y Cartagena de Indias (Sorhegui, 2009, p. 32).

Estas ideas ponen en evidencia que el litoral del golfo y, por tanto, el puerto de Veracruz como su principal enclave fueron contemplados por las autoridades coloniales en la definición geopolítica del “espacio caribeño”, circunscrito por características geográficas y por pujantes rutas comerciales y de navegación (Pérez, 2019, p. 287). Aspectos que, con el paso de los siglos, provocaron la emergencia de nuevas dinámicas socioculturales exclusiva de la región, como las esbozadas al comienzo de este capítulo.

A partir del siglo XVIII, el control por las redes mercantiles caribeñas fue un objetivo muy codiciado por los imperios europeos, trayendo a la región una atención sin precedentes y un incremento en el dinamismo económico, político, militar y demográfico. Desde los primeros años de ese

siglo, los conflictos entre España e Inglaterra se agravaron con la Guerra de Sucesión, cuya *pax* fue impuesta por los ingleses a los españoles con la firma de los Tratados de Utrecht, en 1713. Aunado a esta disputa —que se prolongó hasta 1750— el rey Carlos III otorgó su apoyo al imperio francés en la Guerra de los Siete Años, desatando una serie de enfrentamientos entre las tres potencias europeas y cuyo escenario principal estuvo en aguas y litorales caribeños (p. 289).

En 1762 Inglaterra arremetió nuevamente contra España propiándole un golpe clave con la toma de La Habana. Situación que posicionó a los ingleses como “vecinos” de Veracruz: “cundiendo la alarma sobre un posible avance militar sobre la Nueva España, sobre todo por la escasez de medios de defensa en Veracruz y sus costas alledañas” (García, 2011, p. 777). Por tanto, al apoderarse de la posesión española más preciada del Caribe, el imperio británico puso al descubierto, por un lado, las enormes deficiencias del sistema defensivo español; por el otro, la escasez de recursos para costearlo. Por lo tanto, a partir de mediados de esa centuria, la plata novohispana se convirtió en la principal fuente de financiamiento para poner en marcha las transformaciones militares y económicas emprendidas por las autoridades borbónicas en la región (Grafenstein, 2003, p. 19).

Una parte de los recursos para emprender estas mejoras provino de los llamados situados novohispanos, los que aumentaron su caudal (basado en la plata) hacia finales del siglo, incrementándose, entre 1779 y 1783, de 2,5 a 8 millones de pesos anuales. Los grandes comerciantes de Veracruz ejercieron una notable influencia sobre la distribución de los situados, como Manuel García Romay e Ignacio Muñoz, quienes fungieron como responsables de los destinados a financiar la guerra en Luisiana (Souto, 2001, p. 35); o bien, Pedro Antonio Cossío, encargado de la plata dirigida hacia Santo Domingo (García, 2011, p. 45).

Tal y como aconteció en los primeros siglos coloniales, las autoridades ilustradas del siglo XVIII también actualizaron sus conocimientos geográficos y elaboraron planos más precisos sobre esta codiciada región.

Respecto a esto, Johanna von Grafenstein apunta al *Regni Mexicani seu Nouvae Hispaniae* —publicado en 1737— como una de las recopilaciones donde los puertos del golfo novohispano estuvieron mejor representados. Además, en dicha publicación también quedó reafirmada la adscripción del litoral del golfo al Gran Caribe (o Circuncaribe, como lo define la propia von Grafenstein). Cuestión evidente en la correspondencia entre el rey Felipe V con el virrey de la Nueva España y con los gobernadores de La Habana, Puerto Rico, Caracas y Cunamá; escritos en que el monarca español asocia a estos territorios como “las islas y puertos principales que ciñen las dos Américas” (Grafenstein, 2003, p. 13).

Lo expuesto demuestra que las ciudades y puertos pertenecientes al Circuncaribe, incluyendo Veracruz, compartieron a lo largo de la etapa colonial (pero con mayor agudeza a partir del siglo XVIII) características económicas, políticas, sociales y culturales. Al respecto, von Grafenstein señala puntos en común que identificaban a los enclaves de la región, tales como su organización espacial, arquitectura civil y eclesiástica, tradiciones culinarias, sincretismos religiosos y una similar composición étnica de sus sociedades (2006, p. 22).

Sobre el último punto, la investigadora observa que tanto los patrones de colonización como las actividades mercantiles y la presencia esclava en la región favorecieron el desarrollo de sociedades multiculturales y multirraciales, en las que negros y mulatos, tanto libres como libertos y esclavizados, constituían “un rasgo distintivo” (p. 22). De este modo, su huella quedó plasmada en numerosos censos y padrones, informes reales y testimonios de viajeros.

En el mismo sentido, Luz M. Martínez Montiel afirma que los elementos socioculturales antillanos presentes en Veracruz moldearon la denominada “cultura afrocaribeña”. Sobre esto, M. Montiel puntualiza que lo afrocaribeño remite “de inmediato un contexto geográfico y social, una etnicidad inconfundible que le da el sello de africanía, con una diversidad incuestionable, pero también una esencia común contenida en este vocablo compuesto” (Martínez, 2017, p. 310).

La composición demográfica caribeña y la “pardización” de la clasificación por casta

A fines del siglo XVIII, el explorador y oficial real Antonio de Ulloa, originario de Sevilla, pasó varias semanas en la ciudad de Veracruz. De acuerdo con sus anotaciones, Ulloa realizó numerosos recorridos por las calles del recinto amurallado y los barrios exteriores, y describió con detalle las construcciones de piedra múcara ennegrecidas por el salitre y la humedad (Ulloa, 1992, pp. 76 y 77). Respecto a los habitantes porteños, el burócrata andaluz destacó como característica principal estar divididos en cuatro clases “españoles blancos criollos, españoles europeos, negros y mixtos de los blancos y negros, como son los mulatos, y otras castas de color” (Ulloa, 1992, p. 88).

Las apreciaciones de Ulloa resultaron sorprendentemente coincidentes con el análisis de la población residente en el puerto de Veracruz, realizado a través de dos fuentes primarias consultadas para este escrito: el padrón de Revillagigedo de 1791 y los libros de matrimonios de la Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Veracruz, entre 1790 y 1810 (figuras 2 y 3). De acuerdo con Pierre Chaunu (1987), la utilización de censos civiles como de documentación eclesiástica son herramientas fundamentales para el historiador interesado en profundizar el conocimiento sobre una población determinada (p. 21).

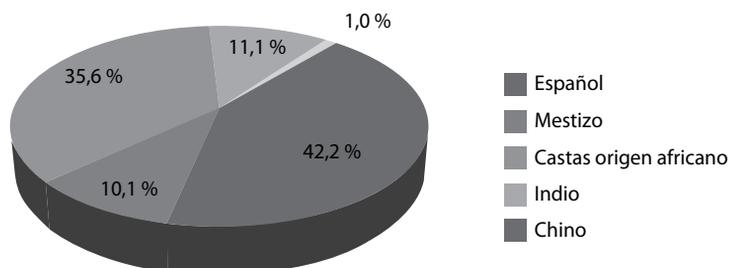
En enero de 1790 el virrey Juan Vicente de Güemes y Pacheco, II conde de Revillagigedo, ordenó a los intendentes y gobernadores levantar un padrón de población semejante al realizado en España, en 1782. Si bien el objetivo de este censo fue conocer el número de hombres disponibles para formar un ejército que defendiera a Nueva España de los enemigos “extranjeros”, los empadronadores fueron más allá y recabaron la información de todos los habitantes, basándose en la casa-habitación que les sirvió como unidad censal (Pérez, 2019, p. 107). Por estas características, el padrón de Revillagigedo es considerado el primer censo general de población de la Nueva España y “un parteaguas para el inicio de la democratización del conteo de los cuerpos y las almas” (Malvido y Cuenya, 1993, pp. 15 y 20).

En Veracruz el levantamiento de la información del padrón concluyó en mayo de 1791 y solo abarcó a los habitantes de la traza amurallada. A su vez, para organizar los datos recabados, los burócratas-estadistas responsables dividieron la traza urbana en cuatro cuarteles (figura 1). El conteo general realizado en esta investigación arrojó un total de 3927 habitantes pertenecientes a cinco grupos socioétnicos: españoles, de origen africano, mestizos, indios y chinos. En el primer cuartel, ubicado al norte de la ciudad, habitaban 857 personas repartidas en 163 unidades habitacionales, convirtiéndolo en el segundo distrito más poblado en intramuros. El centro de la ciudad estuvo enclavado en el cuartel 2; habitado por 601 residentes repartidos en 138 casas, fue, por un lado, un espacio dominado por españoles peninsulares y, por el otro, el menos habitado por indígenas y personas de origen africano.

En el tercer cuartel, donde se ubicaban el barrio de las Minas y el Patio de Vecindad antes señalados, se contabilizaron 124 viviendas ocupadas por 691 personas, convirtiéndola en la zona más densamente poblada, con un promedio de 5,6 residentes por casa-habitación. Por último, el cuartel 4 —enclavado al extremo sur del distrito amurallado— fue el más populoso con 1778 moradores; en él se hallaban los barrios de Chafalonía y La Merced (Pérez, 2019a, p. 24).

Figura 2

Distribución de los habitantes del Veracruz amurallado por grupos socioétnicos. Padrón de Revillagigedo (1791)

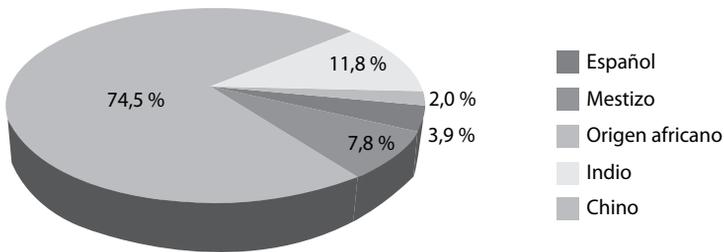


Nota. Adaptado de Pérez Jiménez, 2019a, p. 301.

Como se puede apreciar en la figura 2, la composición de los residentes de la ciudad amurallada, obtenida del padrón de Revillagigedo, señala a dos grupos como los mayoritarios: españoles y de origen africano, que conjuntamente representaban casi el 80 % de los residentes del cuadrante intramuros. Seguidos por los clasificados como indios, con una décima parte del total; los mestizos con una proporción casi idéntica y, por último, una minoría de chinos, anotados como originarios de Manila y/o de las Filipinas.

Figura 3

Distribución de los habitantes del Veracruz extramuros por grupos socioétnicos. Libros matrimoniales de españoles y de castas (1790-1810)



Nota. Adaptado de los libros de matrimonios de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, Veracruz (PNSA): Libro 1 (matrimonios de castas), 1679-1844; Libro 2 (matrimonios de españoles), vol. 3, 1792-1806; Libro 3 (matrimonios de españoles), vol. 4, 1806-1828.

Por otra parte, los registros parroquiales permitieron seguir las huellas de algunos de los eventos más importantes en la vida de los porteños de origen africano —nacimiento, casamiento y migración— a lo largo de las dos décadas estudiadas (1790-1810). Asimismo, la documentación eclesiástica de la parroquia de Veracruz fue la única fuente disponible para reconstruir la composición socioétnica de los habitantes de los barrios exteriores al muro de cal y canto².

2 Documentación preservada en microfilms por religiosos mormones que levantaron la información de muchas parroquias en Latinoamérica entre las décadas de los 60 y 70 del siglo XX. Asimismo, esta se encuentra digitalizada en la base de datos

Los porcentajes representados en la figura 3 evidencian que los asentamientos fuera de la muralla presentaban una distribución socioétnica muy diferente al perímetro amurallado. Durante las dos décadas revisadas, siete de cada diez matrimonios y residentes en San Sebastián y Mundo Nuevo tenían origen afrodescendiente. A su vez, como podía suponerse, ningún esclavizado fue registrado como habitante en los arrabales extramuros. Cuestión que confirmaría el bajo estatus socioeconómico de la zona, debido a que posiblemente ninguno de sus residentes podía solventar la compra ni la manutención de algún esclavo.

Las personas anotadas como indios y mestizos, en conjunto, apenas representaban el 20 % del total. Sobre los orígenes de los primeros, Antonio García de León (2011) señala el asentamiento, a partir de 1764, de “muchos refugiados de la Habana, así como los indios y mulatos de nación yamaste y apalachina, procedentes de Panzacola y fieles a los españoles en la defensa de la Florida” (p. 788). Migrantes que fueron ubicados en el barrio de San Sebastián y en diversas localidades alrededor del puerto; espacios que cohabitaron con los milicianos pardos y morenos, y sus familias, ahí instalados con anterioridad.

Por último, los españoles y los chinos representaron la minoría de residentes exteriores con menos del 6 %, entre ambos. Si bien el bajo porcentaje de chinos (2 %) se explica debido a que estos conformaban el grupo socioétnico minoritario de la ciudad, no fue el caso para los cerca de 2000 españoles que, a fines del siglo XVIII, moraban en intramuros. Siendo el grupo mayoritario, fue sorprendente hallar en 20 años solo a dos parejas — todos americanos o “criollos” — anotadas como habitantes de las “orillas de esta ciudad”: un matrimonio originario de San Andrés Tuxtla y asentado en Mundo Nuevo desde 1794 (PNSA, 1794), y el otro, oriundo de intramuros y casado en 1810 en la parroquia de Veracruz (1810).

En síntesis, el análisis de la documentación civil y eclesiástica mostró una panorámica sobre la composición socioétnica de Veracruz en el ocaso del régimen novohispano: la presencia mayoritaria de población blanca-española, seguida muy de cerca por la afrodescendiente (ya fuesen libres, libertos o esclavizados), y complementada por minorías indígena, mestiza y china. Composición que, con distintas proporciones de acuerdo con el lugar y la temporalidad, también fue posible encontrarla en sociedades porteñas del Caribe.

Como lo evidencia la investigación comparativa de Alejandro Gómez (2015), que analizó los individuos de “color quebrado” en tres territorios circuncaribeños (Jamaica, el litoral de Caracas y las Antillas francesas) a comienzos del siglo XIX. Gómez llega a la conclusión que dichos territorios estuvieron conformados por sociedades “tripartitas”, con mayoría blanca europea, seguida por un alto número de esclavizados africanos y completadas por un amplio sector de pardos o “libres de color” (p. 67).

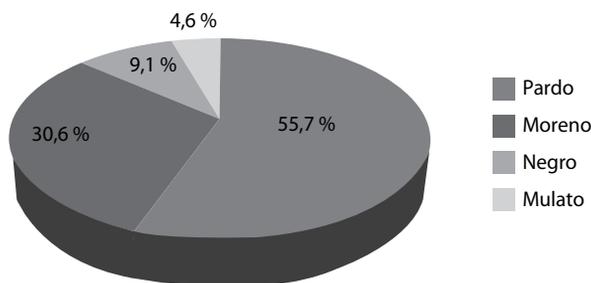
Del mismo modo, la composición de la sociedad veracruzana también se asemejó a la encontrada por Belin Vázquez para la de Maracaibo, durante la segunda mitad del siglo XVIII. De acuerdo con un censo levantado para el puerto caraqueño, más de la mitad de sus 13 000 habitantes eran españoles peninsulares o criollos, seguidos por un número importante de afrodescendientes (pardos y negros libres o esclavizados), y, por último, un pequeño contingente de mestizos e indígenas (Vázquez, 2006, p. 161). Asimismo, la evolución demográfica de La Habana, analizada por Herbert Klein y Ben Vinson para la misma temporalidad, muestra una expansión de la población blanca y un notable crecimiento de la negra, tanto de los “libres de color” como de los esclavizados (Klein y Vinson, 2013, p. 114).

No obstante, la composición socioétnica de Veracruz también presentó diferencias respecto a sus contrapartes caribeñas. Por ejemplo, la población esclavizada fue disminuyendo conforme transcurría el siglo XVIII, lo que ocasionó que, al inicio del siguiente siglo, aproximadamente solo dos de cada diez afroporteños fuesen esclavizados. Tendencia que no se presentó en la mayoría de los puertos caribeños, no solo en los insulares sino también en los continentales (Pérez, 2019, p. 302).

Por otro lado, las formas en que las autoridades veracruzanas — civiles y religiosas— clasificaron a los pobladores de origen africano, asignándoles una determinada casta, fue otro punto coincidente con sus contrapartes caribeñas. Como se puede observar en la figura 4, el análisis del padrón de Revillagigedo de 1791 mostró una clara tendencia por etiquetar como “pardos” a un amplio segmento de mujeres y hombres afrodescendientes habitantes de la ciudad de Veracruz.

Figura 4

Distribución por casta de la población de origen africano en Veracruz (padrón de Revillagigedo, 1791)



Nota. Adaptado del Padrón de Revillagigedo, Archivo Histórico de Veracruz (AHV), Caja 40, vol. 42, 1791.

Los burócratas encargados de levantar la información del censo etiquetaron como pardo cerca del 60 % del grupo con ascendencia africana. Asimismo, utilizaron “moreno” como segunda categoría más empleada, con el 31 % de los clasificados. Es decir, alrededor de nueve de cada diez “afrojarochos” contabilizados en el padrón fueron anotados como pardos o morenos. Sector que fue completado por una minoría de etiquetados como “negros”, y un segmento aún menor de los considerados “mulatos”.

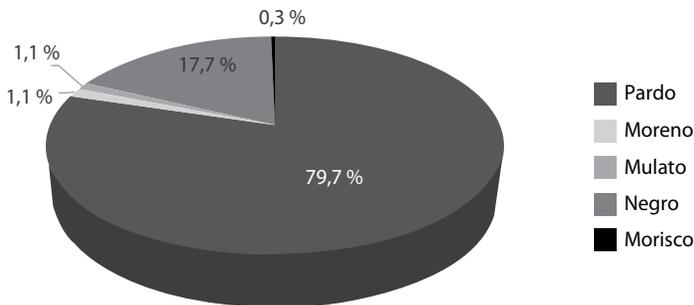
Asimismo, en el análisis de censo de 1791, se encontraron 105 personas esclavizadas, todos de ascendencia africana y completados por un chino de Manila. De este universo, resulta destacable que uno de cada

dos haya sido anotado como negro, seguidos por los clasificados como morenos con 35 % del total. Es decir, dos de las categorías de casta menos usadas en el padrón de Revillagigedo fueron las que dominaron al momento de clasificar a los esclavizados. Lo contrario sucedió con los pardos; siendo la casta mayoritaria residente en el Veracruz amurallado, prácticamente no tuvieron presencia entre los esclavizados, al encontrarse solo tres mujeres con dicha categoría. Por lo que, para los empadronadores porteños, etiquetar a alguien como pardo estuvo casi exclusivamente reservado para la población de origen africano libre o liberta.

La información hallada en los libros de casamientos, por su parte, permitió observar con detalle la “pardización” de los términos por casta dentro de la sociedad veracruzana conforme el siglo XIX hacía su aparición. En la figura 5 se puede apreciar que, entre 1790 y 1810, cerca del 80 % de los matrimonios de origen africano fueron considerados pardos por los curas de la parroquia de Veracruz. Estos, junto a los individuos clasificados como negros (poco menos del 20 %), fueron los dos términos más utilizados por las autoridades religiosas porteñas en esta temporalidad.

Figura 5

Distribución por casta de la población de origen africano en Veracruz (1790-1810)



Nota. Adaptado de los libros de matrimonios de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, Veracruz (PNSA): Libro 1 (matrimonios de castas), 1679-1844.

Del mismo modo, los párrocos catalogaron como pardos solo aquellos que tenían calidad de libre o liberto, lo que confirmaría la correspondencia pardo = libre para las autoridades veracruzanas —tanto civiles como eclesiásticas— de finales de la etapa colonial. Lo anterior guarda una importante semejanza con el análisis de José A. Piqueras para la “nación” cubana de comienzos del siglo XIX. El historiador afirma que el empleo de términos distintos para la población de castas tenía una función de diferenciación: “comprenden al mulato o ‘pardo’ —cuando se desea destacar su condición de libre— y al negro, llamado ‘moreno’, a fin de distinguirlo de ‘negro’, que por antonomasia es el esclavo” (Piqueras, 2018, p. 19).

En el estudio ya citado de Alejandro Gómez, el autor denominó “zonas grises” de las sociedades “tripartitas” caribeñas a la presencia de un segmento importante de “libres de color”, quienes también fueron nombrados

pardos, para referirse a la tonalidad grisácea de su piel, aunque con frecuencia se les incluía también en las llamadas castas e incluso entre las plebes. En las Antillas francesas se hablaba de ‘gens du couleur’ y ‘Métis’, mientras que en las *West Indies* británicas se les denominaba ‘browns’, ‘colored’, ‘People of colour’. (Gómez, 2015, p. 68)

El puerto de Cartagena de Indias también presentó una “pardiación” en los términos por casta. En el padrón levantado en 1777 para la ciudad neogranadina, el término pardo fue el más empleado por los empadronadores; asimismo, como aconteció para el caso veracruzano, la categoría “mulato” continuó empleándose de manera esporádica. Sergio Solano afirma que, si bien en el censo de Cartagena ambos vocablos fueron usados como sinónimos, en otra documentación de la época se utilizaban como lenguajes diferenciados: uno “social” para caracterizar a segmentos amplios de población afrodescendiente (el caso del término pardo), y otro producto más de la vida cotidiana y de las redes de sociabilidad, contextos donde comúnmente siguió ocupándose la palabra mulato (Solano, 2013, p. 41).

Por otro lado, cabe destacar que el fenómeno de “pardización” de la población de origen africano en Veracruz presentó pocas similitudes con las clasificaciones utilizadas en ciudades del interior de la Nueva España, en la misma temporalidad. Por ejemplo, tanto en la documentación civil como en la religiosa correspondiente a la ciudad minera de Guanajuato, el uso del término pardo fue una excepción; de hecho, a comienzos del siglo XIX la casta más usada por los curas de la basílica de Nuestra Señora de Guanajuato fue “mulato”, utilizada en nueve de cada diez matrimonios de origen africano, completados por una minoría de cónyuges “lobos”, “coyotes” y “moriscos” (Pérez, 2021, p. 11).

Posiblemente, entre los padrones de Revillagigedo levantados para las ciudades del interior novohispano, el correspondiente a Querétaro haya presentado más similitudes con el levantado para el puerto de Veracruz. En el documento, Juana Pérez Munguía encontró que más del 90 % de individuos de este grupo socioétnico fueron registrados como pardos. Para la autora, esto encuentra su explicación en la simplificación de la nomenclatura de castas por parte de los empadronadores, al abarcar dentro del mencionado vocablo casi la totalidad de población registrada con origen africano: negros, morenos, mulatos, lobos, cochos y coyotes (2011, p. 221).

No obstante, la “pardización” de los empadronadores queretanos también tuvo diferencias con la utilizada por los veracruzanos. Si bien, en ambos casos los pardos fueron mayoría, en Veracruz su uso no llegó a generalizarse por completo, al registrarse en el padrón de 1791 a cuatro de cada diez “afroporteños” con una casta diferente (moreno, negro o mulato). Asimismo, en Querétaro de finales del siglo XVIII los afrodescendientes representaban la tercera población en importancia, ubicada por debajo de españoles y mestizos y ligeramente por encima de los castizos (p. 141). Situación, como se ha observado, muy distinta a la importancia demográfica que tenían los de ascendencia africana para la ciudad portuaria.

Estas diferencias se hicieron más evidentes al cotejar los registros parroquiales de las dos ciudades. Si bien, los curas queretanos de San

Sebastián emplearon términos también utilizados por los religiosos veracruzanos —como negro y mulato—, la categoría “pardo” estuvo ausente por completo del léxico de los primeros. En contraste, los religiosos de Querétaro usaron vocablos también encontrados en la documentación de la basílica de Nuestra Señora de Guanajuato, como lobo y coyote (p. 221).

Afrocaribeños en Veracruz a fines de la Colonia: una migración libre y liberta

Dentro de un estudio demográfico —en este caso, de historia demográfica— el análisis de la movilidad geográfica (voluntaria y/o forzada) resulta fundamental para historiar los flujos migratorios de un determinado grupo de personas en un período. No obstante, para el historiador interesado en las poblaciones quizás este sea el aspecto más complicado de analizar, debido a la “naturaleza” de las fuentes documentales que dispone para emprender su pesquisa.

En el caso de la documentación parroquial, diversos investigadores han señalado la dificultad por conocer el número de ocasiones en que el matrimoniado migró de su lugar de origen hasta el lugar donde contrajo nupcias; además, tampoco es posible conocer con certeza si los contrayentes cambiaron de residencia una vez consagrado el enlace (Robinson, 1980, p. 181). En este sentido, Miguel A. Cuenya precisa la necesidad de delimitar, lo más claramente posible, los límites y las posibilidades de estudiar los flujos migratorios en tiempos coloniales. Por ello, Cuenya propone acotar el término migración matrimonial” para agrupar los datos, y su interpretación, obtenidos de las fuentes eclesiásticas (Cuenya, 1996, p. 12).

Para la ciudad de Veracruz de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, afortunadamente los párrocos fueron minuciosos y, en un elevado número de matrimonios, anotaron información sobre los cónyuges referente a su movilidad espacial, desde su punto de origen hasta sus nupcias en el puerto jarocho. En particular, se pudo observar que los religiosos veracruzanos pusieron atención en los “pasos migratorios” de aquellos

hombres y mujeres provenientes de los puertos y ciudades caribeñas; observación que, a su vez, demostró el constante arribo de dos grupos: españoles peninsulares (comerciantes y oficiales reales, en su mayoría) y personas de origen africano.

Respecto a los segundos, los curas fueron minuciosos en registrar la movilidad de los esclavizados y libertos de origen africano provenientes no solo del Caribe, sino también de aquellos originarios de la costa occidental africana y que, antes de su llegada a Veracruz, pasaron un período en la región circuncaribeña. Los religiosos pormenorizaron cada punto donde estuvo el esclavizado o liberto, desde su embarque en las costas de Guinea hasta su llegada al puerto de Veracruz, incluyendo lugar de bautismo y de manumisión, en caso de que haya obtenido su libertad antes de su casamiento en la Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción (PNSA) (Pérez, 2019, p. 267).

Un caso destacado se encontró en el enlace celebrado en 1808, entre Mariano Villas y María Michaela Zavala. Mariano, de 47 años, fue anotado por el cura como negro libre, de “padres gentiles” y nativo de Guinea; el párroco escribió que, siendo niño, Mariano fue esclavizado y embarcado en las costas africanas con destino La Habana, donde fue bautizado, radicó por más de 30 años y obtuvo su libertad. Por su parte, María Michaela, también negra libre y traída desde África, tuvo una vida menos ajetreada geográficamente hablando. Hija de padres desconocidos y viuda de Antonio Gil de la Torre, fue bautizada desde niña en una comunidad aldeaña a Veracruz (Medellín), donde probablemente habitó por poco tiempo ya que, de acuerdo con el párroco que la matrimonió, desde pequeña fue criada y posteriormente manumitida en la ciudad de Veracruz³.

Del mismo modo, la “fotografía” de la sociedad veracruzana intramuros plasmada en el padrón de Revillagigedo mostró la diversidad de “extranjeros” que habitaban el puerto en 1791. Entre estos, el 90 % eran españoles europeos, proporción esperada debido a la importancia que la

3 PNSA, Libro 1 (matrimonios de castas), 1808.

ciudad costera tenía para la metrópoli. Flujo migratorio complementado por 40 individuos de origen africano (todos provenientes del Caribe y de las costas de Guinea)⁴, una decena de chinos de Manila y cinco “criollos” originarios de otros virreinos americanos (p. 311).

Al observar el flujo migratorio afrocaribeño descrito en la tabla 1, se reafirma que, a finales del siglo XVIII, el puerto de Veracruz pertenecía a una región caribeña no solo en cuestiones económicas, políticas y militares, sino también, retomando las ideas ya citadas de J. von Grafenstein, en la configuración de una sociedad multiétnica y multicultural, donde las personas de origen africano dejaron su huella distintiva.

Tabla 1

Población de origen africano proveniente del Caribe y costa occidental africana, 1791 (libres y esclavizados)

Lugar de procedencia	Pardos	Morenos	Negros	Totales
Costa de Guinea	2	26	1	29
La Habana	2	3	0	5
Santo Domingo	1	1	0	2
Maracaibo	0	1	0	1
Cartagena de Indias	1	0	0	1
Costa de Caracas	1	0	0	1
Totales	7	31	1	39

Nota. Tomado del padrón de Revillagigedo, Archivo Histórico de Veracruz (AHV), Caja 40, vol. 42, 1791.

La Habana fue el principal punto caribeño de salida para estos migrantes, registrándose en el padrón de 1791 dos pardos y tres morenos avendados en Veracruz intramuros. Estos fueron seguidos por dos

4 Con excepción del moreno libre Alexandro Ricardo, oriundo de Francia (Archivo Histórico de Veracruz, Caja 40, vol. 42, 1791, f. 51).

oriundos de Santo Domingo, un moreno y un pardo llamado Francisco de Villa Urrutia. Si bien los burócratas censales no anotaron su oficio, Francisco debió de contar con un ingreso suficiente para poseer o rentar una casa en la parte norte de la ciudad (primer cuartel), así como para mantener a una familia de tres hijas —dos menores y una doncella de 16 años (AHV, 1791). El resto de afrocaribeños no tuvieron su origen en puertos antillanos sino en litorales continentales, como Maracaibo, Cartagena de Indias y las costas de Caracas.

La nomenclatura por casta que utilizaron los empadronadores para etiquetar a estos migrantes, observable en la tabla 1, no coinciden con los patrones generales en que el término pardo fue mayoritario. Por el contrario, ocho de cada diez afrocaribeños registrados en el padrón de 1791, fueron clasificados como morenos; asimismo, solo se encontraron a siete etiquetados como pardos originarios de la región circuncaribeña.

Una de las hipótesis acerca de la sustitución de los términos “pardo” por “mulato” y “moreno” por “negro” —señalada por Piqueras para la isla de Cuba—, realizada por los burócratas veracruzanos que levantaron los datos del padrón de 1791, se encuentra al observar las legislaciones novohispanas de la época en materia militar. En el Reglamento para las Compañías Urbanas de Blancos y Pardos (publicado en 1767), el virrey ordenó renombrar las milicias de origen africano, remplazando las compañías de mulatos y negros por las de pardos y morenos. Las de pardos estarían formadas por la misma “clase” de soldados que anteriormente pertenecían a las de mulatos, mientras que el regimiento de morenos se: “compondrá de la misma fuerza y clase que la de los Negros” (Archivo General de la Nación de México, 1767).

Por tanto, el objetivo de la Corona española por conocer las fuerzas militares, disponibles a través de los datos recabados en los padrones de Revillagigedo —levantados para todas las intendencias que conformaban la Nueva España—, explicaría, en parte, el motivo por que los empadronadores veracruzanos cayeron en el desuso de los términos negro y

mulato, y adoptaron los de moreno y pardo como los más anotados en el documento censal de 1791.

El abanico de orígenes y rutas migratorias evidenciado en las fuentes matrimoniales de la parroquia de Veracruz, entre 1790 y 1810, por su parte, muestra que la sociedad veracruzana transitaba, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, hacia una composición demográfica de tipo “caribeño” aún más marcada que la obtenida del padrón de Revillagigedo de 1791.

Figura 6

Plano 2. Flujos migratorios de origen africano provenientes del Circuncaribe y África occidental (1790-1810)



Nota. Tomado del plano realizado a partir de la información obtenida del padrón de Revillagigedo de 1791 y de los libros parroquiales de Nuestra Señora de la Asunción de Veracruz de 1790 a 1810. Realización y diseño: LDG. Yohali Arévalo Rivera.

Como se aprecia en la figura 6, mujeres y hombres afrocaribeños matrimoniados en la PNSA provenían de cada rincón de la extensa y diversa región circuncaribeña. Como aconteció con Luis Palos, negro libre, de oficio cochero y casado en 1809 con María Dominga Josefa del Toro; el cura que sacramentó estas nupcias apuntó que Luis a sus 28 años partió de su natal Martinica —ubicada en las Antillas menores— rumbo a Nuevo Orleans, donde radicó hasta su llegada a Veracruz, en 1801. Junto con Luis, Pedro José Ramírez (también negro libre y casado en 1800), fueron los dos martiniqueses encontrados en los libros sacramentales (PNSA, 1809 y 1800).

Del mismo modo, se observaron patrones migratorios procedentes de las costas ubicadas al norte del golfo novohispano. Como Francisco Carlos, negro esclavizado proveniente del litoral de Luisiana, quien, de acuerdo con el párroco que lo matrimonió en 1803, arribó a Veracruz aproximadamente en 1796, para cumplir una condena en el presidio de San Juan de Ulúa. Posiblemente, en algún momento de los siete años que Francisco estuvo preso, conoció a su esposa Luisa Josefa (de casta parda y originaria de La Antigua, localidad ubicada en el “hinterland” veracruzano), debido a que contrajeron nupcias tan solo seis meses después de cumplir su castigo (1803).

Complementaban el pequeño contingente de migrantes del norte del Circuncaribe dos negros exesclavizados de Nuevo Orleans, y una negra, también liberta y originaria de Charleston, Norteamérica; de ella se hablará con detalle más adelante. Al igual que aconteció en el padrón de Revillagigedo, los registros parroquiales arrojaron a La Habana como el principal emisor de afrocaribeños matrimoniados en Veracruz. No obstante, el litoral continental de Maracaibo, Cartagena de Indias y la costa de Caracas —región que a finales del siglo XVIII concentraba la producción de cacao más importante del continente— fue el que más migrantes aportó con casi una decena, es decir, el doble de los “habaneros”. Lo anterior, por un lado, reafirma la importancia de la movilidad poblacional entre Veracruz y el puerto cubano, pero, por el otro, muestra

que las redes mercantiles del pujante comercio cacaotero también estaban impulsando un intercambio demográfico y sociocultural entre ambas regiones continentales (Pérez, 2019, p. 315).

Tal como aconteció con la nomenclatura de casta que los empadronadores utilizaron en el censo de 1791 para etiquetar a los caribeños de origen africano habitantes de Veracruz, los religiosos de Nuestra Señora de la Asunción también usaron un término diferente al mayoritario. De los más de 60 afrocaribeños matrimoniados durante las dos décadas analizadas, el 85 % fue anotado como negro, seguidos por los registrados como pardos con menos del 10 %, y completados por un moreno de Maracaibo y una mulata originaria de La Habana.

Por tanto, mediante un comparativo entre los datos obtenidos de las fuentes civiles y de las eclesiásticas, se evidencia que las autoridades veracruzanas de fines de período colonial no usaron comúnmente el término pardo para etiquetar a la población de origen africano que llegó del Circuncaribe, a pesar de que fue la categoría más empleada para clasificar a los afroveracruzanos en ambas fuentes consultadas. Por otro lado, la información recabada en el padrón de 1791 también presentó diferencias con los libros llevados por los religiosos de la parroquia veracruzana. Mientras que los curas anotaron a nueve de cada diez afrocaribeños como negros, sus contrapartes civiles apuntaron a ocho de cada diez como morenos. Aunque, como ya se anotó con anterioridad, ambos términos fueron tomados como equivalentes en distintos contextos de la época.

Por último, en la figura 1 se observa que los originarios de las costas occidentales africanas —36 de Guinea y uno más de Cabo Verde— representaron el flujo migratorio afrocaribeño más importante arribado a Veracruz. Ya se apuntó que el criterio para contemplarlos dentro del presente estudio fue que todos hayan pasado una estancia en algún punto insular o continental del Circuncaribe, antes de habitar y contraer nupcias en el puerto jarocho. No obstante, se consideró pertinente concluir este capítulo con el análisis diferenciado de este flujo migratorio, para destacar no solo su intensa movilidad por la región caribeña, sino también para

resaltar el estatus de libertad que tenían la mayoría de estos migrantes a su ingreso al México colonial.

Embarcados desde diversos puntos del África occidental, como las Islas de Cabo Verde y Sao Tomé, o bien de los litorales de Lagos y del Senegal, los 37 individuos anotados con este origen en los libros matrimoniales veracruzanos posiblemente llegaron al continente americano para ser comerciados como esclavos. Como aconteció con Santiago Saubaigne, esclavizado de casta negra, de “padres gentiles” y originario de las “costas de Guinea”. Esclavo de don Pedro Juan Saubaigne, es posible que Santiago haya sido capturado a una corta edad, debido a que el párroco que lo matrimonió apuntó que fue: “criado en La Havana [sic.], bautizado en Santo Domingo y residente de esta ciudad desde hace seis años” (PNSA, 1794).

No obstante, de las 37 personas del occidente africano, solo 14 de ellas entraron a la Nueva España como esclavizadas; lo que representó que el 62 % de “guineos” llegaron y se matrimoniaron en el puerto de Veracruz en calidad de libres. Ahora bien, las proporciones son todavía mayores al tomarlos en cuenta en el total de afrocaribeños anotados en los libros de casamientos, registros que arrojaron al 72 % (46 de los 64) de estos migrantes contrajeron nupcias en estatus de libertad.

Por su parte, de los 17 hombres y 12 mujeres —todos “guineos”— provenientes del occidente africano y registrados en el padrón de Revillagigedo, tan solo nueve continuaban siendo esclavizados. Entre ellos, es destacable el registro de la única mujer oriunda de África clasificada como parda, de 40 años y sirvienta en la acaudalada casa propiedad del brigadier Narciso de Oja (AHV, 1791). Por tanto, siete de cada diez “guineos” registrados en el documento de 1791, habían sido manumitidos al momento del levantamiento de la información; porcentaje casi idéntico al obtenido de los registros matrimoniales de la parroquia de Veracruz, para las dos décadas siguientes.

La movilidad geográfica intercaribeña de los procedentes del África occidental fue descrita con detalle por los párrocos veracruzanos, incluso

más que la señalada para los nativos del Caribe; un claro ejemplo se encuentra en la descripción del recorrido migratorio del único registrado como proveniente de isla de Cabo Verde, Juan Bautista Mayora. Negro libre y de “padres gentiles”, Juan Bautista desembarcó en las costas de Caracas alrededor de 1790 para ser vendido como esclavo; a su llegada, fue bautizado y comprado por el factor don Juan de Mayora, de quien tomó su apellido. Siete años después, ya como hombre libre, Juan Bautista se trasladó a Veracruz y al poco tiempo comenzó a ejercer el oficio de peluquero. Al parecer, a partir de 1800 se asentó permanentemente en el puerto casándose con Juana Nepomuceno Montalvo, mulata nativa de “esta ciudad” y de “padres desconocidos” (PNSA, 1800).

Del mismo modo, dentro de los patrones migratorios del norte circuncaribeño, se contempló el caso de la liberta María Rafaela Fernández. Registrada como negra libre, de “padres gentiles” y proveniente de Charleston en Norteamérica. María Rafaela fue embarcada a los 11 años en las costas de Guinea rumbo a La Habana, lugar donde fue bautizada y comprada por el mercader peninsular don Antonio Fernández. Al parecer, habitó en la isla caribeña hasta conseguir su manumisión, y en 1791 emprendió su viaje con destino a Veracruz. Como mujer libre, fue empelada en el servicio doméstico en la casa de don Martín de Cos, donde posiblemente conoció al que, años después, se convertiría en su esposo: Cosme Quijano, afrocaribeño esclavizado proveniente de las islas de Valis hoy Islas Vírgenes Británicas (1800).

Por consiguiente, los flujos migratorios analizados en este estudio dan cuenta de que, desde finales del siglo XVIII, la mayoría de mujeres y hombres de origen africano, provenientes del Circuncaribe y habitantes del puerto de Veracruz, entraron a la Nueva España como personas libres, motivadas por sus propios intereses y en la constante búsqueda por mejorar sus condiciones socioeconómicas, dentro de lo que el corporativismo colonial les permitiese. Las afirmaciones anteriores toman más relevancia al revisar lo argumentado por investigaciones anteriores. En estas, se ha afirmado que no fue sino hasta la consumación de la independencia de

México en 1821, que el flujo migratorio proveniente del Caribe y de la costa occidental africana estuvo conformado principalmente por personas libres. Yolanda Juárez enfatiza que, a diferencia de sus antecesores coloniales, los migrantes afrodescendientes de las primeras décadas de vida independiente fueron los que conformaron un “segundo movimiento migratorio” libre y originado principalmente en la isla de Cuba (Juárez, 2006, p. 191).

Aseveraciones que, como se ha apreciado en este estudio, no coinciden del todo con los datos obtenidos del padrón de 1791 y de los registros matrimoniales veracruzanos entre 1790 y 1810. Ambas fuentes evidenciaron el estatus de libertad de aproximadamente 70 y 80 % de los afrocaribeños radicados en el puerto jarocho, décadas antes de la caída del régimen colonial español acontecido en 1821.

Conclusiones

Las huellas socioculturales del Caribe en el puerto de Veracruz le han otorgado un sello inconfundible por más de cuatro siglos y evidente aún en la actualidad. En este sentido, el presente ejercicio pretende aportar, desde una perspectiva de la historia social y demográfica, la anotación sobre que Veracruz, entre el período comprendido a fines del colonial y comienzos de la etapa independiente, presentaba una composición poblacional parecida a las sociedades de los puertos insulares y continentales circuncaribeños; características que, a su vez, la diferenciaban del panorama sociodemográfico de las grandes urbes del interior novohispano.

Para dar soporte a tales hipótesis, se exploraron tres posibles explicaciones obtenidas, a su vez, de la información recabada del padrón de Revillagigedo y de los libros matrimoniales de la parroquia veracruzana. En la primera explicación, se expuso que la importancia numérica que tuvieron los habitantes de origen africano moldeó la composición étnica de la sociedad costera: una ligera mayoría de españoles, seguidos de cerca por más de un millar de “afroporteños”, y completada por grupos menores

de cientos de mestizos e indios y algunas decenas de chinos. Composición que llamó poderosamente la atención de los viajeros que visitaban por primera vez el puerto, como se observó en las descripciones del andaluz López Matoso referidas en estas páginas.

La siguiente anotación se hizo a partir de observar la nomenclatura de casas utilizada por los burócratas civiles y religiosos para clasificar al sector de origen africano. El afán catalogador que ambas autoridades mostraron por etiquetarlos permitió evidenciar que, a finales del siglo XVIII, en Veracruz y otros puntos del Circuncaribe aconteció un cambio en el uso de las etiquetas “raciales”, priorizando la de “pardo” por sobre otras previamente utilizadas, como “mulato”. Situación que, como se ha señalado, no se presentó de la misma forma en otras ciudades del interior de la Nueva España.

No obstante, los empadronadores que recolectaron la información para el censo de 1791 y los párrocos veracruzanos que anotaron los matrimonios celebrados en la parroquia no coincidían del todo en el uso de los términos por casta para etiquetar a la población “afroveracruzana”, como aconteció en el empleo de las categorías moreno y negro. Esto quizás parezca entrar en contradicción con lo argumentado en este trabajo acerca de que el Reglamento para las Compañías de Blancos y Pardos de 1767 fue un documento decisivo para que las autoridades veracruzanas adoptaran la nueva nomenclatura señalada en el documento militar. No obstante, los burócratas que levantaron el censo de Revillagigedo fueron los que más se apegaron al reglamento, posiblemente debido a que en el puerto se encontraban asentados dos de los batallones de pardos y morenos más importantes del virreinato (figura 1).

Del mismo modo, la última explicación se enfocó en detallar los flujos migratorios afrocaribeños en el puerto de Veracruz, con la intención de mostrar el carácter sociodemográfico caribeño que presentaba el principal puerto de la Nueva España. No obstante, quizás la finalidad más significativa, no solo de este punto sino del presente estudio, sea aportar un “granito de arena” al proceso de visibilidad histórica de la población

de origen africano en los albores del México independiente; mediante la reinterpretación de una historiografía que tradicionalmente ha señalado a estos migrantes de finales de la Colonia como mayoritariamente esclavizados, es por demás pertinente destacar el estatus de libertad que tenía un alto porcentaje de esta población antes del nacimiento de la nación mexicana.

Sin embargo, también hay que apuntar que su búsqueda por mejorar sus condiciones de vida no les resultó una tarea nada sencilla de lograr. Casi la totalidad de afrocaribeños lograron insertarse en la parte inferior de estructura laboral veracruzana, al encontrar ocupación como cocineros, carreteros, labradores, aguadores y, principalmente, sirvientes; trabajos no especializados, mal retribuidos y que acarreaban un desprestigio social. A su vez, ninguno de ellos pudo acceder a algún gremio u oficio calificado y solo en contadas excepciones encontraron ocupación fuera de la servidumbre.

Referencias bibliográficas

- Archivo General de la Nación de México. (1767). Gobierno virreinal, Tributos, Reales Cédulas, Real Audiencia y Ordenanzas. Archivo Histórico de Veracruz (AHV). Etapa Colonial.
- Chaunu, P. (1987). *Historia y demografía*. Universidad de la República.
- Cuenya, M. (1996). De la metrópoli a la puebla de los Ángeles. Un acercamiento al estudio de la migración española en el siglo XVIII. *Entorno Urbano*, (2)3, 7-38.
- García, M. (2002). Vida y ambientes en La Habana intramuros del siglo XVIII. En B. García Díaz y S. Guerra (coords.), *La Habana/Veracruz. Veracruz/La Habana. Las dos orillas*. Universidad Veracruzana y Universidad de La Habana.
- García de León, A. (2011). *Tierra adentro, mar afuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento (1519-1821)*. Fondo de Cultura Económica.
- Gil, A. (2002). Vida cotidiana en Veracruz a finales del siglo XVIII. En B. García Díaz y S. Guerra (coords.), *La Habana/Veracruz. Veracruz/La Habana. Las dos orillas*. Universidad Veracruzana y Universidad de La Habana.

- Gómez, A. (2015). Apenas un parte negro. Valores socio-raciales y accionar político de las élites de 'color quebrado' en Jamaica, Venezuela y las Antillas Francesas (siglos XVIII y XIX). *Revista de Indias*, 75(263), 65-92.
- Grafenstein, J. von. (2003). Concepciones espaciales y visiones imperiales: el Caribe en la época del reformismo borbónico. *Cuicuilco*, 10(29), 1-26.
- Grafenstein, J. von. (2006). Introducción. En J. von Grafenstein (coord.), *El golfo-Caribe y sus puertos* (tomo I, 1600-1850). Instituto Mora.
- Juárez, Y. (2006). *Persistencias culturales afrocaribeñas en Veracruz. Su proceso de conformación desde la colonia hasta finales del siglo XIX*. Gobierno del Estado de Veracruz.
- Klein, H. y Vinson, B. (2013). *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y el Caribe*. Colmex.
- López, A. (1992). El viaje de Perico Ligero al país de los moros. En M. Poblett (comp.), *Cien viajeros en Veracruz: crónicas y relatos* (tomo II, 159-241). Gobierno de Veracruz.
- Malvido, E. y Cuenya M. (1993). Introducción. En E. Malvido y M. Cuenya (comp.), *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX*. Instituto Mora y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Martínez, L. M. (2017). Afroamérica III. La tercera raíz. En *Presencia africana en México* (427), PUIC y UNAM.
- Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, Veracruz. (s/f). Libros de Matrimonios y Bautismos de la (PNSA). Libro 1 (matrimonios de castas), 1679-1844. Libro 2 (matrimonios de españoles), vol. 3, 1792-1806. Libro 3 (matrimonios de españoles), vol. 4, 1806-1828. Family History Library (www.familysearch.org).
- Pérez, M. A. (2019a). *La población de origen africano en el puerto de Veracruz a finales de la época colonial: una aproximación sociodemográfica* [Tesis de doctorado, IIH-UNAM].
- Pérez, M. A. (2019b). Demografía y sociedad en la ciudad de Veracruz: los porteaños de origen africano a finales del período colonial. *Revista Diario de Campo*, 2(8), 18-39.
- Pérez, M. A. (2021). La 'transición' sociodemográfica de los mulatos en Guajuato a comienzos del siglo XIX. *Revista Digital FILHA*, 16(24), 1-17.
- Pérez Munguía, J. (2011). *Negros y castas de Querétaro, 1726-1804. La disputa por el espacio social con naturales y españoles* [Tesis de doctorado, El Colegio de México, A. C.].
- Piqueras, J. (2018). Seríamos blancos y pudiéramos ser cubanos: raza, nación y gobierno en el Caribe hispano. En T. Pérez Vejo y P. Yankelevich

- (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica* (17-55). El Colegio de México, A. C. y Bonilla.
- Robinson, D. J. (1980). Patrones de migración en Michoacán en el siglo XVIII: datos y metodologías. En T. Calvo, T. y G. López (comps.), *Movimientos de población en el occidente de México* (109-206). Colmich y CEMC.
- Solano, S. (2013). Repensando la configuración socio-racial del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII: pardos, mulatos, cuarterones y quinterones. *Aguaita, Cartagena* (25), 39-59.
- Sorhegui, A. (2009). El puerto de La Habana: de principal enclave del comercio indiano, a cabecera de una economía de plantación. En J. Elías-Caro y A. Vidal Ortega (eds.), *Ciudades portuarias en la gran cuenca del Caribe. Historia, cultura, economía y sociedad* (79-106). Universidad del Norte.
- Souto, M. (2001). *Mar abierto: la política y el comercio del consulado de Veracruz en el ocaso del sistema imperial*. Colegio de México, A. C. e Instituto Mora.
- Trabulse, E. (1996). Veracruz y el Atlántico: apertura y consolidación de las rutas oceánicas (1519-1803). En G. Tovar (coord.), *Veracruz. Primer puerto del continente* (129-153). ICA, Fundación Miguel Alemán y Espejo de Obsidiana.
- Ulloa, A. (1992). Descripción geográfico-física de una parte de la Nueva España. En M. Poblett Miranda (comp.), *Cien viajeros en Veracruz: crónicas y relatos* (tomo II, 71-102). Gobierno de Veracruz.
- Vázquez de Ferrer, B. (2006). Maracaibo y su puerto en la dinámica del poder local y regional, 1574-1821. En J. von Grafenstein (coord.), *El golfo-Caribe y sus puertos* (tomo I, 1600-1850). Instituto Mora.

Sobre las autoras y los autores

Magaly Barrientos de Castellón

Investigadora, diseñadora curricular, comisaría, educadora, museóloga. Es diseñadora gráfica, obtuvo un Master en educación y museos: Patrimonio, identidad y mediación cultural en la Universidad de Murcia, España. Es doctora en Arte y Patrimonio de la Universidad de Sevilla, España (tesis “Museo de la memoria: una red para el rescate patrimonial desde el olvido. El Salvador”). Ha sido becaria de la fundación Patricia Phelps de Cisneros para el reconocimiento de museos y espacios de arte y diseño. Realizó una estancia profesional en la Universidad de Colonia Alemania. Es autora de artículos y coautora de ediciones sobre el tema de la Memoria y patrimonio. Es miembro del International Committee for Museums and Collections of Modern Art (CIMAN) y del Comité Mundial de Museos (ICOM).

Mirella Guadalupe Hernández Ramírez

Psicóloga con especialización en psicología comunitaria, graduada de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Actualmente, se encuentra desarrollando el proceso de tesis para obtener el Doctorado en Educación para la Paz y Derechos Humanos, otorgado por la Universidad de El Salvador. En su rol como investigadora en la Universidad Pedagógica, contribuye al avance del conocimiento en temas vinculados al enfoque de género y grupos poblacionales en situación de vulnerabilidad. Además, ejerce como docente tanto a nivel de pregrado como de posgrado.

Jacqueline Vanessa Durán Fernández

Máster en Antropología Social, especializada en la línea de investigación: “antropología política y poder, relaciones de género, clase, raza y etnicidad”, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Pacífico-Sur), México, Oaxaca, 2020. Participó de un diplomado en “Educación en Derechos Humanos de Amnistía Internacional Paraguay”. Impartido por

Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay (CODEHUPY) en 2021, y obtuvo el grado de Licenciada en Antropología Sociocultural en la Universidad de El Salvador en el año 2014. Actualmente funge como coordinadora de la Unidad de Investigaciones de Memoria del Museo Nacional de Antropología Dr. David J. Guzmán, Ministerio de Cultura de El Salvador.

Otto Germán Mejía Burgos

Abogado y Notario y Doctor en Filosofía. Es investigador en distintas áreas de Ciencias Sociales y de Ciencias Jurídicas. Sus libros publicados hasta el momento son: *Aliados con Martínez, el papel de los intelectuales tras la matanza de 1932* (2015); *1932, Un mito fundacional* (2016) y *Teosofía, espiritualismo y masonería en Centroamérica*, (2018). Actualmente, se desempeña como Subcoordinador del Centro de Formación, Análisis e Investigación de la Procuraduría General de la República y además es docente de las cátedras de Ética y Filosofía Jurídica y Teoría del Estado en Universidad Pedagógica de El Salvador.

Carlos Rafael Castillo Taracena

Doctor en Sociología (ICSyH-BUAP, México), Maestro en Ciencias Sociales (FLACSO, sede Guatemala), Licenciado en Arqueología (Escuela de Historia, USAC). Investigador Titular del IIHAA y Profesor Titular de la Licenciatura en Antropología (H-E), ambos en la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Magda Angélica García von Hoegen

Doctora en el programa de Historia de América Latina, Mundos Indígenas, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Coordinadora del Departamento de Ciencias Humanísticas del Instituto ICESH de la Universidad Rafael Landívar. Académica-investigadora, a cargo de la línea de investigación en arte. Temas de especialidad: cultura, políticas culturales, estrategias artísticas como vía para la transformación social, microhistoria y arte, análisis de procesos creativos con relación a contextos sociohistóricos y resignificación del espacio público.

Marco Antonio Pérez Jiménez

Maestro y Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Seminario Permanente de Estudios Afroamericanos y Coordinador del Seminario Permanente de Estudios Asiático-americanos, ambos del Programa Universitario de Estudios sobre la Diversidad Cultural y la Intercultu-

alidad de la UNAM. Investigador Visitante en el Dpto. de Historia de University of Texas at El Paso. Integrante de la Red de Estudios Afrocentroamericanos. Sus estudios se enfocan en Historia del Racismo y discriminación en México y Latinoamérica, contra poblaciones de origen africano y asiático; Historia de las migraciones asiáticas y africanas en México colonial e independiente; Historia Demográfica y Sociología Histórica.