

FUENTE:

Sistema de Información Cultural de El Salvador, Pueblos Indígenas, Documentos de Referencia, Secretaría de Cultura de la Presidencia, San Salvador, 2013 (edición revisada por el autor en mayo de 2016).

**CONFLICTO POR LA IDENTIDAD:
NUEVAS Y VIEJAS IDENTIDADES ENTRE LOS INDÍGENAS CACAOPERAS
DE EL SALVADOR**

Carlos Benjamín Lara Martínez
Universidad de El Salvador

INTRODUCCIÓN¹

La construcción de la identidad étnica genera procesos de conflicto y confrontación social entre los diversos sujetos que forman parte de un grupo étnico determinado. Lejos de constituir un proceso homogéneo y armónico, como las visiones más romantizadas de la identidad cultural lo han pretendido establecer, la construcción de la identidad étnica supone una dinámica de relación de fuerzas entre diversos sujetos sociales, quienes presentan diferentes propuestas del ser social del grupo del que forman parte.

En el municipio de Cacaopera, en el oriente de El Salvador, nuevas formas de representar la identidad indígena han surgido, las cuales entran en contradicción con los patrones tradicionales de la identidad india. Estas nuevas formas de representar la identidad están dividiendo a los indígenas cacaoperas, constituyéndose grupos de poder que compiten por la hegemonía cultural y social del grupo étnico. Establezco como hipótesis que estas divisiones culturales, de tipo simbólico, tienen que ver con la construcción del poder social y político al interior del grupo indígena Cacaopera y del municipio en su conjunto.

LOS INDIGENAS CACAOPERAS

introducción al municipio

Los indígenas Cacaoperas están integrados al municipio que lleva el mismo nombre –Cacaopera-, el cual forma parte del departamento de Morazán, en la zona oriental de El Salvador, que, dicho sea de paso, es considerado uno de los departamentos más pobres de todo el país.

Cacaopera se encuentra a 520 msnm., al norte de la ciudad de San Francisco Gotera, el centro urbano más importante del departamento. El municipio abarca 135.73 km² y está constituido por diversos cerros –El Tablón, Achiote de Papalón, y otros más- y elevaciones menores, que proporcionan una topografía quebrada e irregular. Sus tierras son áridas y difíciles de trabajar para un pueblo que vive de la agricultura. Forman parte de una región que, de acuerdo con el arzobispo Pedro Cortés y Larraz, quien visitó la zona entre 1768 y 1770, “se hallan situados en peñascos de piedra que nada producen” (1958: 177). Sin embargo, al municipio lo atraviesa el río Torola, un afluente de grandes proporciones que baña las tierras de los pequeños agricultores. Durante el

¹ El trabajo que se presenta a continuación es parte de una investigación que se realizó a través del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y con el apoyo de la Fundación Rockefeller. La investigación se llevó a cabo en coordinación con la antropóloga América Rodríguez Herrera y el trabajo de campo se desarrolló en el año de 1999.

conflicto político-militar, este río constituyó una frontera natural que dividió el área dominada por las fuerzas gubernamentales y la zona que controlaba la guerrilla, al norte del Torola. Actualmente, este río sigue constituyendo una frontera natural que divide a las comunidades indígenas.

La población del municipio se estima, de acuerdo al V CENSO DE POBLACION de 1992, en 9351 habitantes –4607 hombres y 4744 mujeres-, siendo la población urbana de sólo 1589 personas (16.99%), las cuales están integradas en 347 viviendas, mientras que la población rural abarca 7762 habitantes (83.01%), que habitan 1465 viviendas. FUNDAMUNI-PROCAP, por su parte, una Organización No Gubernamental (ONG) que opera en este municipio, tomando como base su propia investigación –basada en lo que ellos denominaron “jornadas cantonales y con los representantes de todo el municipio”- han estimado que para 1998 la población total de Cacaopera es de 11661 personas integradas en 2254 familias, las cuales se distribuyen de la siguiente manera: población urbana: 2250 personas (20%), población rural: 9411 habitantes (80%). Es posible que la diferencia entre estas dos estimaciones se deba al tiempo en el que fueron realizadas las investigaciones: el censo oficial fue verificado unos meses después de los Acuerdos de Paz, posiblemente cuando la población originaria de Cacaopera todavía no había retornado completamente al municipio, mientras que el censo de FUNDAMUNI-PROCAP se lleva a cabo seis años más tarde, tiempo suficiente para haber concluido el retorno de la población desplazada. Sin embargo, los datos proporcionados por ambos censos muestran que Cacaopera es en la actualidad un municipio predominantemente rural, cuya población se asienta en su mayor parte en los siete cantones que conforman esta área.

En cuanto a la población indígena es sumamente difícil determinar su cantidad, pues los censos nacionales después de 1930 borraron esta categoría étnica (Tilley: 1997). Sin embargo, sí se puede establecer ciertas aproximaciones. Eric Ching y V. Tilley (1998), revisando los censos municipales, estiman para 1943 52.9% de población indígena en Cacaopera. El antropólogo norteamericano Richard Adams, por su parte, basándose en las consideraciones de sus informantes, establece que para 1955 Cacaopera cuenta con una población indígena de 6000 personas, 5800 viven en los cantones (área rural) y 200 en el área urbana, lo que representa el 62.74% de la población total del municipio (Adams, 1957: 486).

Por mi parte, permaneciendo en el municipio pude constatar que actualmente ya no se encuentra población indígena viviendo en la ciudad de Cacaopera, sino que los indígenas se han concentrado en determinados cantones del municipio. De acuerdo con nuestros informantes, existen cuatro cantones mayoritariamente indígenas: La Estancia, Agua Blanca, Guachipilín y Calavera, pero se reconoce que Sunsulaca y Ocotillo también mantienen presencia indígena, aunque en menor proporción. Los técnicos del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), que han trabajado en la zona por varios años, consideran que los cantones más indígenas (de 80% a más del 90% de su población total) son La Estancia, Agua Blanca y Guachipilín, en donde se encuentran varios de los caseríos más pobres de Cacaopera. Calavera, por el hecho de estar ligado al municipio de Corinto, pues la carretera de este municipio llega al centro del cantón, ha recibido mucha influencia de la población ladina de Corinto, por lo cual la proporción de población indígena es menor. Con base en estas consideraciones, puede establecerse que la población indígena de Cacaopera se ha mantenido en aproximadamente el 60% de la población total del municipio (6997 personas), lo que representa el 74.34% de la población rural de Cacaopera.

Ahora bien, el municipio está dividido en un centro urbano, la cabecera municipal, que es una pequeña ciudad en donde viven las familias ladinas más poderosas de la localidad, y siete cantones (comunidades rurales mayores) con 52 caseríos (o comunidades rurales menores). El acceso al municipio no es fácil, la carretera pavimentada llega hasta la ciudad de San Francisco Gotera y desde ese punto hay que viajar por calle de tierra (en mal estado) por aproximadamente una hora en

bus, hasta llegar al centro de Cacaopera. En la plaza central de la ciudad, como en la mayor parte de las ciudades de El Salvador, se encuentra la Alcaldía Municipal y la Parroquia de la Iglesia Católica, en frente de las cuales se ubica una serie de puestos de comida y una señora que vende productos básicos, como frijol, arroz, sal, tomates, cebollas, etc. En esta plaza, la alcaldesa ha levantado un pequeño monumento en honor a los alcaldes caídos en el conflicto de las décadas de 1970-80, monumento que contrasta con la fachada de la parroquia católica, que en su puerta se lee: “iglesia de los pobres”, haciendo alusión a la opción preferencial por los pobres que los párrocos (franciscanos) practicaron a lo largo de todo el conflicto. Así, la plaza central rinde testimonio al conflicto político de mayor envergadura en la historia contemporánea del municipio.

En esta pequeña ciudad se ubican las oficinas que proporcionan los servicios públicos a la localidad: ANTEL, Correos, ANDA, Juzgados de Paz y Comandancia local. También se mantienen las oficinas del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), no obstante que el personal de esta institución ha sido casi completamente retirado del municipio y trasladado a la capital del departamento.

Especialmente importante para esta investigación es la presencia de la Casa de la Cultura, una dependencia del Consejo Nacional Para La Cultura y El Arte (CONCULTURA), pues esta institución es la encargada de promover la “cultura propia” (o autóctona) de Cacaopera, por lo que mantiene una relación estrecha con la población indígena y sus organizaciones etnoreligiosas, las cofradías. En el local de la Casa de la Cultura se mantiene un pequeño museo que muestra la cultura autóctona de Cacaopera, formado por objetos que hablan de la población indígena prehispánica y contemporánea. La directora de esta institución, una señora ladina de la ciudad de Cacaopera, mantiene una actividad constante de promoción de las danzas y bailes folclóricos que realizan los mayordomos indígenas.

Además de las oficinas públicas, en la ciudad se encuentran las oficinas de instituciones privadas que proporcionan servicios que compiten con aquéllas: en primer lugar, las oficinas que se dedican a mantener el correo internacional (curier), sobre todo con los Estados Unidos, oficinas de gran trascendencia dado el fuerte proceso migratorio que experimenta este municipio; también las oficinas de Ayuda en Acción, una Organización No Gubernamental de origen español que promueve proyectos de desarrollo social en diversos cantones del municipio; y, finalmente, las Iglesias Evangélicas –Misión Centroamericana, Asambleas de Dios, La Luz Del Mundo y otras más- que compiten con la Iglesia Católica por controlar los símbolos místicos de salvación.

Es un hecho que son las familias que viven en la ciudad de Cacaopera las que gozan de los servicios básicos que proporcionan las oficinas públicas: agua potable, la cual escasea constantemente, energía eléctrica y teléfono. También es en esta ciudad donde se encuentran las mejores calles (adoquinadas y empedradas) y las mejores casas, aunque un efecto de la migración es que alguna gente en los cantones también ha construido buenas casas con las remesas que recibe de los Estados Unidos. El desarrollo de la educación formal, de acuerdo al censo de población de 1992, también alcanza mejores resultados en el área urbana que en la rural –analfabetismo: 49.75% entre la población urbana, 66.85% en el área rural-. Estos datos indican que en la ciudad de Cacaopera residen las familias más poderosas del municipio, las cuales se consideran y son consideradas ladinas.

El área rural, como ya se ha señalado, es donde se mantiene la mayor parte de la población de Cacaopera. Esta área está constituida por siete cantones y 52 caseríos:

Cantones	Caseríos
Agua Blanca	10
Calavera	7
Guachipilín	7
Junquillo	5
La Estancia	10
Ocotillo	7
Sunsulaca	6

De estos siete cantones, como se ha indicado más arriba, cuatro son considerados con fuerte presencia indígena: La Estancia, Agua Blanca, Calavera y Guachipilín, pero también Sunsulaca y Ocotillo cuentan con población indígena aunque en menor proporción que los anteriores.

El acceso a los cantones es dificultoso, ya que las carreteras son de tierra y no se encuentran en buen estado. Para llegar al centro de La Estancia, El Rodeo, por ejemplo, se necesita un carro fuerte (4x4) y aún así se llega en dos horas y con muchas dificultades. En invierno la calle se pone lodosa y los lugareños consideran que es peligroso viajar hacia allá, pues el carro puede deslizarse hacia uno de los precipicios que se presentan a lo largo del camino. Es por ello, que la demanda que aparece con mayor frecuencia en el Plan de Acción del Municipio de Cacaopera, elaborado por la Municipalidad y FUNDAMUNI-PROCAP en 1998, es la construcción y mejoramiento de calles y puentes², pues el estado actual de estas vías constituye un verdadero obstáculo al desarrollo socioeconómico de estas comunidades.

En los cantones el asentamiento es de tipo disperso, predomina la vivienda de adobe (45.39%)³, le sigue la de bahareque (29.96%) y el rancho de paja y palma (12.96%), mientras que la construcción de concreto o mixto representa únicamente el 3.13%. Es notoria en estas comunidades la ausencia de los servicios básicos: las viviendas carecen de un sistema efectivo de agua potable, acceden al líquido vital ya sea por pozo (65.46%) o manantial (29.15%) o río (2.79%), mientras que las viviendas que tienen acceso a cañería sólo constituyen el 1.09%. El servicio de energía eléctrica es fuertemente deficiente, únicamente cubre el 6.21% de las viviendas rurales. Estos datos refuerzan la apreciación que ya se ha hecho anteriormente, en el sentido que en los cantones viven las personas que tienen un menor grado de poder social y que experimentan un mayor nivel de exclusión social. Entre ellos, los indígenas presentan el nivel más alto de pobreza.

el contexto histórico

En la época prehispánica, los indígenas cacaoperas representaban un grupo sui generis en un área dominada por grupos de origen lenca, esto es, constituían, valga la expresión, una isla lingüístico-cultural que estaba rodeada por pueblos de cultura lenca. A partir de los estudios lingüísticos (ver Campbell: 1980) de la zona, se ha podido determinar que los cacaoperas se formaron como producto de una migración que llegó de la costa atlántica de Honduras o Nicaragua, pues su lengua está emparentada con la ya extinta Matagalpa. Desde una perspectiva lingüística, el idioma Cacaopera está integrado a la familia MISUMALPAN, junto a las lenguas Miskito y Sumu (Campbell: 1980). Sin embargo, la larga convivencia de los cacaoperas con los pueblos Lenca del

² Ver: PLAN DE ACCION MUNICIPIO DE CACAOPERA, Municipio de Cacaopera y FUNDAMUNI-PROCAP, El Salvador, 1998.

³ Los datos estadísticos proporcionados en este párrafo han sido tomados del V CENSO DE POBLACION, 1992.

oriente de El Salvador y suroccidente de Honduras nos hace pensar que los cacaoperas comparten una serie de comportamientos y patrones culturales de los pueblos vecinos, quedando integrados en la gran región cultural Lenca.

Según el Doctor Santiago I. Barberena, los cacaoperas ocupaban para principios del siglo XVII el territorio donde está ubicado actualmente el pueblo de Delicias de Concepción “y que después lo abandonaron por escasez de agua. Se agrega que una parte de los emigrantes se fijó en el actual Cacaopera y la otra pasó adelante del cerro de Babilonia y fundó Lislique; como prueba se aduce la identidad de idioma y costumbre de ambos pueblos” (en Lardé y Larín: 1957, 77). Lardé y Larín señala que para 1740, de acuerdo al Alcalde Mayor de San Salvador, Don Manuel de Gálvez Corral, el pueblo de Cacaopera contaba con 43 indígenas tributarios, esto es, alrededor de 215 habitantes (1957, 77). Por su parte, Cortés y Larraz (1958, 177) establece que para 1770 Cacaopera, que pertenecía a la parroquia de Ozicala, estaba constituido por 100 familias (526 personas).

Tanto nuestros informantes como los datos proporcionados por Richard Adams (1957), indican que hasta principios del siglo XX el municipio de Cacaopera estaba habitado únicamente por población indígena y, al menos, hasta 1936 el gobierno municipal estaba en manos indias. Esto daba un sello importante al sistema político de Cacaopera, pues la función política o de administración pública no estaba desligada totalmente de los cargos religiosos organizados en el sistema de mayordomías o cofradías, sino que entre ellos (los cargos políticos y religiosos) existía cierto grado de entrecruzamiento. Algunos indígenas recuerdan este período como una época de oro:

“en esa época sólo gente indígena y la gente estimaba mucho a las tradiciones, las costumbres, los trabajos de la Iglesia, respetaban también las oficinas y las autoridades. Por ejemplo, la mayordomía de la Iglesia era una autoridad fundamental de la Iglesia, igual que la del Consejo Municipal, también relacionaban la municipal con la iglesia, y hubo una época en que empezaron a cambiar, por ejemplo, ya los alcaldes ya no eran indios, ya empezaron algunos que eran venidos de otros pueblos, de otros cantones, empezaron a invadir las propiedades de la Iglesia, como las tomaron como tierras comunales, entonces fue cuando la Iglesia fue perdiendo sus propiedades”.

En efecto, los ladinos van penetrando en el municipio y aproximadamente a partir de 1936 asumen el control del gobierno municipal, desplazando a la población indígena de la administración pública. Este suceso marca un paso importante en el proceso de aculturación⁴ o, más específicamente, de ladinización de la población india, en el sentido que se impone un sistema político nuevo, aquel sistema que tiende a desligar la administración pública del sistema de cargos religiosos. Este último fue asumido principalmente por la población indígena.

Nuestro informante, por otra parte, menciona otro cambio fundamental ocurrido en el municipio a partir de la llegada de los ladinos, y es la aplicación de las leyes liberales que ya estaban vigentes en el país desde finales del siglo pasado. El informante indígena evalúa este suceso como algo negativo: “empezaron a invadir las propiedades de la Iglesia”, posiblemente porque la identidad india tiene un fuerte carácter religioso y las tierras de la Iglesia constituían una fuente importante de financiamiento para sus ceremonias, además de que realizaban algunos rituales en estas tierras.

⁴ Entiendo en este trabajo por aculturación el proceso de cambio cultural producido por el contacto de dos pueblos con cultura diferente (ver Aguirre Beltrán, G.: 1992), en donde uno de ellos, en este caso el ladino, ocupa una posición de supremacía.

Es importante señalar que en Cacaopera la Iglesia mantuvo sus tierras hasta una época avanzada del siglo XX. En efecto, Miguel Amaya Amaya, intelectual nativo de Cacaopera y actual dirigente del movimiento indígena prehispanista de este municipio (la llamada Comunidad de Indígenas Cacaoperas Guina Dabi Kakawera), menciona en su libro HISTORIAS DE CACAOPERA (1985) 15 predios urbanos que eran propiedad de la Iglesia y que actualmente ya están en manos de la Alcaldía Municipal o en manos privadas, entre los cuales se encuentran las actuales oficinas de ANTEL, el mercado viejo, la Alcaldía Municipal, el mercado nuevo, la Plazuela de El Calvario, el Campito, el rastro, el Barrio San Martín y otras propiedades privadas; también menciona algunas propiedades rurales, como El Calihuate o Recibimiento y la Hacienda o Hacienda de Agua Blanca.

De acuerdo con el dirigente de la Comunidad Indígena (como se le conoce localmente), incluso en 1976 se hicieron los últimos esfuerzos para recuperar una de las propiedades que le pertenecían a la Iglesia –este dato fue corroborado por el actual mayordomo de la Virgen del Tránsito-. Estos esfuerzos se llevaron a cabo principalmente por parte del grupo de mayordomos, pero hubo poco apoyo por parte de la Iglesia, “*como si no les interesara*”, puntualizó el dirigente. Sin embargo, reconoció que después de algunas reuniones fueron los sacerdotes católicos los que consiguieron a un abogado para que se llevara a cabo el litigio, pero no había suficiente dinero para pagarle. “*Ahí quedó el último intento por recuperar las tierras de la Iglesia*”, concluyó Amaya.

No obstante, me parece trascendente el hecho de que en Cacaopera la Iglesia Católica y los mayordomos hayan mantenido por tanto tiempo sus tierras, pues esto ha sido fundamental para el desarrollo de la identidad indígena y sus organizaciones etnoreligiosas. Es posible que esto haya sido así porque Cacaopera está alejado de los centros de desarrollo socioeconómico nacional, sus tierras son de baja productividad y el acceso a ellas no es fácil. En realidad, la expropiación de estas tierras se da más por intereses locales (alcaldes y propietarios ladinos) que por instituciones o intereses de corte nacional.

En 1955, Richard Adams (1957) determinó que los indígenas de Cacaopera ya presentaban un grado importante de ladinización, ubicándolos en la categoría de “indígenas modificados” (modified indians), la segunda categoría en una escala de cuatro peldaños hacia la constitución de “nuevos ladinos”. El antropólogo norteamericano reconoció que la lengua nativa ya no era relevante para identificar a los indígenas Cacaoperas, pues las lenguas indígenas habían ya casi desaparecido en El Salvador. Sin embargo, encontró dos aspectos que servían como marcadores de identidad étnica: el hecho de que los indígenas se mantuvieran como una población unificada, ocupando determinados cantones y caseríos del municipio, y el hecho que preservaran el sistema de cofradías o mayordomías con un grado significativo de autonomía con respecto a los ladinos. “*La única fiesta en la que ladinos e indígenas participan juntos*”, señala Adams, “*es la de la patrona, la Virgen del Tránsito. Los aspectos religiosos de esta fiesta son manejados por la hermandad india*” (Adams: 1957, 496)⁵.

Pero si Richard Adams pudo detectar un avance importante en el proceso de ladinización de esta población indígena en 1955, este proceso continuó profundizándose en las siguientes décadas. Ya para mediados de los años 70, el Cacaopera constituía una lengua muerta. En efecto, Lyle Campbell ya no pudo encontrar una persona que dominara totalmente el idioma nativo, sino que únicamente encontró personas de edad avanzada que conocían algunas frases y palabras. Además, los ladinos se consolidaron en el control del sistema político local, logrando la separación definitiva del sistema político formal y el sistema religioso y, consecuentemente, una mayor integración al

⁵ Traducción libre del autor.

sistema nacional.

Sin embargo, un aspecto que siempre ha caracterizado a la población indígena en Cacaopera es su voluntad de continuar desarrollando el sistema de mayordomías o cofradías. Por otra parte, para esta fecha ya la población indígena estaba completamente concentrada en los cantones que he señalado como fuertemente indios: La Estancia, Agua Blanca, Guachipilín y Calavera, y, en menor medida, en Sunsulaca y Ocotillo, pero ya no se encuentra población indígena en el área urbana. Esto consolida la separación de las dos etnias, desarrollando entre la población indígena un sentimiento de comunidad.

Algunos informantes narran esta época. En concreto, un mayordomo comentó:

“me recuerdo que ya de la edad de 10 años ya mi papá me traía aquí al pueblo a la feria del 15 de Agosto⁶. Entonces yo empezaba a ver Los Negritos⁷, que le dicen, pero ellos ya antes ya tenían esa tradición...Yo soy del caserío de la Guaruma, cantón Estancia. Lo que yo recuerdo en ese tiempo es que cuando la mayordomía sacaba las imágenes en la feria en ese mes de mayo⁸, eh, los llevaban al cantón, allá andaba en procesiones en los caminos, en peregrinación, todos rezando, o sea que venía un maestro a rezar el rosario, él iba rezando y los demás iban...el pueblo y entonces había una persona que le pedía a la Virgen que amaneciera en su casa, vea, y allí se brindaba fresco y comida. Otro día la sacaban en procesión, iba a amanecer a otra casa”.

El carácter religioso de la identidad indígena, la intensidad con que los indígenas experimentan la vida religiosa, condiciona la memoria que ellos tienen de su historia social. Otro informante indígena señalaba:

“gente que amaba mucho las cosas de la iglesia, las tradiciones, las costumbres, verdad, gente de buena voluntad, pues, de que donaban, digamos, alguna cosa a la Iglesia. Por ejemplo, a la Iglesia, a la Virgen, le donaban algunos animalitos, por ejemplo, un torito, alguna ternerita, para que la Virgen, a nombre de ella, estuviera allí, verdad, entonces, en ese tiempo había donde tenerlos, porque había tierras. Pero, ya después de la guerra, eso fue antes de la guerra, después de la guerra ya no ha habido gente que done cosas así...”

Esta cita resalta todavía más el peso de la religión en la memoria colectiva indígena. El informante se queja del hecho de que después del conflicto armado la gente ya no hace el mismo tipo de donaciones que hacía antes del conflicto, sin embargo el mismo informante reconoce que la gente colabora en determinados trabajos, *“como para construcciones”*, puntualiza, es decir, en la construcción de las ermitas, que por cierto después del conflicto se han construido una gran cantidad de éstas en casi todos los caseríos del municipio.

En realidad, nuestro informante protesta por la falta de colaboración no con la religión católica en general, sino con un tipo específico de religiosidad popular, las mayordomías o cofradías. Además, ahora la colaboración se da cuando hay trabajo concreto, cuando hay algo que se necesite hacer, pues *“cuando no hay trabajo, nada de nada”*, señala, como indicando que antes del conflicto la

⁶ El informante se refiere a la Fiesta Patronal de Cacaopera.

⁷ Danza tradicional de Cacaopera que es presentada por los mayordomos en la Fiesta Patronal.

⁸ El mes de mayo es el mes dedicado a la Virgen. El informante mezcla sus recuerdos de la Fiesta Patronal con el mes dedicado a la Virgen, posiblemente porque la Patrona de Cacaopera es la Virgen del Tránsito.

población colaboraba con las labores religiosas de manera espontánea, sin que se le presionara por la necesidad de realizar un trabajo concreto.

De esto se puede concluir, no tanto que antes del conflicto había más fervor religioso que ahora, sino más bien que después del conflicto la religiosidad popular, y en particular el catolicismo popular, ha experimentado nuevas modalidades, como el desarrollo de un movimiento de renovación de la Iglesia Católica.

Pero no todos los indígenas tienen la misma concepción sobre las condiciones de su vida social antes del conflicto. Un indígena que participó en el movimiento revolucionario definió la vida del indígena en este período bajo el concepto de “conformismo”, pues el indígena aceptaba las condiciones que le habían impuesto los detentadores del poder social, los ladinos. De acuerdo a este informante, *“el indígena vivía conforme, por su pobreza de analfabetismo que había aquí, porque la mayoría no sabía leer ni escribir”* (entrevista con un indígena del cantón La Estancia).

Hasta antes de la década de los 60, el indígena (que ya vivía en los cantones) era básicamente campesino pobre, poseía pequeñas propiedades donde cultivaba henequén y entre mata y mata de henequén cultivaba el maíz y los frijoles. Con la fibra de henequén, que los lugareños denominan “mezcal”, se elaboraban diversas artesanías, como hamacas, matatas (bolsa de pita de henequén), lazos, y otros productos, que vendían a precios muy módicos. *“Era una gente muy humilde, pero muy unida, porque toda la gente era indígena, verdá”*, enfatizó nuestro informante.

Pero a partir de la década de los 60, algunas familias ladinas comenzaron a penetrar en los cantones indígenas. Estas familias llegaron de los municipios vecinos de Corinto y Meanguera. En El Rodeo (caserío central del cantón La Estancia), relatan los informantes indígenas, entró una familia de Corinto, *“allá por el 60”*; en Colón (cantón Agua Blanca) entró una familia de Posa Honda, Meanguera; y en Naranjera entró una familia también de Corinto. Estas familias ladinas comenzaron a acaparar las tierras de los indígenas, debido a que, argumenta un informante indio,

“fueron engañados los primeros dueños acá, porque aquí fueron vendidas las tierras a ciertas personas que les compraron dándoles medios de maíz, libras de cuajada⁹, libras de queso, una gallina, cuando venían a hacer cuentas, pues, ya tenían el terreno embargado y ya le hacían un gran montón de cantidad de dinero, y así fue”.

En otras palabras, los indígenas perdieron sus tierras sin recibir mayor cosa a cambio, sino sólo elementos indispensables para su subsistencia, los cuales, evidentemente, no corresponden al valor real de la tierra. Los ladinos hicieron uso de la usura para apoderarse de las tierras indias, *“se adueñaron de todo”*, señaló un indígena. En consecuencia, muchos indígenas en la década de los 70 se volvieron trabajadores asalariados de los terratenientes ladinos, *“se trabajaba como mozo”*, dicen nuestros informantes, y se volcaron más hacia el trabajo de la jarcia (artesanías de henequén).

Una informante ladina del Caserío El Rodeo, que participó en el movimiento revolucionario, señala que antes del conflicto armado *“se notaba más la cuestión indígena”*, es decir, la diferencia entre indígenas y ladinos al interior de los cantones y caseríos indios era más marcada.

“Incluso yo recuerdo cuando estaba cipota¹⁰, ellos a nosotros, pues, nos decían que nosotros éramos ladinos, por ser un poquito más blancos que los propios

⁹ cuajada: un tipo de queso fresco.

¹⁰ Cipota: niña.

indígenas, entonces ellos estaban un poco aislados, se aislaban, porque decían la gente blanca y nosotros los indios, era como que todavía mantenían esa cuestión como conservar la especie de ellos, no mezclarse, incluso no les gustaba hablar mucho con la demás gente que venía de fuera, manejaban mucho también otra forma de hablar, otra forma de expresarse”

Según esta informante ladina, en esta época las mujeres indígenas usaban vestidos largos con revuelos de colores vivos, usaban collares, y en la cabeza se ponían peinetas también de colores, y se hacían trenzitas con tiritas¹¹, *“esa era la forma típica de vestirse”*, señaló.

Otro aspecto importante es que en esa época la jarcia (artesanías con fibra de henequén) era una empresa exclusivamente indígena, ningún ladino se involucraba en la producción de hamacas y matatas. Los ladinos eran los intermediarios, compraban los productos a precios muy bajos y los sacaban al mercado nacional, quedándose con una buena ganancia.

La producción de estas artesanías involucraba básicamente al sector femenino e infantil del grupo doméstico, los hombres eran los encargados del trabajo agrícola, ya sea en sus propias parcelas o en las tierras de los ladinos. El trabajo de la jarcia era duro, comenzaba con cortar las pencas del henequén, luego se extraía la fibra (se raspaban las pencas, se lavaban y se les sacaba la sabia -o leche-, y se ponían a secar), y se confeccionaba la pita. Una vez realizada esta labor, que llevaba varios días de intenso trabajo, se procedía a la elaboración de los productos finales, que en el caso de una hamaca de 3 ½ varas se podía llevar de 3 a 5 días de trabajo, mientras que un morral consumía dos días.

Es interesante constatar que el conflicto político-militar que desgarró al municipio de Cacaopera en la década de los ochenta tuvo como escenario principal los cantones indígenas y como protagonista primordial, que engrosó las filas revolucionarias, a la población india. Fueron los indígenas los que comenzaron a organizarse, *“los que iniciaron el movimiento”*, comentaba una ladina de El Rodeo, *“eran los que estaban más decididos, incluso a incorporarse a cualquier estructura, incluso la mayoría que andaban armados eran indígenas”*. También fueron los indígenas los que pelearon con mayor fuerza. Nuestra informante ladina insiste:

“incluso hasta en el combate eran los que más fuerte le hacían, también, ya en el mero pleno eran los que más resistían, tenían más resistencia para estar peleando que los otros, porque aquí se veía bien la diferencia, aquí andaba un grupo de hombres armados que eran de Usulután, entonces todos los veían como los ladinos, y los inditos de acá, los de aquí, los de este lugar, les ganaban, pues, porque a la hora de pelear ellos aguantaban más que los otros”.

La alcaldesa de Cacaopera también insistió que el movimiento revolucionario fue conformado casi totalmente por la población indígena. Esto es entendible de acuerdo al panorama sociocultural que se ha presentado en las páginas anteriores.

En cuanto al origen del conflicto, entre los sujetos sociales locales se mantienen dos interpretaciones:

Por un lado, nuestros informantes indígenas sostienen que las causas principales que generaron el conflicto fueron dos: en primer lugar, la pérdida de sus tierras en manos de los terratenientes ladinos:

¹¹ Tiritas: listones de colores.

“El movimiento empezó por eso, verdad, que veíamos que todo se iba acaparando, y nos iban reduciendo” (informante indígena).

En este sentido, el movimiento revolucionario surge como respuesta a una problemática local, al acaparamiento de tierras por parte de los ladinos de los cantones. Incluso los informantes indígenas no señalaron a los ladinos de la cabecera municipal como parte del problema, sino que únicamente mencionaron a los ladinos que se introdujeron en sus cantones. Cuando se les insistió sobre la posibilidad de que los ladinos de la ciudad podrían haber estado apoyando a los ladinos de sus cantones, ellos desestimaron esta interpretación argumentando que los ladinos de la ciudad en realidad no habían jugado mayor papel en el conflicto. Incluso, continuaron, ni siquiera la Alcaldía Municipal se involucró del todo en la contienda, sino únicamente con acciones secundarias en contra de los revolucionarios, como el hecho de que no les extendía documentos (Partida de Nacimiento, Cédula de Identidad Personal) a los pobladores de los cantones insurrectos¹².

Aunque la interpretación de los indígenas revolucionarios parece demasiado localista, pues es difícil pensar que tanto los ladinos de la ciudad como la Alcaldía Municipal se hayan mantenido al margen del conflicto, sobre todo cuando hay varios alcaldes que murieron en el período de la confrontación, el punto de vista de los informantes indígenas muestra que el conflicto político en Cacaopera no obstante que formaba parte de una problemática nacional, también respondía a condicionamientos locales que le daban un carácter de especificidad. Estos condicionamientos locales van más allá de la dimensión del municipio y deben enmarcarse en las unidades rurales más pequeñas de la sociedad salvadoreña, los caseríos y los cantones. Esta dimensión local del movimiento campesino salvadoreño de las décadas de los setenta y los ochenta (pues los indígenas cacaoperas eran campesinos, como se ha hecho notar) también ha sido subrayada por Cabarrús (1983) en su estudio sobre la génesis de la revolución en la zona de Aguilares y El Paisnal.

Pero, los indígenas revolucionarios también subrayaron otro aspecto que provocó el descontento social, nos referimos al desarrollo de la represión.

“Ya la Guardia Nacional empezó a reprimir, verdad, ya lo que lo veían andar allí, y usted sabe que el pobre en veces ni le queda tiempo para prepararse, ni lavar su ropa, por estar sólo trabajando, y ya porque lo miraban que andaba todo lodoso, que había trabajado todo el día, ah, ustedes mañosos, ustedes son bolos, son vendedores de güaro¹³, por ahí empezaban a reprimir aquí a la gente...” (entrevista con un indígena de La Estancia).

En términos de nuestros informantes indígenas, esta actividad represiva fue dirigida *“tanto por los ricos como por las autoridades”*, en otras palabras, tanto los ladinos de los cantones (y muy probablemente también de la ciudad de Cacaopera) como el gobierno central tuvieron responsabilidad en este tipo de acciones. Pero, la represión en contra de la población indígena no fue un hecho totalmente caprichoso o antojadizo, sino que constituyó una respuesta al hecho de que los indígenas ya se estaban organizando en contra de los ladinos terratenientes.

La historia de la organización revolucionaria en Cacaopera ha tenido diferentes etapas. En un principio, los indígenas se integraron a la Unión Comunal Salvadoreña (UCS), una organización campesina propiciada por el gobierno de El Salvador y los Estados Unidos, a través de instituciones

¹² En este punto también coincide la visión de los ladinos revolucionarios, quienes consideraron que la Alcaldía no jugó un papel protagónico en el desarrollo del conflicto.

¹³ Güaro: aguardiente de maíz o caña.

como la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID), el Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo Libre (IADSL), Credity Union National Association (CUNA) y CARITAS. Los indígenas cacaoperas a través de esta organización formaron una asociación cooperativa y tuvieron sus primeras experiencias a nivel de lucha política, participando en las manifestaciones que se llevaban a cabo en San Salvador para obtener mejoras económicas, como solicitar la reducción de los precios de los abonos, la regulación del arrendamiento de tierras, y otras.

En 1973 se comienzan a organizar las Comunidades Eclesiales de Base (CEBES) en los cantones indígenas. Esta organización de origen católica, que promovía el estudio de la Biblia y la aplicación de la enseñanza evangélica a la realidad social salvadoreña, tuvo mucha incidencia en el desarrollo de una conciencia revolucionaria, pues sobre la base de un discurso religioso se desarrolló un discurso de crítica social al sistema imperante. Como lo ha mostrado Cabarrús (1983), en El Salvador la conciencia revolucionaria del sector campesino (y diríamos también indígena, en tanto que también son mayoritariamente campesinos) tuvo como soporte ideológico la historización del mensaje evangélico, esto es, la aplicación del discurso evangélico para comprender la realidad social del campesino salvadoreño, lo cual suponía la combinación de un simbolismo y discurso religioso con un simbolismo y discurso político. Esto propició lo que el eminente antropólogo guatemalteco denominó “el desbloqueo ideológico” (Cabarrús: 1983, 141) del campesinado, pues fue lo que dio paso al desarrollo de una conciencia de crítica social.

“...lo que hizo la misión y el concienzudo trabajo pastoral fue minar todo lo pasivo y alienado que podría haber en la ideología del campesino. Le aportó análisis estructurales sobre la situación y la coyuntura del país, comenzó a develar su entramado con la categoría de pecado social y dar la posibilidad de la comprensión de la necesidad de la lucha como algo inherente a la historia de la salvación” (Cabarrús: 1983, 152).

Uno de nuestros informantes comentó que él formó seis grupos en cuatro caseríos, “y entonces esta gente me animaba, porque era gente dinámica, que siempre ocultaban todo lo que uno les enseñaba, y eran gente, pues, de que estaban dispuestas a denunciar la injusticia”. Esta organización religiosa de nuevo tipo levantó la ira de los detentadores del poder social: “yo también, verdad, por estar como seguidor de Cristo en la Iglesia fui perseguido”, concluyó nuestro informante. También el padre Octavio Ortiz Luna fue perseguido y asesinado, él era originario del caserío El Tablón, cantón Agua Blanca, por eso es que allí hay comunidades que han adoptado el nombre de este sacerdote mártir, pues para ellos es un Santo.

De esta manera, desde el punto de vista de los indígenas que estuvieron integrados al movimiento revolucionario, se puede establecer dos variables que provocaron el surgimiento y desarrollo de la organización revolucionaria en Cacaopera: en primer lugar, el despojo de tierras que los indígenas experimentaron en manos de los terratenientes ladinos; en segundo lugar, el desarrollo de la represión o uso de la fuerza física para controlar el descontento indígena. En otras palabras, el movimiento indígena tenía las dos demandas clásicas de todo movimiento campesino: tierras para trabajar y libertad.

Los militantes indígenas insisten que la organización revolucionaria en Cacaopera no necesitó de la presencia de sujetos externos para desarrollar el movimiento, sino que éste creció autónomamente, “no dependió de que vinieran los extranjeros”, afirma un informante indígena, “aquí nosotros mismos empezamos a organizarnos, yo fui uno que empecé a hacer grupos de trabajo, que trabajarán en colectivo”.

Con esto, los militantes indígenas no pretenden desconocer la dimensión nacional del movimiento

revolucionario de los setenta y los ochenta, únicamente enfatizan que la organización no se formó a partir de agentes políticos externos que llegaron a organizarlos, sino que fueron ellos mismos los que comenzaron a organizarse, tomando como plataforma, por supuesto, las Comunidades Eclesiales de Base. Esta interpretación de la génesis de la organización revolucionaria, sin embargo, contrasta con la visión de los ladinos que se integraron al movimiento popular, quienes mantienen una visión contraria.

En efecto, si bien algunos ladinos salieron de los cantones indios cuando se intensificó la lucha política, otros prefirieron integrarse al movimiento revolucionario, argumentando que la lucha no era únicamente de los indígenas sino de todo el pueblo. Estos militantes sostienen que la organización política se originó cuando

“un señor que venía de San Salvador y vino de unos lugares y hablaba políticamente, se fue metiendo, se fue metiendo, involucrando gente” (entrevista con un ladino de La Estancia).

Es decir, para los militantes ladinos la organización revolucionaria sí necesitó de agentes políticos externos para desarrollarse.

Estos ladinos, además, señalan que en los cantones indios de Cacaopera no había terratenientes que acaparaban tierras, sino que todos eran campesinos pobres, *“casi todos estábamos en las mismas condiciones”*, puntualizó una militante ladina. Desde el punto de vista de este sector social,

“aquí más que todo era la represión, las demandas locales eran, por ejemplo, contra el reclutamiento forzoso, la captura, que se daban aquí en la zona...o sea, como le digo, aquí fue una cuestión a nivel nacional...no hubo una situación local, claro, dependiendo de la situación nacional se empezaron a ver la represión a nivel local, verdad” (entrevista con una informante ladina de La Estancia).

Como se puede ver, el punto de vista de los ladinos revolucionarios contrasta con el de sus compañeros indígenas al menos en dos puntos: primero, los ladinos niegan la existencia de un proceso de acaparamiento de tierras, resaltando únicamente la represión como causa del descontento popular, con lo que tienden a enfatizar la dimensión nacional en detrimento de la local; segundo, niegan el origen autónomo de la organización política, señalando la presencia de agentes externos en la formación del movimiento.

Un análisis desapasionado de estas interpretaciones, puede ayudar a esclarecer las causas del desarrollo del movimiento revolucionario en Cacaopera:

En primer lugar, es completamente claro que tanto por su origen como por su composición social el movimiento revolucionario en Cacaopera fue, ante todo, un movimiento indígena, y sólo en una segunda instancia incorporó a algunos ladinos de los cantones indios, aquellos ladinos que no quisieron salir de sus lugares de origen. Este carácter étnico del movimiento revolucionario de Cacaopera, sin embargo, no ha sido reconocido por parte de los dirigentes de la organización política nacional que los incorporó, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), lo cual ha impedido que esta característica sea reconocida por parte de las instituciones nacionales e internacionales.

En segundo lugar, los técnicos del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) de la zona, sostienen que efectivamente en los cantones indios de Cacaopera se había generado un proceso de

acaparamiento de tierras por parte, de acuerdo a estos técnicos, de los ladinos de los cantones y de propietarios que habitan en el área urbana. En la actualidad, por ejemplo, en el cantón La Estancia el 65% de la tierra está en manos del 15% de la población, registrándose propiedades de 30, 50 y hasta 70 manzanas, mientras que el 85% de la población posee el 35% de la tierra, con parcelas de ½ a 2 mz. Dado que después del conflicto armado hubo un proceso de compra-venta de tierras para mejorar la situación de los pequeños agricultores, se puede suponer que el proceso de acaparamiento de tierras era todavía mayor antes del conflicto político-militar que en la actualidad¹⁴. En consecuencia, considero que las causas que generaron el movimiento revolucionario fueron dos: el despojo de tierras a la población indígena y el desarrollo de la represión (en el que coinciden tanto indígenas como ladinos).

Por último, el movimiento se organizó tomando como plataforma las Comunidades Eclesiales de Base, a partir de las cuales sus miembros fueron evolucionando hacia una conciencia política revolucionaria, aunque las CEBES nunca dejaron de funcionar. En este sentido, es importante señalar que la concepción religiosa siempre estuvo presente en el desarrollo del movimiento revolucionario, constituyendo un componente esencial de su fundamentación ideológica. Sin embargo, sería demasiado idealista pensar que el movimiento no necesitó de agentes políticos externos para su desarrollo. Aunque podemos coincidir con nuestros informantes indígenas en el sentido que la organización revolucionaria tuvo cierto grado de autonomía, también coincidimos con los militantes ladinos cuando señalan la trascendencia de los cuadros políticos externos en la formación de la organización política, pues no hay que olvidar que ésta se constituyó como parte de un movimiento de dimensión nacional y el éxito de la organización, en buena medida, se deriva de la interrelación que los militantes locales mantuvieron con sujetos de otros puntos del país (tanto de las áreas rurales como urbanas), a través de lo que se denominó el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

El conflicto armado se extendió a lo largo de la década de los ochenta y concluyó hasta la firma de los Acuerdos de Paz a principios de 1992. En el desarrollo del conflicto político-militar la población indígena se dividió, aproximadamente la mitad de los indígenas se integraron al movimiento revolucionario, otra parte colaboró directamente con el ejército y un tercer sector se mantuvo al margen del conflicto. Los que se integraron al movimiento revolucionario se quedaron en los cantones, mientras que los que no quisieron integrarse se fueron a la ciudad de Cacaopera o a San Francisco Gotera, o incluso a ciudades más grandes como San Miguel o San Salvador o, finalmente, a otros países, como Honduras y los Estados Unidos.

Lo que está claro es que era difícil permanecer en los cantones indios como simple espectador, pues, por una parte, el ejército atacaba indiscriminadamente a todos los pobladores de estos cantones, debido a que se consideraba que todo el que permanecía en esta área era guerrillero. Por esta misma razón, si alguna persona de esta zona se dirigía a la ciudad podía ser capturado o asesinado:

“un día viernes que un señor indígena de Calavera bajaba aquí al pueblo con un niño enfermo, aquí a la clínica, y yo recuerdo que él andaba, traía un cusuco, para venderlo, y luego sacar dinero para poder pagar la consulta, y la Guardia lo capturó, lo metieron a la cárcel, y en la noche, en la noche el hombre se escapó, pero no sacó al niño y lo dejó allí y al niño lo decapitaron en lo alto,

¹⁴ Es posible que para una persona que esté acostumbrada a trabajar con problemas de tenencia de la tierra desde una perspectiva nacional, 30, 50 y 70 mz no representen un proceso de acaparamiento de tierras, pero para los indígenas de Cacaopera que únicamente poseen ½, 1 ó máximo 2 mz, estas extensiones sí representan un proceso de acaparamiento de tierras.

cerca del cementerio, que de la cabeza, andaba con un pañuelo amarrado a la cabeza, la cabeza quedó tirada por un lado y el cuerpo por el otro lado”
(entrevista con un ladino de la ciudad de Cacaopera)

Por otra parte, el movimiento revolucionario presionaba a los pobladores de los cantones indios a incorporarse a sus filas, ya que, de acuerdo con el punto de vista de los militantes de izquierda, o se estaba con la revolución o se estaba con el enemigo. Esto presionaba a los indígenas para que se fueran de sus cantones si no querían incorporarse directamente a la revolución.

La ciudad de Cacaopera recibió una gran cantidad de población desplazada, ésta se acomodó en la Iglesia, el mercado, la escuela, la Casa Comunal, en donde colocaron hamacas, petates y cartones,

“se dormía en cualquier cosa, se comía lo que se podía, no había vida privada, en realidad no hallaban a donde ir, no había quien los protegiera, por la misma inestabilidad...” (párroco de Cacaopera 1986-92).

También se crearon campamentos de refugiados: La Crucita, El Campo, San José y El Calvario, los dos últimos, de acuerdo con las observaciones de Mac Chapin (1990: 36), poblados casi totalmente por indígenas. Además, muchos desplazados se ubicaron en casas particulares: por ejemplo, recuerda el dirigente de la Comunidad Indígena, *“aquí en nuestra casa en esa época mi mamá alojó a 80 familias, aquí, entonces, dormían adentro, pero trabajaban, cocinaban, en el patio”*. Los indígenas recuerdan que la gente de la ciudad fue bastante bondadosa con ellos, los alojaron en sus casas y no les cobraban renta:

“bueno, la gente era consciente con nosotros, no nos cobraban nada, nada más que sí, la cuestión de la comida si nos tocaba a veces haciendo alguna matatiya, saliendo a trabajar así, por ejemplo aquí en Sunsulaca no se salieron de sus casas, entonces ellos hacían el trabajo de la milpa y lo buscaban a uno de mozo, salía a trabajar y ya le pagaban lo que uno trabajaba al día, vea, y así iba uno comprando su comida, el maíz para mantener...se trabajaba de limpiar el maíz con la cuma...pero de mozo, personal no, a veces así buscábamos un pedacito con mi papá pero costaba mucho porque como todo comprado, no se producía nada” (informante indígena de La Estancia).

El informante indígena resiente el hecho de no tener tierras propias para hacer su milpa, sino que estando en la ciudad se ve obligado a rentar la tierra y, sobre todo, a comprar todos los implementos para su labor agrícola, por lo que prefiere trabajar de mozo, es decir, como asalariado.

En efecto, otros informantes insistieron que la población rural, y en particular la población indígena, estaba desesperada en la ciudad, pues la mayoría de ellos no tenían las condiciones mínimas para la reproducción de una vida digna:

“la gente ansiaba tener visitas a sus cantones y era una aventura, porque teníamos que reunirnos muchas personas y la mayor parte de veces íbamos haciendo camino, los caminos no existían, íbamos chapodando, íbamos desactivando bombas, eh, algunas personas que lo que deseaban es que no soportaban el ambiente del pueblo, es decir, no se les daba comida, no se les daba alimentación, y ellos preferían irse a su cantón, donde quizás tenían alguna fruta, tenían acceso a una tierrita, como intentar sembrar la tierra o cosas de esas, entonces, y ellos en la ida del sacerdote entonces aprovechaban, iban cientos de gentes conmigo, y entonces, aprovechaban de ir a ver a su gente, si

había allá gente, a ver a sus casas, a ver si existían, cosas de esas, y entonces, se celebraba la misa, muchas personas regresaban, porque iban solamente a ver cómo estaba la situación, y otras aprovechaban a quedarse, con la esperanza de que pronto regresaría yo con las visitas nuevamente..." (párroco de Cacaopera 1986-92).

Un dato que muestra la desesperación de la población rural por retornar a sus cantones es que cuando el conflicto bélico terminó, a principios de 1992, la población desplazada regresó a sus comunidades. Esto queda claro por el hecho de que actualmente el 80% de la población total del municipio está concentrada en el área rural. Sólo se ha mantenido una pequeña proporción de la población desplazada viviendo en los campos de refugio, pero esta población es poco significativa.

Sin embargo, tanto en los cantones como en la ciudad de Cacaopera se registra, a partir del desarrollo del conflicto, un flujo migratorio constante hacia los Estados Unidos, específicamente a las ciudades de Los Angeles, Nueva Jersey, New York y el Estado de Texas. Este flujo migratorio, que tiene causas tanto políticas como económicas, se ha mantenido en la década de los 90, constituyendo ya un componente de la configuración sociocultural del municipio.

El papel de la Iglesia Católica en el conflicto fue de gran trascendencia. Los sacerdotes franciscanos apoyaron al movimiento revolucionario. Se puede decir que hubo dos generaciones de sacerdotes: la primera, que presenció la génesis de la revolución, en la cual predominaban sacerdotes extranjeros, de origen europeo, norteamericano y asiático; y la segunda generación, en la que predominan sacerdotes de origen salvadoreño, quienes entran al municipio a mediados de los ochenta, cuando el conflicto ya se ha desarrollado.

Los militantes indígenas mantuvieron una comunicación muy estrecha con los sacerdotes extranjeros, *"fueron muy buenos, hasta se hicieron cargo de sacar heridos, nos ayudaron mucho"*, señaló un indígena del FMLN, *"pero después entraron todos los salvadoreños y con ellos ya no hay tanta confianza"*. Sin embargo, los sacerdotes salvadoreños también contribuyeron con el movimiento revolucionario, denunciando la situación de injusticia social en el que vivía (y aún vive) la mayor parte de la población de Cacaopera y los abusos cometidos por el Ejército Nacional en el municipio. Estas denuncias tenían amplios alcances, pues los sacerdotes no sólo las hacían del conocimiento de la población del municipio, sino que también las sacaban a nivel internacional por medio de la red de "las iglesias unidas", en la que participaban parroquias católicas e iglesias protestantes de Europa y otras partes del mundo. Estas instituciones religiosas comenzaban a presionar (a través de fax) sobre los jefes castrenses para evitar que se llevaran a cabo nuevas acciones en contra de la población.

Pero, los sacerdotes católicos también introdujeron a través de sus prédicas las concepciones de la teología de la liberación, sobre todo en lo que respecta al sentido de igualdad social y de compromiso que todo cristiano debe tener con los menos favorecidos, esto es, lo que ellos denominan el significado del Jesús histórico. Como respuesta a este discurso, los miembros del ejército boicотиaban las actividades de la Iglesia para que estas enseñanzas no fueran asimiladas por la población creyente:

"entonces, eh, y empezaban a vigilarnos, todo lo que decíamos, todo lo que hacíamos, y a meter interferencias, por ejemplo, tenían ellos un sistema de mitines en la plaza pública, en frente de la Iglesia, generalmente los programaban a la hora de la misa para que la gente no pudiera estar ni completamente en la iglesia ni completamente con ellos, para confundir a la gente, llevaban mariachis, bandas de guerra, llevaban reparto de tonteras que

muchas veces ni les servían a ellos en el cuartel...” (párroco de Cacaopera 1986-92).

La confrontación entre la Iglesia Católica y el Ejército llegó a un nivel sumamente violento:

“Calavera, por ejemplo, llego yo a celebrar la misa, el ejército me va vigilando desde aquí, de Gotera, un radio patrulla adelante y otro detrás, y yo en medio, me van vigilando, llegan donde yo llego, llegan ellos, piden agua, la gente empieza a salir, hay una gran algarabía que me ve de lejos, ¿y a qué horas es la misa?, y esa gente caminando, y el Ejército empieza a bombardear los caminos para que la gente no se acerque a celebrar la misa y la gente no se detiene y al no detenerse se sienten fracasados y empiezan a retener gente...” (párroco de Cacaopera 1986-92).

Esta situación, como queda claro en las citas anteriores, afectó el desarrollo de los rituales religiosos del municipio. En la Fiesta Patronal de Cacaopera, por ejemplo, se dejó de bailar la danza de Los Negritos, pues los danzantes se dividieron, unos se fueron con el FMLN y los otros se quedaron cumpliendo con sus actividades de mayordomos. También la danza de Los Emplumados, que se presenta en la celebración del Señor Misericordia (15 de Enero), se dejó de realizar. En los cantones era todavía más difícil la realización de ceremonias religiosas.

Sin embargo, los mayordomos siguieron realizando muchos de sus rituales. Según el mayordomo de la Virgen del Tránsito, sólo fueron algunos años cuando se dejaron de realizar algunos de sus rituales tradicionales, como el lavado de las vestimentas de los Santos y las Conquistas u ofrendas a la tierra. El problema con el lavado de las vestimentas de los Santos, que se realiza el 5 de Febrero, es que este ritual se lleva a cabo en el río y bajar al río era peligroso. Además, *“si las autoridades del cuartel lo hallaban, por ejemplo, así como nosotros vamos al río, con comida y compartir con la gente, nos decían que andábamos jalando comida a los guerrilleros”* (mayordomo indígena). Pero, a partir de 1985 los indígenas comenzaron a ir al río y *“a nadie le sacamos permiso”*, puntualizó el informante indígena. Sin embargo, las danzas de Los Negritos y Los Emplumados sí se dejaron de hacer durante el período del conflicto.

Por otra parte, el sacerdote introdujo nuevos rituales, como la ceremonia en honor a Monseñor Romero, el día de su muerte, y la ceremonia en honor al Padre Octavio Ortíz Luna, también el día de su muerte. Estos rituales, sin embargo, si bien se siguen celebrando por parte de las CEBES ya no se celebran en la parroquia.

Una actitud que creó confrontación en la ciudad de Cacaopera, fue el hecho de que el sacerdote eliminó los privilegios que por años habían gozado los sectores poderosos del municipio. La realización de rituales como matrimonios, primeras comuniones y bautizos, ya no se realizaban con símbolos que denotaran privilegios especiales, sino que éstos se llevaban a cabo en el contexto de la pastoral comunitaria, *“en donde el indito y el señor de sociedad se colocaban al mismo nivel”* (párroco de Cacaopera 1986-92).

Todo esto creó una fuerte división en la población católica, señala el dirigente de la Comunidad Indígena,

“porque recuerde que en la iglesia hay gente conservadora, muy de rosario, muy de piadosismo, pues, y cuando los curas hablaban de todo eso, más de un aspecto político, entonces, la gente empezó a dividirse, entonces, mucha gente se salió de la iglesia y se hizo evangélica y otros que dejaron de ir a la iglesia, se

retiraron, se quedaron mejor en sus casas, siempre siguieron manteniendo su rezo en la casa, su mandar las candelas a la iglesia, cosas así, pero ya meterse en un trabajo pastoral, ya no, y la parte más pobre, la población indígena, la gente de los cantones, siempre siguió en la iglesia, verdad, escuchando los mensajes dentro de ese marco de la teología de la liberación”.

Los indígenas revolucionarios, por su parte, mantuvieron sus creencias religiosas derivadas de las Comunidades Eclesiales de Base a lo largo de la contienda política, las cuales, como se ha señalado más arriba, sirvieron de fundamento ideológico de la revolución y alimentaron el espíritu de sacrificio de los combatientes.

“...en realidad, hay algunas cosas que uno ni las quiere recordar, porque pasamos días de hambre, en el silencio de la noche teníamos que salir caminando con los hijos, con las madres, con las mujeres, mujeres embarazadas, ancianas, en el camino daban a luz las mujeres, tenían que caminar kilómetros y kilómetros para salir del lugar, verdad, y veo estas señoras valientes que sin preciso de madronas siempre salían bien, nunca les pasaba nada, sacar un herido sin preciso de alcohol, ni anestesia, sólo con agua, y siempre se curaban, ahí veía yo el poder de Dios, que por qué lado estaba, porque yo anduve en los 12 años de guerra y le doy gracias a mi Padre Dios que salí bien...así es de que tenía yo como un Santo que siempre, todos los años de la guerra, lo andaba en mi mochila, era San Antonio del Monte, verdad, lo cargaba, y yo siento que él me ha liberado, me ayudó, y San Francisco, que eran los que tenía yo, y siento no fallarles todavía, porque yo siempre estoy como indígena pero siempre estoy también pensando en ellos” (informante indígena).

Este contexto de confrontación sociopolítica, por otra parte, que también constituye un período de desestructuración social, creó las condiciones para que se desarrollaran las Iglesias Evangélicas y Pentecostales, como las Asambleas de Dios, la Misión Centroamericana, la ELIM, y otras más. Estas iglesias han crecido rápidamente incorporando una población significativa no sólo de la cabecera municipal sino también de los cantones, específicamente de La Estancia, por lo que podemos suponer que en ellas participan numerosas personas de origen indígena.

Pero el hecho más significativo de todo este período, es que la población indígena no se mantuvo unida, sino que se dividió en al menos tres sectores: la población que se incorporó a las filas revolucionarias, alrededor, de acuerdo con nuestros informantes, del 50%, la población que colaboró directamente con el Ejército Nacional, y la población que no colaboró directamente con ninguno de los dos bandos en contienda. Como lo indiqué más arriba, la mayoría de la población que permaneció en los cantones indios fue la que se incorporó a las filas revolucionarias.

Esta división tuvo repercusiones negativas en la población indígena, pues, de acuerdo a los informantes indígenas, fue lo que provocó que muriera tanta gente.

“Ellos nos conocían a nosotros, verdad, como eran del mismo cantón, entonces ellos se pusieron al lado de ellos y empezaron a haber confusión, por eso hubo tanta muerte, verdad, y nosotros también cuando podíamos lograr agarrar alguno de ellos...” (informante indígena).

En este sentido, el Ejército aprovechó la división interna de la población indígena para debilitar al movimiento revolucionario, pues, como lo señaló uno de nuestros informantes, *“el pueblo era afectado por ponedados que salían del propio pueblo”.*

Esta división interna de la población indígena constituye su mayor debilidad, pues es lo que impide que los indígenas puedan desarrollar un proyecto unificado frente al sector ladino.

la situación actual de la población indígena cacaopera

El período revolucionario puede interpretarse como un período de liminaridad o interestructuralidad sociocultural¹⁵, pues constituye un período de transición hacia un nuevo orden social y cultural, por lo que representa un lapso en el cual se producen múltiples procesos de transformación de la sociedad local y, en particular, de las comunidades indígenas. Estas transformaciones socioculturales se desarrollan de una manera más decisiva a partir de que el período de confrontación político-militar ha concluido, pues es en la etapa que se abre después del conflicto cuando se comienza a construir el nuevo orden sociocultural.

En Cacaopera, este período (que inicia con la firma de los Acuerdos de Paz a principios de 1992) adquiere características particulares por el hecho de que si bien el Gobierno Central y el Ejército Nacional mantuvieron el control del Gobierno Municipal y una parte considerable del municipio, incluyendo la ciudad de Cacaopera, los cantones indios han mantenido un grado importante de autonomía sociopolítica y, de acuerdo a los indígenas revolucionarios, están desarrollando una organización social con la que buscan garantizar la participación de todos los miembros de los cantones y los caseríos en la solución de los problemas que atañen a la colectividad.

Sin embargo, la división interna de la población indígena se constituye en un verdadero obstáculo para el proyecto indio. Esto es particularmente cierto para los caseríos que se ubican al sur del río Torola, pues los que se ubican al norte de este río están casi totalmente dominados por los indígenas revolucionarios. No obstante, los caseríos del sur del río tienen mayor poder social que los del norte, debido a que se encuentran más cerca de los centros de poder de la zona, las ciudades de Cacaopera y Corinto, y mantienen interacción constante con la cabecera del municipio. Los caseríos del norte, por el contrario, si bien es cierto que mantienen un mayor grado de autonomía con respecto al poder ladino, es claro que se encuentran más aislados de los centros de poder económico y político (las ciudades de Cacaopera y Corinto y las ciudades mayores, como San Francisco Gotera y San Miguel) y constituyen comunidades más cerradas (o menos integradas a la sociedad global). Es por ello, que los caseríos del sur tienen mayor capacidad para imponer o desarrollar un proyecto étnico que realce a la etnia indígena cacaopera, pero, por otra parte, son los que se encuentran más divididos.

Ahora bien, de acuerdo a nuestros informantes, en el período del conflicto bélico se aminoraron las diferencias culturales entre indígenas y ladinos, ya que, por una parte, los indígenas revolucionarios al integrarse al movimiento político, el FMLN, mantuvieron una interacción constante con los ladinos, tanto de sus propios cantones (los que no se fueron para la ciudad de Cacaopera u otra ciudad) como de otras partes del país, como los ladinos de Usulután, a los que hacía referencia nuestra informante.

“Lo que se descuidó fueron las propias costumbres, pienso que el hecho que

¹⁵ El concepto de liminaridad se refiere a un estado intermedio que se encuentra entre dos estados bien definidos. En esta situación concreta, se refiere a un estado de transición entre el sistema social y cultural que predominaba antes del conflicto político-militar y el nuevo sistema que está surgiendo a partir de los Acuerdos de Paz (para profundizar en el uso del concepto ver: Turner, V.: 1982; Lara M: 1999).

ellos [los indígenas] se integraron a los movimientos y todo eso, fueron perdiendo esas costumbres, porque por ejemplo las mujeres ahora ya no se visten igual...es una lástima que se haya perdido bastante lo que es las costumbres indígenas” (informante ladina del cantón La Estancia)¹⁶.

Por otra parte, los indígenas que no se integraron al movimiento revolucionario salieron de sus cantones. Una buena parte de éstos migraron a la ciudad de Cacaoopera, estableciendo también una intensa interacción con la población ladina de esa ciudad. Esta interacción implicó, desde la perspectiva de la población indígena, una mayor asimilación de la cultura ladina.

Pero, la reducción de las diferencias culturales entre indígenas y ladinos no se debe únicamente a la interacción entre los miembros de ambas etnias, sino también a la migración tanto de ladinos como de indígenas a los Estados Unidos, pues los migrantes y sus familias introducen concepciones y prácticas propias de las culturas de Norteamérica. Estilos de música, como la utilización de los ritmos pop en las Fiestas Patronales; concepciones sobre el quehacer económico: *“el asunto del mercadeo”*, insistía un informante indígena que había permanecido en Nueva York de 1990 a 1997, *“porque aquí la gente muy poco conoce de eso”*; la idea del respeto a la naturaleza; la valoración de la fuerza de trabajo femenina; e incluso algunas ideas sobre el diseño de las casas y de la ciudad misma:

“vamos a ver a Cacaoopera, empezando por aquí, verdad, no tienen espacios siquiera para sembrar un árbol en la ciudad, todo ya lo hacen casi encima de la calle, las paredes, y eso es estar subdesarrollado, porque debe de estar por lo mínimo, por ejemplo, un país desarrollado, que yo ando trabajando y les digo: miren, hay un metro para grama y árbol, otro metro para el peatón, y de allí para allá es la yarda o la casa, verdad, pero aquí no, en veces hasta las gradas de las casas ya las hacen sobre la calle, esto significa un total subdesarrollo...” (informante indígena que ha retornado de los Estados Unidos).

Por supuesto que estas ideas no sólo son producto de la migración hacia Norteamérica, sino también del papel de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) que operan en el municipio, lo que Richard Adams ha denominado *“los recursos de la globalización”* (Adams, 1995).

En efecto, a partir de la firma de los Acuerdos de Paz han llegado diversas ONGs a Cacaoopera, con el objeto de satisfacer las demandas sociales que el Estado no logra cubrir. Estas organizaciones están trabajando o tienen incidencia en diferentes áreas, como el sistema económico, la educación y los servicios sociales en general de los cantones, sobre todo de aquéllos que han sido escenario del conflicto político-militar de los ochenta, esto es, de los cantones indios. Las ONGs más importantes son: Médicos del Mundo, de origen europeo, que se dedica al área de la salud, mantiene una clínica en el cantón La Estancia y ha construido una escuela en este cantón; Ayuda en Acción, organización de origen español que trabaja en diversas áreas: en la producción, fomentando la diversificación del sistema productivo, en la educación, dedicándose a la cobertura y la calidad de ésta, en la salud, combatiendo el problema de la desnutrición, y en la organización comunitaria; FUNDAMUNI-PROCAP, de origen salvadoreño, que trabaja en el área del desarrollo municipal con municipios pequeños y de escasos recursos; Proyecto Morazán, financiado por la Comunidad Económica Europea, está apoyando el desarrollo de la producción artesanal y comercialización de lo que localmente se denomina la jarcia; y otras organizaciones más, como FUNDESA, REDES y CIAZO. Algunas de estas organizaciones, como Médicos del Mundo y Ayuda en Acción, contratan y, por tanto, capacitan personal local, incluso de los propios cantones indios, lo que ayuda a mejorar

¹⁶ Lo que está entre corchetes es mio.

la calidad profesional de la fuerza de trabajo de estas comunidades.

Estas organizaciones están rompiendo con la centralización del poder formal del municipio, pues proporcionan servicios básicos a los cantones sin que sean necesariamente aprobados por la municipalidad. De hecho, la Alcaldesa se queja de la actividad de estas organizaciones:

“lo que yo le critico a Cacaopera, especialmente a nivel de Morazán, el problema de las ONGs. Las ONGs se meten en los municipios sin saber el alcalde, construyen una cosa, construyen otra, y nadie sabe lo que están haciendo”

Es claro que el desarrollo de las Organizaciones No Gubernamentales está minando el poder del sistema político formal, lo que favorece a los sectores subalternos, en nuestro caso a la población indígena, pues representan recursos que pueden ser utilizados (y en Cacaopera están siendo utilizados) para mejorar sus condiciones de vida e incrementar su nivel de poder social.

Es en este contexto de transformación sociocultural, que debe examinarse los sistemas socioeconómico, político y religioso, así como las propuestas para la construcción de la identidad étnica de la población indígena actual de Cacaopera.

la situación económica

A nivel socioeconómico, el fin del conflicto bélico generó un proceso de recuperación por parte de los indígenas de sus tierras. El Banco de Tierras compró tierras a los propietarios que las habían acaparado y las revendió a los indígenas, otorgándoles condiciones de pago especialmente favorables para que pudieran comprarlas. *“En este sentido, la guerra fue buena”*, comentaba un informante indígena, *“porque dio espacio para que nosotros los indígenas pudiéramos haber comprado aunque sea alguna tierra”*. Esto, en alguna medida, mejoró las condiciones de la población india, aunque en general los indígenas no han logrado sobrepasar las 5 mz., manteniéndose, como media, entre la ½ y las 3 mz., con lo cual no logran superar el nivel de la subsistencia.

De acuerdo con los técnicos del MAG, sin embargo, a pesar de los esfuerzos del Banco de Tierras por redistribuir las propiedades agrícolas, en algunos cantones indios, como La Estancia y Calavera, se mantiene el proceso de acaparamiento de tierras. Es en los cantones y caseríos que se ubican al norte del río Torola donde sí se ha generado una mejor redistribución de la tierra. En Agua Blanca y Guachipilín, por ejemplo, se han organizado asociaciones cooperativas que incorporan a la mayor parte de los pequeños agricultores indígenas.

Pero, los enfrentamientos militares destruyeron la mayor parte de los campos de henequén, posiblemente como una estrategia de hostigamiento del ejército en contra de los indígenas revolucionarios. Esto ha provocado que los pequeños agricultores indígenas cultiven en la actualidad casi exclusivamente granos básicos, cultivan sus parcelas de milpa -producción de maíz y frijol, en asocio con pipián (calabaza pequeña) y ayote (un tipo de calabaza más grande)- a la par de los campos de maicillo (sorgo). Dado que la tierra en Cacaopera no es de buena calidad, todos estos productos los utilizan básicamente para la subsistencia de los grupos domésticos, y lo que obtienen a través de la comercialización de una parte de su producción no alcanza más que para reemplazar el equipo indispensable para la cosecha del próximo año (semilla, fertilizantes, herbicidas, insecticidas), lo que Eric Wolf (1971) ha denominado “fondo de reemplazo”, y sólo en un sentido muy limitado se logra generar cierta ganancia que se puede destinar para otros fines que no estén directamente relacionados con la producción agrícola o pecuaria de subsistencia.

En efecto, de acuerdo con mis datos, en una manzana de terreno se puede producir, en condiciones ideales, esto es, cuando las condiciones ambientales –clima y control de plagas- y de preparación del suelo –aplicación de fertilizantes e insecticidas- son las adecuadas, hasta 24 qq de maíz y 30 qq de maicillo (o sorgo). Sin embargo, normalmente los pequeños agricultores no logran estos niveles de producción pues el clima no siempre les favorece (en el año 1998, por ejemplo, la tormenta tropical Mitch afectó la segunda cosecha de maíz y frijol) y las plagas destruyen parte de sus cultivos –el frijol es atacado por un gusano que le dicen ligoso o chupador y al maíz lo acosan el medidor, el cojoyero y la chicharra-, por lo que muchos indígenas no logran sobrepasar los 16 qq o incluso 12 qq de maíz por manzana. Esto condiciona que, al menos en el área de la agricultura, la población indígena se dedique fundamentalmente a una economía de subsistencia, pues no logra generar capital.

**CUADRO I
CALENDARIO AGRICOLA DE CACAOPERA**

ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO
Recolección cosecha de maicillo (sorgo)			Se chapoda (limpieza del terreno)	Siembra de maíz y 1ª siembra de frijol. Siembra de maicillo (sorgo) Siembra de ayote, pipián y otros cultivos como yuca, caña de azúcar, huerta y café. Se abona por primera vez la tierra con Fórmula.	Se abona por segunda vez la tierra con Sulfato.
JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE
	Recolección 1ª cosecha de frijol. Recolección de pipián y ayote. 2ª chapoda o limpieza de la tierra. Se dobla la mata de maíz. 2ª siembra de frijol	2ª siembra de frijol. Recolección cosecha de maíz. Algunos agricultores siembran maíz por segunda vez.	Recolección cosecha de maíz.		Recolección 2ª cosecha de frijol. Recolección de 2ª cosecha de maíz (algunos agricultores)

Como se puede ver en el cuadro del calendario agrícola, las labores en el campo comienzan en el mes de Abril, con la limpieza del terreno que se va a cultivar, lo cual se lleva a cabo en las vísperas

del período de lluvias, que inicia en el mes de Mayo y se extiende por aproximadamente seis meses. Para la limpieza del terreno se utiliza Gramoxone y Edonal, dos herbicidas que queman la hierba que obstaculiza el crecimiento de las matas de maíz y frijol. Anteriormente, se les prendía fuego a los terrenos para limpiarlos, pero ahora ya casi nadie lo hace, pues esta práctica ha sido combatida tanto por organismos nacionales (el Ministerio de Agricultura y Ganadería y ONGs salvadoreñas) como por organismos internacionales. Sin embargo, esta práctica se ha sustituido por otra igual o aún más dañina para la tierra, la utilización de herbicidas que introducen elementos tóxicos no degradables, los cuales afectan negativamente tanto al ecosistema como al cuerpo humano en el momento de consumir los productos agrícolas.

Pero, actualmente, ya hay varios campesinos y semicampesinos indígenas que son conscientes del daño que representa la utilización de los herbicidas químicos, por lo que se están buscando, sobre todo por parte de las ONGs, nuevas alternativas, como la producción de Gramoxone natural. Algunos pequeños agricultores nos comentaron que están recibiendo capacitación para la fabricación de este tipo de herbicida. También señalaron que ya existe una fábrica de Gramoxone natural en San Salvador, que puede constituir una alternativa para los herbicidas químicos. Sin embargo, por el momento la mayoría de indígenas siguen utilizando los herbicidas químicos para limpiar sus terrenos, pues les reduce el tiempo de trabajo y su rendimiento ya está comprobado.

Como estos herbicidas no logran quemar toda la maleza, pues no logran eliminar la que tiene tallo más grande, los indígenas tienen que utilizar también la cuma para dejar el terreno completamente limpio. No obstante, se debe reconocer que los herbicidas químicos destruyen la mayor parte de la maleza y han reducido la limpieza del terreno a dos chapodadas, la primera en el mes de Abril y la segunda en Agosto.

La época de siembra de la mayor parte de los productos es en el mes de Mayo, pues se aprovecha el inicio del período de lluvias. Es por ello, que en este mes se realiza el pago a la tierra (la conquista), un tipo de ritual que agradece a la tierra por los frutos que va a proporcionar. Los instrumentos de trabajo, entre la población indígena, siguen siendo sumamente rudimentarios: el chuzo o macana (un palo largo con punta de hierro), la cuma y el machete. Dado que muchos de los terrenos donde cultivan los indígenas son quebrados, ni el arado ni el tractor pueden ser utilizados. Esto constituye una limitante geográfica al desarrollo económico del municipio. Además, como lo indica un informante, en el cultivo de granos básicos no existen incentivos para mejorar las técnicas de producción, pues los pequeños agricultores orientan esta actividad hacia la subsistencia y *“con sacar lo que se necesita para irla pasando es suficiente”*, puntualizó. Esto constituye una limitante cultural al desarrollo económico.

La fuerza de trabajo que se utiliza en la producción agrícola es principalmente familiar, sobre todo en el caso de la población indígena, sólo las personas que tienen extensiones más amplias, básicamente ladinos o algunos indígenas, pueden contratar fuerza de trabajo asalariada. Es importante señalar que tradicionalmente las labores agrícolas han sido asumidas por el sector masculino, en lo que se refiere a la siembra, chapoda, doblez de la mata, abonada y recolección del producto. La fuerza de trabajo femenina no ha sido más que un complemento en estas actividades. Sin embargo, actualmente la situación está cambiando: la fuerza de trabajo femenina está involucrándose directamente en las labores agrícolas. Este fenómeno se está dando en los cantones indígenas, donde se desarrolló el conflicto político, y está siendo fomentado por las ONGs que trabajan en la zona.

Como se indica en el calendario agrícola, en los meses de Mayo y Junio se abona la tierra con Fórmula y Sulfato, y algunos utilizan Urea. La utilización generalizada de fertilizantes (2 quintales de Fórmula y 4 quintales de Sulfato por manzana) y de herbicidas, incrementa considerablemente

los costos de los pequeños agricultores, al grado que varios indígenas comentaron que ellos no podían producir más porque los costos de los agroquímicos son demasiado elevados.

Finalmente, la recolección de la cosecha de frijol, ayote y pipián, se realiza en el mes de Agosto. En ese mismo mes se dobla la mata de maíz, con el objeto de proteger a la mazorca de las lluvias. La mayor parte de los agricultores siembran frijoles por segunda vez en el mes de Septiembre, incrementando de esta manera la producción de este grano básico. En este mismo mes se recoge la cosecha de maíz. Es interesante observar que en este mes se realiza el segundo ritual de pago a la tierra, a propósito del día de San Miguel Arcángel (29 de Septiembre), en agradecimiento por la cosecha recolectada. Algunos indígenas siembran por segunda vez maíz, pero esto no constituye una práctica generalizada, la mayoría se mantiene con una sola cosecha. La producción de maicillo se recolecta en Enero.

Esta actividad agrícola, como en la mayor parte del sector campesino de El Salvador, se complementa con la cría de animales domésticos, como aves y cerdos. Sin embargo, el ganado vacuno es escaso entre la población indígena, únicamente *“la gente de alta sociedad”*, comentaba un indígena, tiene ganado, básicamente para carne. Sin embargo, esta actividad ha sido dañada por la aparición después del conflicto armado de grupos que se dedican a robar ganado.

Pero la agricultura no constituye la única actividad económica que realizan las familias indígenas. Estas complementan sus ingresos con la producción de artesanías, lo que denominan la jarcia, la cual en las últimas décadas ha dejado de ser una actividad exclusiva de la población indígena, pues el sector ladino también se ha incorporado a la producción artesanal, aunque la mayor parte de las artesanas siguen siendo indígenas. Dado que, como lo indicamos más arriba, en el período del conflicto bélico el Ejército quemó los campos de henequén como una estrategia de hostigamiento a los indígenas rebeldes, las artesanas se vieron obligadas a buscar nuevas alternativas para seguir produciendo los productos que elaboraban con el henequén, como las hamacas, las matatas, los morrales, y otros productos que se innovaron en las últimas tres décadas, como monederos, mochilas (estilo Mike Mike), ficheras redondas y hamaquitas de adorno. Buena parte de estos productos, tanto los tradicionales como las neo-artesanías, se están elaborando con hilo de nylon, el cual llega al país desde los países del Este, como Japón y Corea del Sur.

La sustitución del henequén por el nylon se llevó a cabo en la década de los ochenta. Ya en 1992-93 Hugo Alcides Aguilar (1995), quien realizó una investigación sobre las artesanas de la jarcia en Cacaopera, registró que en la producción artesanal sólo se estaba utilizando un 36.65% de fibra de henequén (431 libras) mientras que el 62.30% (736 libras) era nylon y un 0.76% (9 libras) era hilo de algodón. Esta última materia prima, sin embargo, desapareció rápidamente, mientras que el nylon se ha seguido extendiendo entre las artesanas de Cacaopera, debido a que es más barato que el henequén (en caso de que tengan que comprar la fibra) y les reduce el tiempo de trabajo, pues no tienen que dedicar tiempo en cortar las pencas y la elaboración del hilo lleva menos tiempo. *“Yo ya aprendí con esto”*, insistió una artesana ladina de unos 25 años, *“yo no puedo hilar con henequén”*. Además, las artesanías de nylon se han valorado muy bien en el mercado, que ante todo es un mercado formado por población salvadoreña (de El Salvador y de Norteamérica), por lo que difícilmente se va a revertir el proceso.

Existen proyectos para reactivar el cultivo del henequén, pero los campesinos y semicampesinos, tanto indígenas como ladinos, están reacios, pues no quieren adquirir deudas, ya que el henequén tarda alrededor de 5 años para comenzar a producir una fibra útil para la producción artesanal. Incluso, los esfuerzos de Ayuda en Acción parece no rendir los frutos que los miembros de esta ONG esperaban. La ONG española ha ofrecido el retoño o hijillo sin costo alguno, con la única condición que lo siembren con una técnica nueva: en vez de sembrarlo verticalmente, siguiendo la

pendiente de los terrenos, como se ha hecho tradicionalmente, ahora se debe sembrar en contra de la pendiente, con el objeto que su cultivo ayude a la conservación de los suelos. Sin embargo, en el año que se realizó esta investigación (1999) este proyecto tuvo una respuesta muy limitada por parte de los pequeños agricultores, quienes al parecer prefieren continuar con la producción de granos básicos y la elaboración de artesanías con hilo de nylon que volver a producir henequén.

En cuanto al material de nylon, las artesanas distinguen dos tipos de hilo: la cascarilla, que es un hilo grueso y tosco, con el cual se producen artesanías de menor calidad y más baratas; y el denominado hilo de seda, un hilo (también de nylon) más fino y considerado de mejor calidad. Una hamaca de cascarilla de 3 varas, por ejemplo, cuesta alrededor de C100 (\$11.43 US.), mientras que una hamaca de hilo de seda de la misma extensión puede costar entre C325 (\$37.14 US.) y C350 (\$40 US.).

Si se calculan los costos de producción para la elaboración de una hamaca de 3 varas de hilo de seda, que incluyen: 5 libras de hilo nylon Marinsa Nanyan o Marinsa Nunsun (C210 -\$24 US.-), manguillo (C50 -\$5.71 US.-), guarda cabo (C3.50 -\$0.40 US.-), poliducto (C1 -\$0.11 US.-), gorro para poliducto (C2 -\$0.22 US.), se obtiene un costo de C266.50 (\$30.46 US.), por lo que el monto que la artesana obtiene por 4 días de trabajo (el tiempo que se lleva para la elaboración de una hamaca de este tipo) oscila entre C58.50 (\$6.68 US.) y C83.50 (\$9.54 US.). Esto, por supuesto, sin tomar en cuenta el costo de la fuerza de trabajo, que las artesanas no calculan debido a que el trabajo artesanal es de tipo familiar. Además, normalmente las artesanas venden su producto a los intermediarios, que en el caso de las artesanas ladinas lo venden a los comerciantes de San Miguel, quienes toman como mínimo C25 (\$2.86 US.), por lo que el monto que reciben se reduce a entre C33.50 (\$3.82 US) y C58.50 (\$6.68 US.) por hamaca.

En el caso de las artesanas indígenas, el monto que obtienen es menor, pues ellas venden a los intermediarios ladinos de la ciudad de Cacaopera, quienes les pagan menos por su trabajo. Además, en muchos casos las artesanas indígenas no tienen el dinero necesario para comprar los materiales, por lo que se ven obligadas a aceptar que los intermediarios ladinos les proporcionen los materiales, pagándoles muy poco por su trabajo. Esto es aún más dramático cuando las indígenas tienen alguna necesidad, como una enfermedad o una deuda, y necesitan dinero. En este último caso, los ladinos se aprovechan y pagan por el trabajo de las artesanas una cantidad mínima, alrededor de C10 (\$1.14 US.) por una hamaca que lleva 4 días de trabajo.

Desde el punto de vista de las artesanas, romper con el intermediarismo es muy difícil, pues vender ellas directamente el producto supondría asumir gastos de transporte y tiempo que no están en condiciones de absorber. Es por ello que los técnicos del Proyecto Morazán, quienes están comenzando a trabajar con las artesanas de Cacaopera, consideran que el trabajo artesanal actualmente no logra sobrepasar el nivel de la subsistencia. Este proyecto va a comenzar a promover la organización del sector, con el objeto de ayudarles a buscar canales directos de comercialización, tanto a nivel nacional como internacional, y promoverán la creación de un fondo para que las artesanas tengan acceso a crédito, pero en especie (materia prima) más que en dinero. Además, van a crear una escuela vocacional para jóvenes y una escuela de formación empresarial. Con esto, el Proyecto Morazán (con fondos de la Comunidad Económica Europea) intenta darle un nuevo impulso a la actividad artesanal en Cacaopera.

La actividad artesanal en Cacaopera también tuvo el apoyo del CENTA (Centro Nacional de Tecnología Apropiada), una dependencia del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) de El Salvador. Esta institución en 1977 mandó a una “educadora del hogar”, quien organizó un club de “amas de casa”, a través del cual se les enseñó a elaborar nuevas artesanías, como morrales y maceteros. Posteriormente, las artesanas que habían participado en este club, la mayoría de origen

ladino, continuaron creando nuevos artículos, como cinchos, carteras, tecolotes, vestidos para muñequitas, e incluso el vestido para las candidatas a reina del festival de la jarcia, que se hacía antes del conflicto político-militar. Pero esta institución se limitó a proporcionar capacitación en el área de diseño, no se introdujo en el manejo de la comercialización del producto ni mucho menos en desarrollar una visión empresarial entre los artesanos. Es por ello que el trabajo del Proyecto Morazán puede representar un nuevo impulso a la artesanía de Cacaopera.

Un aspecto esencial del trabajo artesanal es su carácter familiar, pues la fuerza de trabajo que utiliza es básicamente la del grupo doméstico. Pero si el trabajo agrícola es en primera instancia una actividad masculina, la producción de artesanías es ante todo un trabajo femenino, que incorpora casi exclusivamente a este sector del grupo doméstico y a los niños que ayudan en ciertas tareas. En este sentido, el trabajo artesanal se complementa con el agrícola al interior del grupo doméstico. Por otra parte, la artesanía adquiere un carácter colectivo, en el sentido que normalmente la elaboración de una hamaca no la realiza una única persona, sino que son varias mujeres las que fabrican las diferentes piezas.

Ahora bien, estas actividades económicas (agricultura y artesanías) no son suficientes para satisfacer las necesidades de muchas familias indígenas. Es por ello, que diversos trabajadores indígenas buscan complementar sus ingresos contratándose como fuerza de trabajo asalariada, ya sea en las propiedades de los ladinos o en las cortas de café.

Por otra parte, sobre todo en los caseríos al sur del río Torola, diversos indígenas trabajan como albañiles en el área de la construcción o en la apertura de carreteras. Sin embargo, como señalaba un indígena albañil, *“nunca dejamos de hacer nuestra milpa, porque nosotros decimos que es nuestro ahorro, si no encontramos trabajo, al menos tenemos nuestro maíz y nuestros frijolitos, al menos tenemos para ir a pasando”*.

Por último, como se ha indicado más arriba, estas actividades económicas se complementan con las remesas que mandan los migrantes desde los Estados Unidos. Sin embargo, es importante insistir que las remesas representan un complemento para la economía indígena y no un sustituto de sus actividades económicas, pues los indígenas continúan cultivan su milpa, produciendo sus artesanías y contratándose como fuerza de trabajo asalariada. Las remesas representan un importante complemento de estas actividades económicas, lo que muestra que las familias indígenas no viven de una única actividad económica sino de la integración de diversas fuentes de ingreso en el marco del grupo doméstico.

organización política y social

A nivel político, Cacaopera está regido por un Consejo Municipal que está compuesto por un Alcalde, 4 regidores propietarios, 4 regidores suplentes y un síndico. Este Consejo Municipal es electo cada 3 años por los pobladores de Cacaopera. En las elecciones de 1997, el partido oficial, Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), logró el triunfo, pero la segunda fuerza política, constituida por el anterior movimiento revolucionario, FMLN, el cual a partir de los Acuerdos de Paz se ha constituido en partido político, representa una fuerte oposición, ya que el partido gobernante se impuso por pocos votos.

La mayor parte de los miembros del Consejo Municipal son de la ciudad de Cacaopera, pero hay al menos dos consejales que son de los cantones, uno de Sunsulaca y otro de Ocotillo. Sin embargo, ninguno de los miembros de este Consejo son indígenas, aunque, de acuerdo con la Alcaldesa (1997-2000), sí se tiene gente que trabaja con este sector.

Desde el punto de vista de mis informantes, en Cacaopera existe un proceso de centralización del poder político, no tanto en la figura de la Alcaldesa como en el resto de los concejales, quienes tienden a acaparar puestos claves en la conducción política del municipio, como el caso de la directora de la Casa de la Cultura, quien al mismo tiempo es miembro del Consejo Municipal. *“En el pueblo el problema no es la alcaldesa”,* señala un informante, *“sino la argolla que domina el municipio, que son los concejales, que acaparan todos los puestos y son los más poderosos económicamente”*.

Una característica importante del período posterior al conflicto político armado, son los esfuerzos que se están haciendo, bajo presión de las ONGs, de incrementar la participación ciudadana en la toma de decisiones sobre aspectos fundamentales de la vida social del municipio. En efecto, después de los Acuerdos de Paz diversas Organizaciones No Gubernamentales se dieron a la tarea de fomentar la formación de Asociaciones de Desarrollo Comunitario (ADESCO) en todos los cantones y caseríos del municipio, comenzando por los cantones donde se desarrolló el conflicto, es decir, los cantones indios, con el objeto de que estas comunidades rurales tengan un órgano que las represente legalmente ante la Municipalidad y el Gobierno Central. Un informante indio relata este suceso:

“las ADESCO han surgido hoy después de la guerra por medio de algunos organismos internacionales, que ellos vinieron a ver como había quedado el país destruido, las comunidades, verdad, entonces, ellos empezaron a organizar la gente, y la gente con un poco de temor, pues, con desconfianza de que fueran a organizarse, porque como estaba recién pasada la guerra podían decir la gente y también las autoridades que era para organizar nueva guerra, por eso la gente sólo ha tomado compromisos poco a poco” (indígena de La Estancia).

Hasta la fecha en la que se realizó esta investigación (1999), se han formado 16 ADESCO, la mayoría de ellas en los cantones indígenas, las cuales, de acuerdo con la Alcaldesa, trabajan en armonía con la Municipalidad, aunque muchos de sus miembros pertenecen al FMLN. A pesar de que algunos miembros de las ONGs protestan por la negligencia de los miembros de las ADESCO, pues consideran que han hecho muy poco por sus comunidades desde su formación, diversos indígenas insisten que las ADESCO están haciendo un buen papel en favor de sus comunidades, ya que están promoviendo proyectos de desarrollo que mejoran sus condiciones de vida, como el mantenimiento de la calle que conduce de Cacaopera a El Rodeo (Caserío central de La Estancia), la construcción de puentes y de escuelas. Es importante tomar en cuenta que los miembros de las ADESCO no reciben ningún salario por este trabajo, por lo que es lógico que su participación no puede ser tan decisiva como la de otras personas, como los concejales o los mismos promotores de desarrollo, que sí perciben un salario.

Sin embargo, aún y cuando estas asociaciones de desarrollo no funcionan de acuerdo a las expectativas de los promotores del desarrollo, es claro que su formación representa un avance sustancial en la construcción de la democracia en la localidad, pues fomenta la participación de los miembros de las comunidades rurales en la determinación de los proyectos que se van a impulsar en el municipio. *“Ahora ya no sólo se toman en cuenta las necesidades del casco urbano”*, señalaba un concejal, *“sino que también se trabaja para las comunidades rurales”*.

Pero, la participación de la ciudadanía no se está fomentando únicamente a través de la formación de las ADESCO, sino que la Municipalidad, en coordinación con FUNDAMUNI-PROCAP, ha creado dos organismos que le están facilitando la comunicación con la población, tanto a nivel urbano como rural: uno es el Comité de Desarrollo Cantonal (CODECA), que agrupa a los

representantes de las ADESCO y líderes comunales para la determinación de los proyectos prioritarios en las comunidades rurales; el otro es el Comité de Desarrollo del Municipio (CODEM), que agrupa a las ADESCO y líderes comunales rurales con organizaciones del área urbana. En este último organismo se priorizan los proyectos que se van a impulsar en el Municipio, por lo que la decisión de estos proyectos ya no la toman únicamente los miembros del Consejo Municipal, sino que también participan los demás representantes de la sociedad civil. Esto, si funciona de acuerdo al diseño original, es un verdadero aporte a la construcción de la democracia en el municipio.

Por otra parte, en los cantones indios, durante el conflicto bélico y después de éste, se ha desarrollado un nivel de organización sociopolítica que incentiva la participación ciudadana en la toma de decisiones. ¿Y qué se ganó con el conflicto político-militar?, pregunté a una revolucionaria ladina del cantón La Estancia.

“Pues, bueno, para mi, siento que sí se ha ganado bastante, verdad, porque la experiencia que la gente tiene ahora en esta comunidad, el nivel organizativo que la gente tiene, pues, es algo que se aprendió durante la guerra”

La informante se refiere a la organización de directivas comunales o comités centrales, que es un tipo de organización propio de las comunidades rurales, sobre todo las comunidades indias, y las ADESCO, las cuales gozan de personería jurídica. Estas asociaciones de desarrollo (ADESCO), como se indicó más arriba, han gestionado proyectos que favorecen a las comunidades rurales, como la construcción de clínicas y kindergarten y una pequeña apertura de calle. Sin embargo, una informante insiste que los comités centrales están detrás de las ADESCO, presionando a éstas para que agilicen los proyectos de las comunidades.

Un aspecto que sobresale, de acuerdo a nuestra informante, es la organización de las mujeres, quienes tuvieron un papel protagónico durante el conflicto político-militar y lo siguen teniendo en la actualidad:

“En ese momento del conflicto la población adquirió una gran capacidad en lo que es el nivel organizativo. Aquí, pues, una experiencia que se dio de que los primeros que se empezaron a organizar en movimientos comunales y todo fueron las mujeres. Entonces, eso, y fueron las mujeres las que se organizaron en comités de madres, fue la primera estructura que aquí se dio, después vimos la necesidad de que las mujeres debían estar orientadas más por una organización y así también al ver que las mujeres estábamos organizadas y que habíamos enfrentado al Ejército, por decirlo así, porque aquí en esta zona cuando venía el operativo todos nos íbamos, nadie se quedaba, y entonces quemaban las casas, mataban a los animales, y todo eso, porque quedaba sólo. Entonces, ya organizadas decidimos las mujeres esperar, que sólo se fueran los hombres, y sólo las mujeres, como quien dice, si nos van a matar que maten sólo a las mujeres, quedan los hombres, pero realmente, no, pues, se enfrentó y se dijo que estando unidas había más fuerza.

Entonces, ya las primeras veces que venía el Ejército sólo las mujeres esperaban en las casas, incluso familias se unían, va, de otra casa bajaban, se dejaba otra casa sola y se venían a otra casa, hasta tres familias, o sea, mujeres con los hijos y todo, y lo único que no estaban eran los hombres, entonces, ya vimos que sí se podía enfrentar y después se fueron quedando los hombres en las casas. Entonces, eso se vio la necesidad de organizarse, empezaron a hacer lo que eran

las directivas comunales, donde realmente ahí ya participaban hombres y mujeres, y hasta ahorita eso se mantiene, esa es una experiencia buena, un resultado de la guerra” (ladina revolucionaria del cantón La Estancia)

La trascendencia de la participación de la mujer en la organización de la comunidad lo corrobora el sacerdote que se mantuvo en la parroquia de Cacaoopera de 1986-92, quien señaló que en la reorganización de la parroquia las mujeres tuvieron un papel protagónico, pues los hombres no podían desplazarse libremente de sus comunidades a la parroquia o a San Francisco Gotera ya que podían ser capturados o asesinados por el Ejército, por lo que las mujeres estaban en mejores condiciones para asumir papeles de liderazgo en las comisiones o comités de la iglesia, *“las cipotas eran las coordinadoras de la pastoral”* [de jóvenes], señaló el sacerdote.

Esta organización sociopolítica se va a poner a prueba en estos días, debido a que el Gobierno Central tiene el proyecto de construir una represa en el cantón La Estancia para mejorar el suministro de energía eléctrica en el país, la cual va a inundar gran parte de las mejores tierras de la comunidad. Sin embargo, en esta problemática nuevamente sale a relucir la división interna de la población indígena, pues si bien los indígenas revolucionarios y los directamente afectados están en contra del proyecto, pensando incluso en movilizar sus organismos sociales para evitar que la construcción de la represa se lleve a cabo, muchos de los que no van a ser directamente afectados, sobre todo de los caseríos del sur del río Torola, ven el proyecto con buenos ojos, pues esto va a suponer que lleven a sus caseríos luz eléctrica, agua potable y mejoramiento de las calles. Esta división de la población indígena pone la balanza, nuevamente, a favor del Gobierno Central y la Municipalidad.

la religión

Como se indicó en el contexto histórico, la Iglesia Católica jugó un papel de gran trascendencia en el desarrollo del conflicto político-militar. En este período también se generó un proceso de reorganización de la parroquia, la cual antes de la llegada del párroco que atendió a Cacaoopera en 1986-92 se encontraba con un nivel bajo de organización, pues la iglesia no tenía sacerdote y el conflicto bélico ya había avanzado, desarticulando la organización parroquial. Los mayordomos, por ejemplo, si bien existía un grupo de mayordomos, éstos se habían dividido, algunos de ellos se habían integrado a las filas del FMLN, otros habían migrado (el que tocaba el pito y el tambor en la danza de Los Negritos murió en el campo de refugiados en Colomoncagüa, Honduras) y, finalmente, una parte de ellos, alrededor de 5 mayordomos, se mantuvieron ligados a la Iglesia, ejerciendo su cargo como mayordomos.

Sin embargo, comenta el párroco de este período, en esta época la parroquia estaba dominada por un personaje, Miguel Amaya Amaya, el actual dirigente de la Comunidad Indígena Cacaoopera y sacerdote Maya, quien había tomado la dirección de la parroquia o, como lo señala el sacerdote de 1986-92, *“a quien se le dio todo el poder”*.

Miguel Amaya había trabajado con la Iglesia Católica desde que tenía 15 años, como catequista y en el coro, e incluso participó en la mayordomía de Cristo Rey, aunque, como Amaya mismo lo reconoce, ésta es un área propia de los indígenas. A finales de los 70, Amaya se integró al seminario de San José de la Montaña, en donde estudió tres años de filosofía e inició el prenoviciado y postulanteado (esto es, el proceso para postularse como sacerdote católico), pero no acabó sus estudios. Cuando regresó a Cacaoopera en 1983, Amaya asumió el cargo de Director de la Casa de la Cultura, desde el cual apoyó la realización de las danzas indígenas y, por tanto, la organización de los mayordomos. Se comprende, por este breve recorrido en la biografía de Miguel

Amaya, que este personaje contaba con las características adecuadas para asumir el liderazgo al interior de la parroquia de Cacaopera, en un momento de confusión y ausencia de dirección. Sin embargo, es posible que el dominio de Amaya sobre la parroquia haya sido demasiado fuerte, pues el hecho de que fuera Director de la Casa de la Cultura y tuviera formación sacerdotal le daban mucha fuerza frente a los mayordomos y el resto de fieles. Además, Amaya es conocido por los pobladores de Cacaopera como una persona autoritaria o de tendencias centralistas, que mantiene posiciones poco flexibles.

Es posible que esta actitud inflexible haya evitado llegar a ciertos acuerdos con el nuevo sacerdote, pues el aspecto central de esta contienda consistía en las diferencias de orientación en el trabajo religioso de Amaya y del clérigo. En términos gruesos, Amaya favorecía una visión que se acercaba a la cultura popular, de corte ritualista y poco racionalista, muy cercana a la de los mayordomos, mientras que el nuevo sacerdote practicaba la teología de la liberación, que si bien pretende acercarse a la religión popular, lo hace desde una perspectiva diferente, desde la perspectiva de la práctica política o, como lo sostienen los teólogos de la liberación, desde la opción preferencial por los pobres, pero con un fuerte contenido racionalista.

Estas dos orientaciones entraron en conflicto, por lo que el sacerdote católico optó por generar un proceso de reorganización de la parroquia que le restara poder a Miguel Amaya. Esta reorganización estuvo basada en la idea de crear una dirección colectiva, en donde la toma de decisiones ya no descansara en una persona sino en el conjunto de personas que formaban los diferentes grupos o comités que trabajaban al interior de la parroquia. Estos grupos o comités se agrupaban en dos grandes consejos: el consejo pastoral, que incorporaba a la pastoral juvenil, la pastoral de salud, la pastoral familiar y el grupo de catequistas (que se encarga de transmitir las enseñanzas bíblicas y las orientaciones de la Iglesia), y el consejo de asuntos económicos, que regulaba las finanzas de la parroquia. El grupo de mayordomos participaba en los dos consejos.

Estos consejos se reunían todos los meses, el primer viernes de cada mes, durante el cual se hacía una única reunión, en la que participaban todos los miembros de la pastoral o de cada uno de estos grupos o comités, con el objeto de crear una verdadera dirección colectiva, pues *“nadie tomaba las determinaciones, las tomaban entre todos o entre todos los asistentes, si no llegaba alguien ni modo, se tenía que someter a lo que determinaba el grupo, y ese era el diseño”* (sacerdote de Cacaopera 1986-92). Y esto se aplicaba también al sacerdote, es decir, si el sacerdote no podía llegar a una reunión, el equipo de la parroquia la realizaba, y el sacerdote tenía que asumir las decisiones tomadas por el colectivo, a menos que éstas dañaran las orientaciones básicas de la Iglesia.

“Ahora, ¿cual era la finalidad?, de que si un día yo no podía llegar, por ejemplo, supóngase tomaron Cacaopera, estaban ellos en reunión, tipo 9 de la mañana, yo no puedo entrar, ¿usted cree que ellos clausuraban la reunión y se iban?, no, ellos continuaban. Cuando yo llegaba, Padre aquí está por escrito todo. Entonces, en ese sentido, yo no dependía de un fulano, la pastoral era una dependencia de todos. Entonces, era como una estrategia, y gracias a Dios esto es consistente, se mantiene hasta hoy” (sacerdote de Cacaopera 1986-92).

En efecto, la parroquia de Cacaopera sigue funcionando en virtud de una dirección colectiva. Dado que no hay un sacerdote permanente en Cacaopera, sino que el sacerdote que atiende al municipio tiene que atender a otros municipios de la zona, por lo que mantiene su residencia en Gotera, la dirección efectiva de la parroquia la lleva a cabo este equipo de pastoral, el cual mantiene coordinación con el sacerdote encargado.

Después del conflicto político armado, casi todos los caseríos han construido su propia ermita, sólo Yankolo, Agua Blanca y Junquillo no cuentan con su propia ermita. Estas ermitas se han construido con el trabajo de los pobladores de las propias comunidades y el apoyo de parroquias hermanas de otros países, a través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBES). El modelo de organización es más o menos el mismo que el de la Cabecera Municipal, existe un equipo pastoral de alrededor de 8 a 10 personas que se encarga de organizar el trabajo en cada comunidad.

En estas comunidades, sobre todo en los caseríos indios, el trabajo de la Iglesia Católica está siendo liderado por las CEBES, las cuales constituyen grupos de reflexión y estudio bíblico, que se proyectan no sólo a la actividad religiosa (como organización de las fiestas patronales y otros rituales religiosos) sino también a la reflexión sobre la situación social y cómo generar cambios que beneficien a sus comunidades. Después de los Acuerdos de Paz, las CEBES han tenido que reorientar su trabajo de acuerdo a la nueva situación sociopolítica, pero sin perder su visión liberadora o de cambio social. *“Son comunidades de fe, que se congregan en torno a la fe”,* comenta el coordinador de las CEBES para Cacaopera, *“pero que también se involucran con las directivas comunales, las ADESCO, las ONGs, las directivas de las ermitas, son también los que organizan las fiestas patronales, porque son gente activa, activa en las actividades religiosas y en las actividades sociales, en el mejoramiento de la vida de la comunidad”.*

De acuerdo a uno de los sacerdotes católicos que atiende el municipio de Cacaopera, en esta localidad se puede estimar un 60% de católicos. El número de creyentes, asegura el religioso, aumenta en las comunidades rurales. El resto de la población puede dividirse entre las iglesias protestantes y los que no se adscriben a ninguna denominación. Sin embargo, también el pastor de la Misión Centroamericana, la más fuerte de las protestantes (unos 200 miembros), asegura que el grueso de los creyentes provienen de los cantones, en particular del cantón La Estancia, por lo que podemos suponer que en la ciudad se concentra la población que no se adscribe a ninguna denominación.

Es interesante constatar que en Cacaopera la identidad indígena se define, ante todo, en términos católicos o, en todo caso, como veremos enseguida, con base en un simbolismo prehispanista, pero no existe, hasta el momento, una conciencia indígena protestante, pues si bien algunos protestantes están apoyando al movimiento indígena prehispanista, en general el protestante, evangélico o pentecostal, reniega de su ser indígena.

En este sentido, puede observarse el caso de dos hijos de mayordomos que son miembros de la Iglesia Misión Centroamericana, quienes se consideraban indígenas antes de haberse convertido a esta iglesia evangélica, pero cuando se integraron a la nueva doctrina dejaron de considerarse indígenas, pues, en palabras de uno de ellos, *“yo ya no me siento ser la misma persona, sino que soy otra, o sea, que hay un cambio real”.* Es posible que esto sea así porque el movimiento evangélico y pentecostal en Cacaopera es bastante nuevo, únicamente tiene alrededor de 20 años de haberse desarrollado y los nuevos conversos no han integrado aún sus nuevas creencias con su identidad étnica. Sin embargo, en un futuro próximo es posible que los indígenas evangélicos y pentecostales desarrollen una nueva visión de su identidad étnica.

las organizaciones étnicas

El espacio de liminaridad sociocultural que se abre a partir de los Acuerdos de Paz, crea las condiciones necesarias para desarrollar un proceso de potenciación y redefinición de la identidad indígena en Cacaopera. Este proceso está liderado por dos organizaciones étnicas que cuentan con la capacidad de movilizar a buena parte de la población indígena: el grupo de mayordomos y la

comunidad indígena cacaopera “Guina Dabi Kakawera”.

el grupo de mayordomos

La mayordomía o cofradía es un tipo de organización jerárquico-religiosa que ha estado presente en los pueblos indígenas de Mesoamérica desde el siglo XVI. Constituye un tipo de práctica y organización religiosa que si bien fue traída por los españoles a Mesoamérica, ya en estas tierras sufre un proceso de hibridación o sincretismo sociocultural que fusiona prácticas y concepciones culturales de origen hispánico con prácticas y concepciones propias de los pueblos indígenas. Es a través de este proceso de hibridación sociocultural que el sistema de mayordomías o cofradías llega a constituir uno de los aspectos clave de las identidades indias en toda el área mesoamericana.

En Cacaopera hay evidencia de la existencia de cofradías o mayordomías desde la época colonial. La RELACION DE LAS COFRADIAS Y HERMANDADES DE ESTE ARZOBISPADO DE GUATHEMALA (en Santiago Montes: 1997, tomo II) hace referencia a las cofradías o mayordomías que existían en 1770 en la parroquia de San Juan Osicala, a la cual pertenecía Cacaopera. Estas cofradías fueron registradas por el Arzobispo Pedro Cortés y Larraz, quien visitó la zona en este período. Las cofradías son las siguientes:

CUADRO II
COFRADIAS O MAYORDOMIAS DE LA PARROQUIA DE SAN JUAN OSICALA
Y SUS ANEXOS EN 1770

COFRADIAS	CAPITAL
De Animas	091 pesos 1
De Nuestra Señora de los Dolores	098 pesos 5
De San Rafael	171 pesos 0
De San Benito	041 pesos 0
De la Concepcion de Nuestra Señora	523 pesos 0
De Jesus Nazareno	182 pesos 2
De Animas	149 pesos 3 ½
Del Santissimo Sacramento	186 pesos 0
De Nuestra Señora de Dolores	121 pesos 0
Del Señor San Josef	090 pesos 0
De la Santissima Trinidad	014 pesos 0
De la Asuncion de Nuestra Señora	286 pesos 0
	item en cabezas de Ganado quatrocientas veinte y cinco; ciento doce Yeguas, y caballos, y un Burro
Del Señor Cruzificado	271 pesos 0
Del Señor Cruzificado	150 pesos 3
De Nuestra Señora del Rosario	220 pesos 0
Del Niño Dios	092 pesos 0
Del Niño Dios	039 pesos 3

Fuente: RELACION DE LAS COFRADIAS Y HERMANDADES DE ESTE ARZOBISPADO DE GUATHEMALA, QUADERNO PRIMERO, trata de su número, advocación y bienes, en Santiago Montes: 1997, tomo II, págs. 55-56

Especialmente importante para este trabajo es la cofradía de Nuestra Señora de la Asunción, ya que la actual patrona de Cacaopera, la Virgen del Tránsito, es una variante de aquélla. Asimismo, es de gran trascendencia la cofradía del Señor Cruzificado, pues ésta puede corresponder al Señor Misericordia, que se le celebra el 15 de Enero y constituye una representación del Cristo Crucificado, precisamente en la misma fecha del Cristo Negro de Esquipulas.

Como se menciona en el contexto histórico, antes de 1936 este sistema de cofradías o mayordomías estaba entrelazado con el sistema político local, pero a medida que los ladinos se consolidaron en el manejo del gobierno municipal se fue estableciendo la separación de los dos sistemas, el político y el religioso. Richard Adams (1957) relata una costumbre que hacía referencia a este entrelazamiento entre lo político y lo religioso, era la existencia del alcalde huanco, un papel que era asumido por el primer mayordomo de la hermandad (o mayordomía) de la Santa Patrona, quien el 1° de Enero de cada año se constituía en la máxima autoridad de la localidad y podía meter a la cárcel o liberar a quien quisiera. Sin embargo, con el tiempo esta costumbre también desapareció. Las mayordomías fueron adoptando cada vez un carácter más religioso.

Por otra parte, este sistema reforzó su contenido étnico al interior del municipio, pues la mayor parte de las mayordomías fueron asumidas por la población indígena, la cual se comprometió con mayor intensidad con las tareas que demandaba el sistema, mientras que el grupo ladino sólo tomó algunas mayordomías, como la de la Virgen de Fátima, que fue introducida por los años 50 y su nivel de compromiso con las tareas religiosas fue considerablemente menor. Este carácter étnico llegó a ser tan fuerte, que en 1955, cuando Adams visitó el municipio, en buena medida la identidad indígena cacaopera descansaba en ese sistema de cargos religiosos (1957, 485-500).

De acuerdo con el antropólogo norteamericano, para esta fecha en Cacaopera existían once mayordomías indígenas, las cuales constituían cuadrillas que estaban compuestas por cuatro mayores (hombres) y cuatro tenanzas (mujeres). Cada cuadrilla contaba con un vaquero, que era la persona designada para cuidar los animales de la Virgen, los cuales permanecían en las tierras de la Iglesia, en particular en la Haciendona o la Hacienda de Agua Blanca. Adams (1957) también señala que aunque las hermandades (como él les llama, ahora mayordomías) permanecían en la iglesia, también existían “casas de recibimiento”, casas especiales donde los Santos eran llevados en determinados períodos para rezarles, posiblemente en la fecha de su celebración.

Este sistema de cargos religiosos adquirió con el tiempo un carácter totalmente indígena, por lo que en estos momentos ya no existen mayordomías ladinas, sino que todas las mayordomías están en manos de los indígenas. Diversos informantes, entre ellos Miguel Amaya Amaya (1985), los mayordomos actuales y el sacerdote católico que atiende Cacaopera, nos relatan el sistema de cargos religiosos antes del período del conflicto político-militar. De acuerdo con el dirigente de la Comunidad Indígena “Guina Dabi Kakawera”, en los años 70 el grupo de mayordomos incluía 52 personas, entre mayordomos (los hombres encargados de los Santos) y tenanzas (o ayudantes, sus esposas), aunque el mayordomo actual de la Virgen del Tránsito estima que eran 42 personas. Este grupo de mayordomos cumple las siguientes funciones:

- Son los encargados de celebrar el día de cada imagen, cumpliendo con los ritos correspondientes, lo que supone correr con la mayor parte de los gastos de la ceremonia y garantizar, en las ceremonias más importantes, la presentación de las danzas folclóricas (Los Emplumados, Los Tapojiados y Los Negritos).
- Tienen que mantener en buen estado todos los enseres de la imagen que les corresponde, lo que incluye a la imagen misma y sus atuendos.
- Deben mantener aseado y en buen estado el templo.
- Deben encender las luces o velas correspondientes a cada imagen.

En estos años, los rituales más importantes eran (muchos de ellos se siguen haciendo en la actualidad):

CUADRO III
CEREMONIAS RELIGIOSAS EN CACAOPERA EN LA DÉCADA DE 1970

CEREMONIA	FECHA
Entrada del nuevo año	1-3 de Enero
Las Mesadas (en honor a la Animas del Purgatorio)	1er lunes de cada mes
El Señor Misericordia (Cristo Crucificado)	15 de Enero
San Antonio de La Luz	17 de Enero
Jesús Nazareno	14-15 de Febrero
San Longino	15 de Marzo
Semana Santa	Marzo o Abril
Virgen del Rosario	13 de Mayo
María Auxiliadora	24 de Mayo
San Antonio de Padua	13 de Junio
Virgen del Carmen	16 de Julio
Santa Ana	26 de Julio
El Salvador del Mundo	1 a 6 de Agosto
Virgen del Tránsito (Santa Patrona)	1 a 16 de Agosto
La Exaltación de la Cruz	14 de Septiembre
San Miguel	29 de Septiembre
San Matías	4 de Octubre
San Clemente	1-2 de Noviembre
La Concepción	8 de Diciembre
La Conquista	27 de Diciembre
Cambio de Mayordomo	31 de Diciembre

Fuente: basado en Miguel Amaya Amaya (1985: 142-143), pero con algunas modificaciones apoyadas en mis propios datos.

Los mayordomos más importantes, de mayor prestigio social, formaban dos grupos, que se llamaban cuadrillas: la cuadrilla de la Virgen y la cuadrilla del Señor, la primera estaba formada por mayordomos que se dedicaban al cuidado de alguna Virgen, mientras que la cuadrilla del Señor estaba formada por mayordomos que prestaban su servicio a algún Santo. Miguel Amaya (1985: 143) nos da un ejemplo de cómo estaban formadas estas cuadrillas en 1976:

CUADRILLA DE LA VIRGEN:

Virgen del Tránsito
Virgen del Carmen
Virgen del Rosario
Virgen de la Exaltación

CUADRILLA DEL SEÑOR

San Antonio de Padua
Jesús Nazareno
San Matías
El Señor (Misericordia)
San José
San Clemente
San Antonio de la Luz
Cristo Rey

Cada una de estas cuadrillas tenía su sacristía, en la cual guardaban todas las pertenencias de las deidades. Además, cada cuadrilla tenía su propia “celda”, esto es, casas donde se realizaban las ceremonias de las cuadrillas. En los rituales más importantes, como en la Fiesta Patronal, estas cuadrillas cumplían funciones rituales, como acompañar a la Virgen formando cada cuadrilla una

fila a cada lado.

Un aspecto importante del sistema de mayordomías en esta época, es su presencia en uno de los cantones de Cacaopera, en Agua Blanca. En este cantón la organización se dividía en mayordomos, vaqueros y caporales. Las funciones de estos cargos eran celebrar la Semana Santa y el ritual de La Conquista (un tipo de ritual que se lleva a cabo en las tierras de la Virgen) así como cuidar las propiedades de la Iglesia. El cambio de autoridades se efectuaba el 27 de Diciembre.

El desarrollo del conflicto político armado en la década de los ochenta, afectó directamente a este sistema de mayordomías, pues llegó casi a desarticularlo, al menos en los primeros cinco años. En primer lugar, como ya se ha mencionado, porque los mayordomos se dividieron, una parte se fue con el movimiento revolucionario (FMLN), otros migraron a otros lugares de El Salvador u otros países y el resto continuó con sus funciones como mayordomos. De acuerdo con mis informantes, en un momento dado sólo cinco personas se mantenían en sus funciones de mayordomos. Además, en esta época perdieron las últimas tierras que le quedaban a la Iglesia, pues el intento de recuperarlas que iniciaron en 1976 fracasó y, finalmente, el Banco de Tierras las utilizó para venderlas a los desmovilizados.

Pero hubo otro factor que afectó a las mayordomías, nos referimos a la reorganización de la Iglesia Católica a partir de 1986. Esta reorganización, como se ha señalado más arriba, tenía como objetivo generar una dirección colectiva, basada en la formación de un Consejo Pastoral y un Consejo de Asuntos Económicos, en los cuales quedarán integrados el grupo de mayordomos. Esto minó la autoridad y la autonomía de los mayordomos, pues éstos eran los encargados de cuidar y mantener en buen estado el templo, “*eran amos y señores del templo*”, comentó un informante, y la formación de estos consejos atentó contra sus funciones y socavó su autoridad. Ahora, los mayordomos ya no eran los únicos que velarían por el buen estado del templo, sino que tendrían que compartir su función con el resto de comités: el grupo de catequistas, la pastoral juvenil, la pastoral familiar y la pastoral de salud; sobre todo el primero, el grupo de catequistas, tenía mayor incidencia en el cuidado del templo y en la decoración del mismo en los días de ceremonias religiosas. Incluso, según nuestros informantes, se les llegó a pedir las llaves del templo, pero los mayordomos nunca las entregaron.

Pero aún más importante era el hecho de que las decisiones sobre lo que se iba a hacer en las ceremonias ya no era una negociación entre los mayordomos y el sacerdote, como sucedía tradicionalmente, sino que ahora entraban otros sujetos, quienes no siempre compartían los puntos de vista de los mayordomos. Estos nuevos sujetos, algunos más apegados a la doctrina del sacerdote, la teología de la liberación, y otros más cercanos a la doctrina oficial de la Iglesia Católica, veían a los mayordomos como demasiado tradicionalistas y arcaicos, por lo que si bien no se oponían totalmente a sus actividades, intentaban de hacerlos caminar por una orientación que se aproximara más a las enseñanzas bíblicas y, sobre todo, que se alejara de lo que consideraban prácticas paganas o no cristianas.

Por su parte, uno de los intereses del sacerdote al crear el Consejo Pastoral era de introducir los estudios bíblicos, para que los mayordomos y todos los miembros de la pastoral tuvieran mejor preparación en materia religiosa y pudieran desarrollar una orientación más crítica pero apegada a las enseñanzas bíblicas. Sin embargo, a los mayordomos nunca les ha interesado el estudio de la Biblia, pues finalmente ellos están más interesados en el ceremonial, la práctica religiosa, que en la reflexión teológica. “*Es una práctica basada en la fe*”, insiste Miguel Amaya, “*no en la razón*”. En este sentido, podríamos considerar que los mayordomos representan una tendencia antirracionalista al interior de la Iglesia Católica, que funda su ser en el desarrollo de determinadas prácticas religiosas y no en la racionalización de éstas. Esta actitud antirracionalista de los

mayordomos nunca ha sido entendida por los representantes de la religión oficial y, mucho menos, por un representante de la teología de la liberación, que constituye una tendencia fuertemente racionalista.

Desde el punto de vista de Miguel Amaya y algunos de nuestros informantes indígenas, había mayor comprensión por parte de los sacerdotes y monjas anteriores, de origen irlandés e inglés, que por parte de los teólogos de la liberación, de origen salvadoreño:

“con respecto a los curas extranjeros, ellos apoyaban, el padre Gerardo fue una de las personas que respetó bastante las tradiciones, verdad, no había problema, aún las monjas, que eran de Inglaterra, ellas apoyaban...ellos mismos empezaron a incorporar la danza de Los Emplumados dentro de la misa, en la procesión de ofrendas, muchas veces para eventos muy importantes o celebraciones muy especiales que ellos tenían, hacían que la danza fuera detrás de los que daban el vino y el pan. Se retomaba, aunque no había apoyo financiero, pero sí había aceptación y nunca hubo rechazo, más el rechazo de la tradición fue por curas propiamente del país” (Miguel Amaya Amaya).

Pero, el sacerdote que atendió Cacaopera en el período 1986-92 rechaza estas acusaciones. El sostiene que desde su llegada al municipio trató de apoyar ciertos rituales propios de los mayordomos, como el lavado de la ropa de los Santos y las ofrendas a la tierra, y es un hecho que en la Fiesta Patronal de 1999 la danza de Los Negritos acompañó a la entrega de las ofrendas en la misa en honor a la Patrona y se presentó en varios momentos de esta celebración. Sin embargo, la formación del Consejo Pastoral sí restó autoridad y autonomía a los mayordomos. En lo sucesivo, tendrán que compartir sus funciones al menos con el grupo de catequistas.

Otro aspecto que dañó la autonomía de los mayordomos fue la formación del Consejo de Asuntos Económicos, pues este consejo tenía como objetivo controlar las finanzas de la parroquia, entre ellas las de los mayordomos. En efecto, los mayordomos no estaban (y aún no lo están) acostumbrados a compartir sus ingresos y egresos con nadie. Ellos son los únicos que controlan las donaciones que reciben y no permiten que nadie meta mano en este asunto. Sin embargo, el sacerdote católico pretendió hacerlo a través de este consejo, pues quería que la parroquia llegara a tener sus propios fondos.

“En este Consejo de Asuntos Económicos yo tuve muchos problemas, porque el sacerdote daba autoridad a una persona pero esa autoridad era mal utilizada. Por ejemplo, venían las fiestas del pueblo, entonces, lo que hacían era hacer toda la fiesta y todos los beneficios que quedaban de la fiesta se repartían entre todos, y nada quedaba para la parroquia” (sacerdote Cacaopera 1986-92)

Pero, este Consejo si bien ha logrado tener cierto control de las finanzas de la parroquia, pues al menos en 1999 reportaba C8000 (\$914.28 U.S.) a su favor, no logró controlar a los mayordomos, quienes hasta la fecha no reportan las donaciones que reciben (como ejemplo, puede señalarse que el investigador hizo una donación al mayordomo de la Virgen del Tránsito para la Fiesta Patronal de 1999 y al terminar la celebración me di cuenta que el presidente del Consejo no estaba enterado). De hecho, un exmayordomo asegura que efectivamente muchas de las donaciones que reciben los mayordomos simplemente se las reparten y cuando queda algún dinero sobrante de alguna actividad (como la Fiesta Patronal) el mayordomo encargado lo toma.

Pero hay que reconocer que en este asedio hacia los mayordomos, la Casa de la Cultura mantuvo un apoyo constante a éstos, tanto por el compromiso que esta institución ha mantenido en la

organización de la Fiesta Patronal como por el interés especial que ha tenido en la reactivación de las danzas folclóricas, una de las actividades que le dan sentido a la organización de las mayordomías, y en el desarrollo de la identidad indígena en general. Este apoyo por parte de la Casa de la Cultura se ha concretizado con base en relaciones de tipo clientelistas, en las cuales si bien la Casa de la Cultura apoya a los mayordomos indígenas, proporcionándoles un espacio para sus ensayos, organizando festivales y sirviendo de canal para presentar sus danzas folclóricas e incluso consiguiendo ayuda económica para la realización de sus rituales religiosos y sus danzas, este apoyo persigue fines políticos y económicos: políticos, en el sentido de que los mayordomos son utilizados para mantener una apariencia de democracia pluriétnica y pluricultural, en la cual el Estado protege a los grupos menos favorecidos. Esto es claro no sólo por la reciente creación de una oficina de Asuntos Indígenas en el Consejo Nacional para la Cultura y el Arte de El Salvador y los constantes festivales indigenistas con sus discursos sobre la importancia de la población indígena en el país, sino también porque son utilizados para la propaganda política del partido oficial, como sucedió en la campaña electoral del expresidente Calderón Sol, en la cual algunos mayordomos de Cacaopera salieron por televisión con sus danzas folclóricas y haciendo el símbolo de ARENA (el partido oficial). Pero también se persiguen objetivos económicos, pues el creciente interés por el desarrollo de la industria del turismo ha motivado al Estado y a los empresarios salvadoreños a llamar la atención sobre la existencia de poblaciones indígenas en El Salvador y su atractivo cultural. Estos móviles, políticos y económicos, han impulsado a la Casa de la Cultura a mantener y fortalecer la relación con los mayordomos, al grado que en la actualidad se puede observar una relación de dependencia de parte de los mayordomos hacia la institución estatal.

A partir de los Acuerdos de Paz, con el apoyo de la Casa de la Cultura y aprovechando el espacio de liminaridad sociocultural que se ha abierto, en donde se produce, como se ha indicado, un espacio de construcción de un nuevo tipo de sociedad y cultura locales, la organización de los mayordomos experimenta un proceso de potenciación. En efecto, ya en 1999, fecha en la que se realizó esta investigación, el número de mayordomos había crecido a 14 personas, 7 parejas, y al menos los principales rituales se estaban realizando con todo su ceremonial, incluyendo las danzas folclóricas, las cuales se habían dejado de presentar en los años del conflicto. Por supuesto, después del conflicto la organización de mayordomías se ha simplificado y la población indígena ya no presta su atención únicamente a las ceremonias de los mayordomos, pero éstos se han reorganizado y han vuelto a realizar sus actividades rituales.

Actualmente, los mayordomos son 14 personas, 7 parejas, pues la mayordomía se asume por pareja, esto es, el mayordomo (hombre) y su tenanza (su mujer). Las funciones que cumplen son las mismas que antes del conflicto, con la diferencia que ahora tienen que compartir algunas de sus actividades -como el mantenimiento del templo, la organización de la fiesta patronal y otras ceremonias religiosas- con el Consejo Pastoral y, en particular, con el grupo de catequistas, dominado en la actualidad por ladinos de la Cabecera Municipal que tienden a reproducir la concepción oficial de la Iglesia Católica. Sin embargo, los sacerdotes franciscanos de Gotera, que atienden Cacaopera, han comprendido la necesidad de apoyar a los grupos indígenas de la zona (Cacaopera, Guatajiagua y Chilanga), a través de lo que denominan la teología indígena, por lo que puede ser que en lo sucesivo haya mayor respeto hacia las actividades de los mayordomos y reciban mayor apoyo por parte de la institución eclesiástica.

Al igual que en los setenta, en la actualidad los mayordomos se organizan en cuadrillas, pero éstas ya no están compuestas por todos los mayordomos que se encargan de las Vírgenes frente a los que se encargan de los Santos, sino que actualmente la cuadrilla de la Virgen combina mayordomos de Vírgenes y Santos. Así, las dos cuadrillas se organizaron de la siguiente manera en 1999:

CUADRILLA DE LA VIRGEN

Virgen del Tránsito

Virgen del Carmen

Jesús Nazareno

San Antonio de Padua

CUADRILLA DEL SEÑOR

Señor Misericordia

San José

Virgen de la Exaltación

Como puede observarse, la división entre mayordomos de la Virgen y mayordomos de los Santos se ha perdido, la simplificación de la organización de las mayordomías ha llevado a combinar en ambas cuadrillas a Vírgenes con Santos.

Las actividades rituales que se llevan a cabo actualmente (1999) son las siguientes:

CUADRO IV
CREREMONIAS RELIGIOSAS DE CACAOPERA EN 1999

CEREMONIA	FECHA
Entrada del nuevo año	1-3 de Enero
Señor Misericordia	13-15 de Enero
San Antonio de la Luz (asociado con el fuego)	16-17 de Enero
Lavado de la ropa de los Santos (en el río)	5 de Febrero
Jesús Nazareno	14-15 de Febrero
Cuaresma	Marzo
San Longino (La Conquista)	15 de Marzo
San José (Santa Cabeza)	19 de Marzo
Semana Santa	Marzo o Abril
Mes Mariano	Mayo
Día de la Cruz	3 de Mayo
Virgen de Fátima o del Rosario	13 de Mayo
San Isidro (La Conquista)	15 de Mayo
Virgen de la Auxiliadora	24 de Mayo
Mes del Corazón de Jesús	Junio
San Antonio del Monte	13 de Junio
San Juan (en Cantón Agua Blanca)	24 de Junio
Virgen del Carmen	16 de Julio
Abuela Santa Ana	26 de Julio
El Salvador del Mundo (El Rodeo, Cantón La Estancia)	1-6 de Agosto
Virgen del Tránsito (Santa Patrona de Cacaopera)	31 de Julio-16 de Agosto
Virgen Exaltación de la Cruz	14 de Septiembre
San Miguel Arcángel (La Conquista)	29 de Septiembre
San Matías	18 de Octubre
Venida de las Almas	27-28 de Octubre
Todos los Santos	1° de Noviembre
Conmemoración de las Almas	2 de Noviembre
Despedida de las Almas	5 de Noviembre
Lavado de la Corona de la Virgen del Tránsito (en la Iglesia)	8 de Diciembre
Lavado de la Corona del Señor Misericordia (en la Iglesia)	15 de Diciembre
Lavado de la Corona de Jesús Nazareno	25 de Diciembre
Fin de año	31 de Diciembre

Es importante aclarar que varios de estos rituales, como el lavado de las coronas, sólo los realizan los mayordomos, sin la participación del resto de la comunidad, mientras que otros, como la fiesta patronal, demandan la participación de toda la población. En general, los rituales que incluyen a toda la población consisten en la realización de misas, procesiones, rezos y danzas folclóricas (Los Emplumados, Los Tapojados y Los Negritos), con la utilización de sahumeros, convites (de convidar, comidas colectivas) y cantos religiosos.

Es interesante el caso del ritual de La Conquista, pues de acuerdo a la información que hemos obtenido este ritual ha cambiado de contenido en las últimas dos décadas. En efecto, Miguel Amaya describe La Conquista como una ceremonia que se realizaba el 27 de Diciembre en honor a la Santa Patrona, la Virgen del Tránsito, recordando la conquista de las tierras de la Iglesia. Se

rezaba el rosario y se hacía el convite, esto es, se repartía comida entre los asistentes. Sin embargo, los mayordomos actuales describen La Conquista ya no como un ritual que recuerda la conquista de las tierras de la Iglesia, sino como un ritual de pago a la tierra por los beneficios que se obtienen de ella, lo cual se realiza en tres fechas: el 15 de Marzo, el 15 de Mayo y el 29 de Septiembre. De acuerdo con nuestros informantes, el 15 de Marzo la gente lleva pollos, huevos, mazorcas y un puñado de frijoles nacidos, se hace un rezo y se comparte comida con todos los participantes. El 15 de Mayo, el ritual consiste en poner maíz, frijol, ayote, y todo lo que se cosecha en la tierra, donde se hace la milpa, y luego se vierte copal o incienso, en señal de agradecimiento por los frutos que se van a obtener de la tierra. El 29 de Septiembre, día dedicado a San Miguel, también se lleva maíz, huevos, chocolate y chaparro (alcohol de maíz), pero se hace en la Iglesia, donde se cocina un jolote (pavo) y se comparte la comida entre todos los mayordomos.

Es claro que este cambio de contenido, que en realidad se refiere a dos rituales completamente diferentes, es provocado por el hecho de que en estas dos últimas décadas (1980-90) la Iglesia Católica perdió todas sus tierras, por lo que el ritual que nos describe Miguel Amaya ya no puede realizarse. Sin embargo, los mayordomos mantienen el nombre del ritual, La Conquista, pero lo aplican a una ceremonia diferente.

Al observar el ritual patronal en 1999, pudimos constatar la trascendencia que los mayordomos siguen teniendo para la población indígena. Este ritual es organizado por el Consejo Pastoral, con fuerte participación de los mayordomos y la Casa de la Cultura, en coordinación con la Alcaldía Municipal. Sin embargo, llama la atención que los mayordomos programan una serie de actividades sin consultar al Consejo y sin que éste se de por enterado, como “el robo de la Virgen”, el día 13 de Agosto a las 4:00 a.m., y el rezo el mismo día por la noche en la casa de un indígena. A estas actividades sólo asiste población indígena, lo que muestra el nivel de autonomía que de hecho gozan los mayordomos, como representantes de la población indígena.

El ritual dio inicio el 31 de Julio con la presentación de la danza de Los Negritos en el interior de la parroquia de Cacaopera, una actividad que anunciaba la apertura de las fiestas patronales del municipio. Esta danza es realizada por tres o cuatro parejas (todos hombres) que bailan al ritmo del pito y el tambor, tocados por un sólo hombre. Los danzantes se colocan en sus piernas unas polainas o sobrebotas negras con cascabeles, de tal manera que mientras bailan los cascabeles suenan, manteniendo el ritmo con el pito y el tambor. La danza consta de dos ritmos, La Entrada y La Campanilla, y el baile es circular, como la mayor parte de las danzas indígenas, lo que simboliza un espíritu de introyección o de movimiento “hacia dentro”, señala Ronald Grimes (1981) a propósito de los Indios Pueblo de Nuevo México, a diferencia de las peregrinaciones, que representan un movimiento hacia fuera o de conquista. La danza consta de 22 pasos, 8 en La Entrada y 14 en La Campanilla, anunciando el cambio de paso con la palabra ¡hurra!. Esta danza se realiza en diferentes momentos del ritual.

Después de esta actividad, la ceremonia es interrumpida y se reanuda con la celebración del novenario en honor a la Virgen del Tránsito, a partir del día 5 de Agosto. Este rito se realiza en la parroquia de Cacaopera y es dirigido por el grupo de catequistas.

El día 13, a las 4 a.m., se efectúa lo que los lugareños denominan “el robo de la Virgen”, los mayordomos toman de la parroquia una imagen de la Virgen del Tránsito de unos 75 cms. de alto y la llevan a la ermita de El Campo (en las afueras de la ciudad). Los mayordomos se turnan para cargar a la Virgen, quien va tapada con una manta roja y una cuerda blanca. Al llegar a El Campo, colocan la Virgen en una mesita y le quitan la manta roja, luciendo su vestido rosado y blanco. Frente a ella, ponen algunas velas encendidas. La ermita está decorada de manera sencilla, con recortes de papel de color rosado, blanco, azul y verde, todos colores que connotan pureza y

esperanza. Al llegar a la ermita, nos ofrecieron café y pan dulce. Todas las personas que estaban en la ermita eran indígenas. La ceremonia se extendió por dos horas, a las 6:00 a.m. estábamos de regreso en la ciudad.

El grupo de catequistas, por su parte, dirigía el rosario en la parroquia de la ciudad. Esta ha sido decorada con cortinas celestes y blancas y a las bancas les han colocado listones de papel amarillo y blanco y vejigas de todos los colores. La Virgen del Tránsito, que yace en el altar principal, una imagen de unos dos metros, permanece con su vestimenta color blanco.

A lo largo de este día se desarrollaron las actividades de la Alcaldía Municipal y la Casa de la Cultura: juegos recreativos, como el palo encebado, encuentros deportivos y concierto musical. A estas actividades asiste principalmente la población ladina.

A partir de las 4:00 p.m., los fieles, en su mayoría indígenas, se congregan en la ermita de El Campo, donde permanece la Virgen robada. El grupo de catequistas dominó la primera parte del rito, con dos discursos sobre el contenido del símbolo de la Virgen: “la Virgen nos incita a una vida de sacrificio y fidelidad a Jesucristo, ella combatió al mal, al dragón de siete cabezas y siete cuernos, que es la representación del demonio”. Después, se presentó la danza de Los Negritos, como un baile que se ofrece a la Virgen. Luego, se rezó el rosario, pues éste es el último día del novenario, y se entonaron cantos a la Virgen. En seguida, se repartió café y quesadillas de maíz, y se volvió a presentar la danza de Los Negritos.

Como a las 7:30 p.m., el grupo de catequistas y los demás ladinos se retiraron a sus casas. Los mayordomos, acompañados por la población indígena, se dirigieron a la casa de una familia indígena para que la Virgen se quedara allí en la noche, pues la ermita de El Campo no tiene puertas ni ventanas y se pueden robar la imagen. En esta casa inicia otro ritual, de aproximadamente dos horas, en el que se reza el rosario, se entonan cantos religiosos y uno de los mayordomos dirige las oraciones a María, mientras otro lanza incienso constantemente a la imagen. Después, se baila la danza de Los Negritos por una hora; los anfitriones ofrecen comida a los asistentes, tortillas y arroz aguado. Al terminar, nos fuimos a la parroquia de la ciudad, donde los mayordomos bailaron nuevamente por una hora.

Mientras los mayordomos y la población indígena desarrollaban su ritual, los catequistas y la población ladina celebraban una misa en la parroquia de la ciudad y elegían a la reina de la Iglesia para la fiesta patronal. La Casa de la Cultura, por su parte, organizó un carnaval, que al filo de las 11:00 p.m. se bailaba con música tropical. En ese evento, se había coronado a la reina de la fiesta patronal.

El día 14 a las 9:10 a.m., más de 700 personas se habían congregado en El Campo, para participar en la procesión que llevaría a la Virgen a la parroquia de la ciudad. La Virgen permanecía en su “carrito” (armazón de madera sobre la cual es cargada), adornado con flores de todos colores y un corazón de flores rojas que sobresale en el centro. Detrás de la imagen, dos niñas (ladinas) vestidas de angelitas acompañan a la Virgen. Delante de la imagen, se colocan los mayordomos: la cuadrilla de la Virgen a la izquierda y la cuadrilla del Señor a la derecha, ambas cuadrillas portando flores y candelas; luego, cuatro parejas de mayordomos portando varas con listones de colores y banderas blancas con el símbolo de la cruz; más adelante, los que van a realizar la danza de Los Negritos.

Mientras sale la procesión, se combinan actividades del grupo de catequistas: discursos religiosos y el rezo del rosario, con actividades propias de los mayordomos: bailes de tipo circular frente a la Virgen. En estas actividades, resalta el intercambio de flores y candelas por parte de las cuadrillas de la Virgen y del Señor: los mayordomos de la cuadrilla de la Virgen llevan las flores en la mano

derecha y las candelas en la izquierda, mientras que los de la cuadrilla del Señor las cargan en el sentido inverso, de tal manera que en un momento determinado los mayordomos de ambas cuadrillas se acercan para intercambiar entre sí las flores y las candelas. Este ritual (de intercambio de flores y candelas) transmite un sentido de solidaridad y ayuda mutua, el cual se va a seguir reafirmando a lo largo de la ceremonia. Después de esto, se presenta “la caballería de Los Negritos”, 8 personas a caballo (dos con varas) recorren El Campo de norte a sur y viceversa.

Luego, salió la procesión, a las 10:10 a.m.. Adelante va la caballería abriendo el paso, corren hacia adelante y hacia atrás, metiéndose incluso en medio de la procesión. La gente va sin ningún orden establecido, simbolizando un espíritu de comunitarismo o *communitas*. Los mayordomos y la reina de la Iglesia se mantienen inmediatamente delante de la imagen, la cual es cargada por un grupo de hombres. Atrás de la imagen va la banda de la Municipalidad, y detrás de ésta más feligreses. Los cantos religiosos se combinan con los rezos y las tonadas solemnes de la banda. La procesión desarrolla un ethos de regocijo y glorificación, la Patrona reafirma su reinado sobre el municipio, proporcionando protección mística a los pobladores. Al llegar a la parroquia, se realiza un acto en el que los tres grupos de mayordomos bailan frente a la imagen.

A las 6:35 p.m. se celebra la misa comunitaria en la víspera del día de la Virgen. A la misa asisten alrededor de 250 personas, entre indígenas y ladinos. Este acto cierra las actividades religiosas de este día, el más importante o central de la fiesta patronal desde el punto de vista de los pobladores del municipio, aunque para la Iglesia Católica el día central sea el 15 de Agosto.

En la noche se realizan algunas actividades en las que participa únicamente la población ladina. A las 7:40 p.m. se presenta el desfile de carrozas organizado por la Municipalidad, con las reinas de la Alcaldía, la Casa de la Cultura y Radio Ulúa. Más tarde, el baile de la Municipalidad en la Casa Comunal.

El día 15 se realiza la misa patronal, acto que cierra la fiesta de la Patrona para la población del municipio. El 16 el mayordomo de la Virgen del Tránsito ofrece una comida a todo el grupo de mayordomos e invitados especiales, como la directora de la Casa de la Cultura. Con este acto los mayordomos clausuran la fiesta patronal.

A partir de esta breve descripción, se puede constatar que los mayordomos, a pesar de la desorganización que experimentaron en los años del conflicto bélico, logran reactivarse después de los Acuerdos de Paz, recuperando su prestigio y autoridad frente a la población indígena, lo cual se adquiere por su papel en el financiamiento, organización y desarrollo de la actividad ritual. Se constituyen, así, en verdaderos líderes que tienen capacidad de movilizar a un sector considerable de la población indígena, por lo que pueden orientar la construcción de la identidad india en el período que se abre con el fin del conflicto bélico.

Este liderazgo, sin embargo, no constituye un sistema rotativo, como se ha observado en otras comunidades indígenas (ver: Cancian, 1976), sino que los mayordomos si bien teóricamente asumen el cargo por 7 años, en la práctica se mantienen por toda su vida, e incluso transmiten el cargo de padre a hijo por varias generaciones (en diversos casos pude constatar que los abuelos y los padres de los actuales mayordomos también habían sido mayordomos de los mismos Santos y las mismas Vírgenes). Esto indica que el sistema de mayordomías constituye un sistema jerárquico que proporciona poder social sólo a un sector de la población, el cual se erige en representante de toda la población indígena.

De acuerdo a la información que recolecté en el campo, los mayordomos suelen ser personas económicamente poderosas al interior de la población indígena. Todos ellos viven en los caseríos

del sur del río Torola, varios poseen más de 10 manzanas de tierra y algunos incluso tienen sus propios negocios, como el mayordomo de la Virgen del Tránsito, que trabaja en su propio taller de carpintería. Esto explica la capacidad que los mayordomos tienen para financiar las ceremonias religiosas, pues aunque se reciben donaciones de la población del municipio e incluso de los que han migrado a San Salvador y a los Estados Unidos (para la Fiesta Patronal de 1999, se recibió el equivalente de C1500 -\$171.43 U.S.- de parte de la comunidad de Long Island, pero esta cantidad la recibió el Equipo de Asuntos Económicos, por lo que los mayordomos no pudieron disponer de este dinero), el gasto de los mayordomos es fuerte y sólo una persona que tiene cierta capacidad económica puede asumir este reto.

Pero los mayordomos no adquieren prestigio y autoridad únicamente por su capacidad de financiar, organizar y dirigir las ceremonias religiosas de la población indígena, sino también por las funciones mágicas que cumplen, pues varios de los mayordomos son también curanderos o shamanes, esto es, manejan determinadas fórmulas y ritos mágicos que ayudan a superar los males que aquejan a la población de Cacaopera. *“No son brujos”*, afirmaba el sacerdote católico que atendió Cacaopera en 1986-92, *“pues ellos no le hacen mal a nadie, sino que ellos únicamente quitan males, le quitan los males a la gente”*. Un señor ladino me comentó que en una ocasión uno de sus hijos tenía dificultades para llegar a los Estados Unidos, pues había sido capturado por la policía de migración de ese país, pero él no lo sabía, él únicamente sabía que no tenía noticias de su hijo. Sin embargo, recurrió a uno de los mayordomos, y éste le dijo, utilizando técnicas adivinatorias, que su hijo estaba en la cárcel, pero que él le ayudaría a sacarlo en buen estado y efectivamente lo logró.

En general, los mayordomos curan a través de hierbas y raíces medicinales, como romero, chiquilite y albahaca, y oraciones católicas. También adivinan el futuro o la causa de algún problema por el que esté pasando una persona, como engaños matrimoniales, envidias o el hecho de que un hijo esté en la cárcel, como en el ejemplo anterior. En este caso, también recurren a las oraciones católicas. El señor que toca el pito y el tambor en la danza de Los Negritos, por ejemplo, atiende a sus pacientes en su casa, en el caserío El Amanecer, en un cuartito pequeño que tiene por puerta una manta. Allí tiene su altar, en una mesita de madera, con dos velas encendidas, un rosario y sobre la pared una estampa del Padre Jesús, a quien le dirige las oraciones. El hecho de poseer poderes místicos refuerza el prestigio y la autoridad de los mayordomos.

Un aspecto importante de las actividades de los mayordomos, es el hecho de que a través de las Casas de la Cultura están adquiriendo un carácter regional. En efecto, las Casas de la Cultura del Departamento de Morazán organizaron el 24 y 25 de Agosto el Festival Indigenista de los Pueblos Lencas, el cual se llevó a cabo en el municipio vecino de Guatajiagua. A este festival asistieron representaciones de los pueblos de Moncagua, Guatajiagua, Cacaopera, Sensembra, Delicias de Concepción, San Simón y Jocoro. Cada uno de estos pueblos presentó sus danzas y expresiones culturales folclóricas (Cacaopera presentó las danzas de Los Negritos, Los Emplumados y Los Tapojiados), resaltando la trascendencia de la identidad indígena para el Departamento de Morazán. Aunque desde la perspectiva de las Casas de la Cultura, estas actividades tienen como objetivo no sólo desarrollar la cultura folclórica y popular de sus localidades, sino también contribuir con la industria turística para impulsar ese rubro en Morazán, es claro que estos festivales constituyen espacios donde los indígenas pueden reafirmar y desarrollar sus identidades étnicas, en el sentido que representan actividades a través de las cuales los indígenas valoran sus creaciones culturales y producen nuevas expresiones.

En este festival, se dio un encuentro de mayordomos, que eran la mayoría de los participantes, con algunos representantes del movimiento prehispanista de Guatajiagua, quienes realizaron una ceremonia a los cuatro puntos cardinales, en agradecimiento por la realización del evento. Al

terminar esta ceremonia, que los prehispanistas consideran una de las expresiones más auténticamente indias (de origen prehispánico), el anciano del grupo, quien ha sido formado por los sacerdotes Mayas de Guatemala, dirigió algunas palabras a todos los participantes y sobre todo a los mayordomos, en las que insistió que había que respetar las tradiciones y “reconocer los tiempos pasados”, desarrollando un discurso que tenía como objetivo valorar la sencillez de la vida del indígena-campesino.

“Nosotros hacemos esto para recordar lo que se hacía en tiempos pasados, lo que aconsejaban mis abuelos, nuestros padres, nuestros antepasados...y por eso hablamos con Nuestro Padre Norte, Nuestro Padre Sur, y le pedimos que nos de frijoles, maíz. Antes nos ayudábamos, cultivábamos la tierra y no teníamos abono, pero la fuerza de la madre tierra nos ayudaba a producir, producíamos frijoles y maíz, y nos vestíamos con manta...” (palabras de un anciano de Guatajiagua).

la Comunidad Indígena Cacaopera “Guina Dabi Kakawera”

Esta organización indígena es bastante nueva, surge en 1993 en el contexto de las transformaciones socioculturales que experimenta el municipio en el período que se abre a partir de los Acuerdos de Paz. Se origina como una iniciativa de un grupo de ladinos de la ciudad de Cacaopera, entre los cuales se encuentra Miguel Amaya Amaya, excatequista de la Iglesia Católica y exdirector de la Casa de la Cultura. La figura de Miguel Amaya es de gran trascendencia, pues si bien él es de origen ladino de la zona urbana del municipio, su trabajo dentro de la Iglesia Católica, durante el cual tuvo un importante contacto con los mayordomos, y en la Casa de la Cultura, promoviendo las danzas indígenas, le llevaron a desarrollar una fuerte identificación con la población indígena.

El interés de sus fundadores consiste en desarrollar un *“trabajo indígena más organizado, de mayor aspecto formativo y de mayor participación”*¹⁷. En palabras de sus dirigentes, se pretende implementar *“un trabajo indígena más puro”*, esto es, que tome como base ya no las concepciones y prácticas culturales de la colonia (de tipo católicas), como en el caso de los mayordomos, sino las de la época prehispánica. En este sentido, se constituye en una organización indígena de nuevo tipo.

De acuerdo con un documento elaborado por sus dirigentes, esta organización persigue los objetivos siguientes:

1. Rescatar, conservar y difundir, la identidad de los indígenas cacaoperas.
2. Promover el desarrollo integral de la población indígena a nivel económico, político, social, cultural y espiritual.
3. Afirmar nuestra conciencia y armonía con la naturaleza de acuerdo a nuestra cosmovisión¹⁸.

Esta nueva concepción sobre el trabajo con la población indígena, recibe la influencia de sacerdotes mayas de Guatemala, quienes proporcionaron el fundamento ideológico del prehispanismo. De hecho, Miguel Amaya, el principal dirigente de Guina Dabi Kakawera, fue ordenado sacerdote maya por los sacerdotes de Guatemala. Posteriormente, otros dirigentes, ahora indígenas, seguirán su ejemplo.

¹⁷ Entrevista con un dirigente de la Comunidad Indígena.

¹⁸ Tomado del documento: GUINA DABI KAKAWERA (COMUNIDAD DE INDIGENAS CACAOPERA), pág. 2.

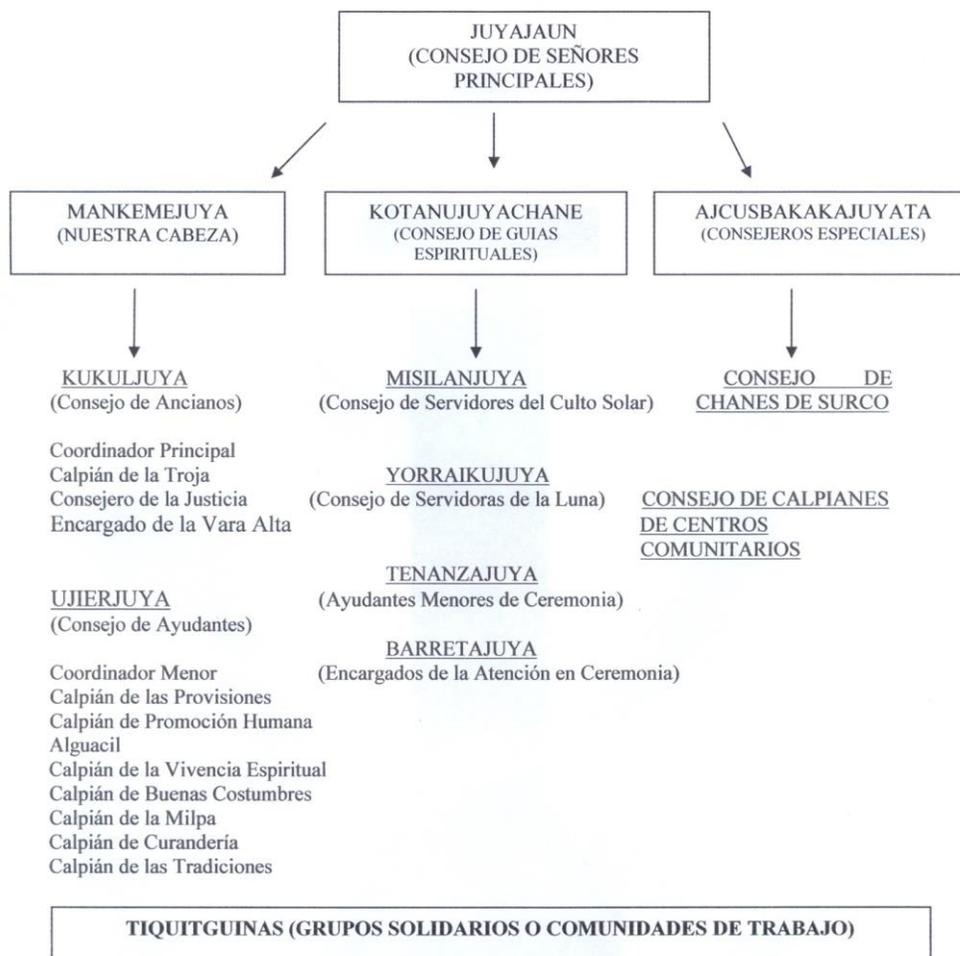
Los promotores de esta organización aprovecharon la dinámica que ya se estaba desarrollando en las comunidades indígenas en cuanto a organización social, pues, como vimos en el apartado anterior, a partir de la firma de los Acuerdos de Paz se abre un espacio en el que los dirigentes indígenas comienzan a aprovechar las estructuras organizativas que han sido generadas a través del conflicto político-militar así como las que promueven las ONGs y la Alcaldía. En este contexto, los promotores convocaron a una reunión en la Casa de la Cultura a todos los líderes indígenas, en donde les expusieron sus planteamientos. Como resultado de esta reunión, se comenzó a organizar la Comunidad Indígena Guina Dabi Kakawera.

“Y para eso ya habíamos recibido mucha información”, comenta Miguel Amaya, “ya habíamos tenido la visita de dos sacerdotes [Mayas] preparados en Guatemala, y ellos nos dieron sus ideas, de cómo trabajan los consejos allá, y recogiendo información de acá, de cómo se estaba organizado antes, entonces, fuimos nosotros haciendo el primer consejo, recuerdo que el primer consejo se organizó el 15 de mayo del 93”¹⁹.

La organización partió con la formación de dos consejos: el Consejo Mayor, formado por cuatro parejas de 52 años en adelante, y el Consejo Menor, que está formado por personas de 26 años para arriba, los cuales fueron elegidos en asamblea. Esto constituyó la cabeza y el núcleo inicial de la nueva organización indígena.

Posteriormente, se elaboró una organización más compleja, la cual reproduzco tal y como la han presentado los dirigentes de Guina Dabi Kakawera:

¹⁹ El corchete es mio.



Esta estructura orgánica es la encargada de desarrollar lo que denominan las áreas funcionales, es decir, áreas de trabajo que orientan el accionar de la organización. Estas áreas funcionales son las siguientes:

- Organización comunal
- Enlace comunitario
- Investigación, documentación y rescate sociocultural de la comunidad
- Formación y capacitación para el desarrollo integral
- Proyección y servicios a la comunidad
- Vivencia de la espiritualidad telúrica-cosmogónica y guanquiada
- Fomento económico autogestionario/sostenible

De acuerdo con los dirigentes de la Comunidad Indígena, estas áreas funcionales constituyen cinco grandes “surcos” de trabajo:

- Buenas costumbres (educación)
- Curandería y alimentación (salud y nutrición)

- Conocimientos de la milpa (agroecología)
- Trabajo artesanal (artesanías)
- Conocimientos populares, vivencia espiritual y guanquiada (cultura)

La organización prehispanista ha tomado la casa de uno de sus principales dirigentes como oficina, se trata de la casa de Miguel Amaya Amaya, sacerdote Maya de Cacaopera. En esta casa se mantiene una especie de museo, en el que se encuentran objetos de tipo prehispánicos y de la cultura indígena actual, como trajes típicos, fotografías de los curanderos y de las danzas indígenas (ver: Azucena, 1999). También se exhibe la bandera de la organización, que está compuesta por franjas de siete colores: azul –en representación del corazón del cielo-, rojo –oriente, 1ª cortesía (o saludo), sol, vida, fuego, Balam-Quitze-, negro –poniente, 2ª cortesía, tierra, Balam-Acab-, blanco –norte, 3ª cortesía, aire, Mahucutah-, amarillo –sur, agua, 4ª cortesía, alimentación material, río, lago, cerro, Iqui-Balam-, verde –naturaleza-, y café –corazón de la tierra-. Esta bandera permanece en la entrada de la casa-museo.

La organización tomó mayor solidez a partir de que una persona de origen norteamericano donó un terreno de 9 manzanas en las inmediaciones del río Torola. En este terreno, se ha montado el centro ceremonial o área espiritual, en el cual se realizan los rituales religiosos (de carácter prehispanistas). También se ha construido una casa de piedra con el objeto de que en un futuro próximo los del consejo se vayan a vivir allí. Por el momento, la casa sirve como lugar de descanso para los miembros de la organización que van a trabajar o a realizar actividades al centro ceremonial. Además, en este terreno se están desarrollando proyectos agroecológicos, como el cultivo de cítricos y piñas, estas últimas con la intención adicional de que sirvan de barreras vivas para detener la erosión. Al mismo tiempo, se están sembrando árboles de aceituno, conacaste y madre cacao, con el objeto de preservar el ecosistema. En el futuro, se piensa sembrar henequén, para potenciar la elaboración de artesanías con esta fibra natural y crear una granja de aves (gallinas y pavos) y, posteriormente, de cerdos, ya que estas actividades podrían constituir fuentes de financiamiento para el proyecto indígena.

Actualmente, la Municipalidad está interesada en desarrollar un proyecto turístico en el municipio, que en realidad es parte de un proyecto regional (del Departamento de Morazán) y nacional. Por este motivo, la alcaldesa ha mandado a llamar a Miguel Amaya, pues considera que es importante que la organización indígena prehispanista participe en el proyecto turístico. El dirigente de la Comunidad Indígena comentó que a él no le parece mal, ya que puede representar una fuente de financiamiento para el proyecto indígena, *“pero hay que poner límites”*, puntualizó. Los turistas no podrán participar en algunas ceremonias y se mantendrán principalmente en el área de proyección y servicios a la comunidad, un área que se destinará para el desarrollo de actividades culturales, como la venta de las artesanías y la realización de danzas folclóricas.

Otra fuente de financiamiento importante son las instituciones internacionales, las cuales están dispuestas a apoyar este tipo de esfuerzos. De acuerdo con Miguel Amaya, ellos no han recibido mucho apoyo internacional, únicamente el apoyo del norteamericano que les donó el terreno y un apoyo de Naciones Unidas para un proyecto de danzas folclóricas. También sirvieron de enlace para proporcionar créditos agrícolas, pero ya no quieren jugar ese papel otra vez, *“porque se crea mucha confusión”*, señaló Amaya.

Sin embargo, a pesar de que el dirigente de la Comunidad Indígena insista que su organización no ha recibido mucho apoyo de organismos internacionales, tanto el pastor de la iglesia Misión Centroamericana como los sacerdotes católicos piensan diferente, ambos coinciden en que esa organización no podría sostenerse sin el apoyo internacional, *“comenzando porque Amaya no podría vivir tan bien sin fondos externos”*, puntualizó uno de ellos. En efecto, en los rituales del

fuego sagrado y del maíz estuvieron presentes algunos observadores extranjeros. En una ocasión, dos de ellos se fueron nadando por el río Torola, cuando Amaya se dio cuenta, le dijo a uno de los miembros de su organización: *“acompañalos, hay que atenderlos, pues de ahí vienen los dólares”*. Efectivamente, el muchacho obedeció la orden de su líder. Además, la presencia de estos observadores internacionales le da prestigio a la organización prehispanista al interior del municipio, pues varios indígenas de Cacaopera me comentaron lo importante que es esta organización, ya que *“viene gente de lejos para ver lo que hacen”* (un indígena de La Estancia).

Un aspecto importante de esta organización es el trabajo que se está desarrollando con los jóvenes, pues actualmente hay 15 jóvenes, entre 15 y 25 años, que están trabajando permanentemente en el proyecto. De acuerdo con los dirigentes de la organización prehispanista, el trabajo con los jóvenes es sumamente importante, ya que la gente mayor es más difícil que acepte las ideas de esta organización, mientras que la gente joven es mucho más receptiva. Además, los jóvenes garantizan el futuro del proyecto.

Sin embargo, la organización logra movilizar personas de todas las edades. Miguel Amaya asegura que su organización tiene capacidad de movilizar alrededor de 50 familias (250 individuos), que incluyen jóvenes, adultos y ancianos. Por mi parte, sólo pude constatar la presencia de un poco más de 100 personas en los rituales del fuego sagrado y del maíz (30 y 31 de Agosto), la mayor parte de ellos indígenas de los cantones, aunque un indígena aseguró que el año anterior había asistido como el doble de los participantes.

Es importante resaltar que la base de apoyo de esta organización la constituyen principalmente las Comunidades Eclesiales de Base (CEBES), las cuales, como se indicó en el apartado anterior, no dejaron de funcionar a lo largo del conflicto bélico y después de los Acuerdos de Paz han incrementado su accionar. Esto crea una contradicción al interior de la organización prehispanista, pues por una parte sus líderes desarrollan un discurso anticristiano y anticatólico, resaltando que la sustitución de las religiones prehispánicas por el cristianismo fue parte de un proceso de opresión y dominio en contra de los pueblos indios, por lo que se debe retornar a las concepciones y prácticas que se desarrollaban antes de la llegada de los españoles y, por tanto, no se debe de seguir adorando Santos católicos (que no son más que trozos de madera) ni continuar obedeciendo a personas que se consideran representantes de Dios (los sacerdotes); sin embargo, la base de la organización está constituida por las CEBES, cuyos miembros al mismo tiempo que apoyan al movimiento prehispanista continúan practicando sus creencias católicas: son los que organizan las fiestas patronales y las ceremonias católicas en sus caseríos y los que siguen teniendo sesiones de estudio y reflexión de la Biblia. Es posible que nuevamente estemos frente al viejo problema de disociación entre la dirigencia y la base al interior de los movimientos sociales.

Pero, al mismo tiempo, los mismos dirigentes prehispanistas señalan su interés de acercarse a los mayordomos, pues reconocen que ellos también son parte del pueblo indígena. Los dirigentes de la Comunidad Indígena comentaron que cuando surgió la organización prehispanista intentaron acercarse a los mayordomos, para lo cual les ofrecieron donarles los trajes típicos (pantalón y camisa de manta) para que fueran usados en sus danzas, pero los mayordomos no las aceptaron arguyendo que ellos no necesitaban trajes típicos para bailar (actualmente estos trajes permanecen en la casa-museo de Miguel Amaya). Es posible que esta actitud de los mayordomos, que efectivamente es una actitud de rechazo hacia los prehispanistas, sea provocada por el discurso anticristiano que mantienen, pues *“ellos inculcan que dejemos la Iglesia”*, comentaba un mayordomo. De hecho, si bien actualmente los prehispanistas tienen interés de acercarse a los mayordomos, éstos mantienen una actitud de completo rechazo, negándose incluso a dialogar con ellos. En este sentido, entre las dos organizaciones étnicas (las mayordomías y los prehispanistas) se mantiene una ruptura completa.

Menos radical es la actitud de los evangélicos, quienes aprueban el movimiento prehispanista, ya que “ellos”, comentaba un evangélico, “*quieren volver a nuestras raíces*”, y, en efecto, algunos miembros de estas iglesias asisten a los rituales prehispanistas. La actitud de los indígenas evangélicos es interesante, pues, por una parte, como se señaló anteriormente, el haberse integrado a las iglesias evangélicas ha provocado que renieguen de su identidad india, pues asocian la indianidad con el catolicismo, pero por otra parte el hecho de que algunos de sus miembros estén apoyando al movimiento prehispanista indica que en el interior de estas iglesias puede generarse un proceso de redefinición de la identidad india, posiblemente una nueva versión del ser indígena cacaopera.

Los dirigentes de la organización prehispanista afirman que ellos no mantienen relaciones con ninguna organización indígena salvadoreña, y esto porque consideran que estas organizaciones o están politizadas o quieren aprovecharse de su trabajo. No obstante, se conciben como parte de la región cultural lenca y, de hecho, a sus rituales llegan indígenas de Guatajiagua y otros municipios de Morazán. A nivel internacional, mantienen relaciones con la Fundación Kaqulha de Guatemala, de la cual es líder el maestro Cirilo, un sacerdote maya que está proporcionando el fundamento ideológico prehispanista a Guina Dabi Kakawera. Esta fundación, sin embargo, ha sido cuestionada en Guatemala, debido a que está ordenando como sacerdotes mayas a personas que no son indígenas. Otras organizaciones con las que mantienen contacto son las organizaciones lencas de Honduras, con lo que reafirman su pertenencia a la región lenca.

Ahora bien, al igual que en el caso de los mayordomos, los prehispanistas definen la identidad india a partir de la actividad ritual. Es posible que el hecho de que otros factores ya no definan su identidad étnica, como la lengua (que ya no se habla) y la vestimenta (que sólo se ocupa en los contextos rituales), condicione a que el nuevo movimiento indígena tome la actividad ritual como aspecto definitorio de su indianidad.

Esta organización realiza los siguientes rituales:

- Ceremonia del año nuevo
- Fiesta del cacao
- Fechas iniciáticas:
 - Equinoccio de primavera
 - Equinoccio de otoño
 - Solsticio de invierno
 - Solsticio de verano
- Fiesta del fuego sagrado
- Fiesta del maíz
- Fiesta de los difuntos

Algunas de estas ceremonias son cerradas, es decir, sólo participan los miembros de la organización, como la ceremonia del año nuevo, mientras que en otras se permite la presencia de personas ajenas a la organización, pero siempre controlando la asistencia de los extraños.

Estas ceremonias tienen como escenario principal al centro ceremonial, el cual está compuesto por cinco altares: los que representan a los cuatro puntos cardinales y el del centro, que es el centro de la tierra y del cielo. Esta disposición del centro ceremonial refleja un aspecto esencial de la concepción prehispanista: su dimensión cosmogónica, pues los prehispanistas conciben sus concepciones religiosas como derivadas de una relación estrecha con los astros, es por ello que el

ritual de los cuatro puntos cardinales es tan importante para este movimiento, así como la veneración del fuego, el cual se asocia al sol, un astro de gran trascendencia para las religiones prehispánicas de Mesoamérica.

La ceremonia principal de los prehispanistas es la ceremonia del cacao, la cual se lleva a cabo en el mes Nuan, que corresponde al mes de Febrero, y en este mes se buscan los días kie y kanil, ya que el día kanil es el propio día del cacao. El cacao es considerada la planta que identifica a los cacaoperas, pues, de acuerdo con los dirigentes de esta organización, cuando emigraron a estas tierras los indígenas Matagalpas encontraron plantaciones de cacao, y ellos mismos comenzaron a cultivarlo, desarrollando una espiritualidad en torno a la planta. A partir de esta práctica, surge una gran celebración, la fiesta del cacao, en donde se compartía la bebida de este fruto, el chocolate. La Comunidad Indígena Guina Dabi Kakawera está celebrando esta ceremonia.

La ceremonia del cacao se divide en cuatro días: en el primer día, se llevan a cabo las actividades formativas, se dan charlas sobre aspectos culturales y sobre el contenido de la ceremonia; el segundo día se destina a la recreación, en el que se llevan a cabo diferentes juegos tradicionales, como el palo encebado, el fuego del aro sagrado, y otros; el tercer día es el destinado al aspecto espiritual, en donde se hace la gran ceremonia del cacao: se inicia encendiendo el fuego del pedernal hacia el poniente, que es el rumbo del cacao; luego se baja al centro ceremonial, en donde se invocan los cuatro puntos cardinales (cortesías); después se enciende el fuego con todo el material ceremonial: velas, ocote, cerillos, ruda, mucho cacao, incienso, romero y otras plantas, dependiendo de las que lleven los participantes. Cuando se ha encendido el fuego ceremonial, comienzan las oraciones y los cantos. La ceremonia termina compartiendo la bebida del chocolate, se va pasando un guacal con chocolate del cual toman todos los participantes, lo que simboliza la unidad del grupo.

De la observación de las ceremonias religiosas de esta organización, se pueden derivar algunas concepciones que caracterizan a este movimiento:

- En primer lugar, como ya se señaló, la visión cosmogónica: *“maya viene de la palabra may”,* indicaba el sacerdote de Guatemala, *“que quiere decir viajeros del espacio, por eso es que los mayas somos conocedores del cosmos, de los astros, ellos nos indican el camino que debemos seguir”*. La trascendencia del ritual de los cuatro puntos cardinales (el cual se realiza en todas las ceremonias) muestra la importancia de esta concepción.
- En segundo lugar, la reivindicación de la ruralidad y la vida sencilla: se concibe al indígena como campesino y se exaltan las cualidades de la vida campesina. *“Los frijolitos saben más ricos en nuestras ollas de barro”,* decía el sacerdote maya de Guatemala, *“no en esas ollas de aluminio que ocupan en la ciudad...nosotros vivimos más felices con nuestras tortillas, cultivando la milpa, nuestras gallinitas, nuestros puercos, nuestros árboles, aquí se respira naturaleza, no como en la ciudad que se respira humo negro, allá la gente se enferma...”*
- Un tercer punto es el discurso anticristiano, con lo que intentan distanciarse de esta tradición religiosa. Esta actitud, como ya lo he señalado, constituye un punto de contradicción entre la dirigencia y la base, pues el grueso de los seguidores de este movimiento son miembros de las Comunidades Eclesiales de Base.
- Por último, existe una actitud de rechazo al hecho de que los “extranjeros”, sean ladinos urbanos o personas de otros países, representen a los pueblos indígenas. Este punto constituye una contradicción con el hecho de que el movimiento prehispanista de Cacaopera ha surgido por la iniciativa de un grupo de ladinos de la Cabecera Municipal y, aún en la actualidad, los ladinos de la ciudad siguen teniendo una fuerte incidencia en la conducción del movimiento. Además, el mismo sacerdote maya (el maestro Cirilo) que protesta por los extranjeros que pretenden representar a los pueblos indígenas, se hace acompañar por ladinas que su misma

organización ha ordenado como sacerdotisas mayas.

Un aspecto importante que se manifestó en los rituales del fuego sagrado y del maíz es que en un momento dado se abrió un foro en el que se presentaron demandas en contra de la construcción de la represa en el cantón La Estancia, lo cual inundará las tierras de diversas familias indígenas. Se habló de la necesidad de unirse para evitar que este proyecto se realice en Cacaopera. Es posible que estos rituales puedan servir para expresar demandas políticas precisamente porque la base de apoyo de esta organización son las CEBES, en otras palabras, los indígenas revolucionarios. Sin embargo, esto manifiesta una contradicción con el discurso de los dirigentes ladinos y el sacerdote Maya de Guatemala, quienes expresaron durante estos rituales que *“política y religión son la misma cosa, siempre perjudican al pueblo”*.

CONCLUSIONES

En este estudio se ha podido observar que la población indígena de Cacaopera ha venido experimentando diversos procesos de transformación sociocultural a lo largo de su historia. El cambio sociocultural más reciente es el que se verifica como producto del conflicto político-militar que se desarrolla en las décadas de 1970-80. Este conflicto tiene como uno de sus protagonistas principales a la población indígena cacaopera, la cual constituye la base del movimiento revolucionario a nivel local, no obstante que algunos ladinos que habitan en los cantones indios también se incorporaron al movimiento revolucionario. En el proceso de formación de la organización política y en el desarrollo del conflicto, la organización revolucionaria se incorporó a un movimiento de carácter nacional, el FMLN, precisamente porque los indígenas revolucionarios no sólo tuvieron que combatir contra los ladinos-terratenedores de la zona y las fuerzas locales, sino también en contra del Estado nacional, que defendía los intereses de los ladinos-terratenedores.

Pero, el hecho más significativo del conflicto político-militar de Cacaopera, desde el punto de vista de la identidad indígena, es la división interna de la población india, la cual no toda se incorporó a las filas revolucionarias, sino que una parte significativa de esta población apoyó al Ejército Nacional mientras que otro sector se mantuvo al margen del conflicto. Esta división interna constituye la debilidad de mayor trascendencia para el desarrollo de un proyecto étnico unificado.

A lo largo del conflicto y, sobre todo, después de los Acuerdos de Paz, se abre un proceso de profunda transformación sociocultural que modifica la situación de la población indígena y, por tanto, las condiciones sobre las cuales se construye su identidad étnica. Esta transformación sociocultural afecta tanto a las condiciones socioeconómicas, pues la población indígena logra cierta recuperación de sus tierras y crea asociaciones cooperativas, como a la organización política y social –formación de las ADESCO, el Comité de Desarrollo Cantonal y Municipal; formación de las Directivas Comunales o Comités Centrales y la organización de las mujeres- y la organización y práctica religiosa, reflejada en la reorganización de la Iglesia Católica y en el crecimiento de las Iglesias Evangélicas. Esta modificación del panorama sociocultural de Cacaopera, se da en el marco de la incidencia de las ONGs en el Municipio (los recursos de la globalización) y del proceso de migración, a través del cual se introducen concepciones y prácticas de la cultura urbana salvadoreña y de Norteamérica.

Este proceso de transformación sociocultural, que también supone un proceso de mayor inserción en la sociedad global (ONGs, migración a los Estados Unidos, incidencia del movimiento panmaya), ha creado un espacio de potenciación y redefinición (o reinterpretación) de la identidad indígena cacaopera. Sin embargo, este proceso no se lleva a cabo bajo un proyecto unificado, como era de esperarse de acuerdo a la división interna de la población indígena, sino que está siendo liderado por dos organizaciones étnicas que mantienen relaciones conflictivas entre sí: las

mayordomías o sistema de cargos jerárquico-religioso, que representa al indígena tradicional, y la organización prehispanista Guina Dabi Kakawera, una organización de nuevo tipo que surge bajo la influencia del movimiento pan-maya de Guatemala. La división interna de la población indígena durante el conflicto político-militar se hace sentir en la constitución de estas organizaciones étnicas: mientras la Comunidad Indígena Guina Dabi Kakawera encuentra su base social de apoyo principalmente entre los miembros de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBES), esto es, entre los indígenas revolucionarios, los mayordomos movilizan, ante todo, a los indígenas apolíticos y a los que apoyaron al Ejército Nacional.

Sin embargo, ninguna de estas dos organizaciones es realmente autónoma: la división interna de la población indígena constituye su debilidad para generar un proyecto étnico autónomo. Por una parte, el sistema de mayordomías ha sido reactivado gracias al apoyo de la Casa de la Cultura (el Estado nacional), que está dirigida por una ladina de la ciudad de Cacaopera. En la actualidad (1999), los mayordomos mantienen una relación de dependencia (que he caracterizado como clientelista) con el Estado (la Casa de la Cultura), lo que condiciona su funcionamiento. Por su parte, la organización prehispanista se originó bajo la influencia de los ladinos de la ciudad de Cacaopera y hasta la fecha éstos mantienen autoridad y una fuerte influencia sobre el movimiento, sobre todo porque son los que mantienen la relación con las instituciones internacionales. En otras palabras, ambas organizaciones están siendo condicionadas por dos sectores de la sociedad ladina de Cacaopera, uno apoyado por el Estado nacional y el otro por las instituciones internacionales.

BIBLIOGRAFIA

- Adams Richard.
 1957 **Cultural surveys of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Honduras.** Scientific Publications, No.33. Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of the World Health Organization. USA.
- 1994 “Etnias y sociedades (1930-1979)”, en H. Pérez Bignoli: **De la posguerra a la crisis. Historia general de Centroamérica**, tomo V, San José, FLACSO.
- 1995 **Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica**, México, UAM.
- Aguilar Z., Hugo Alcides
 1995 **Los artesanos de la jarcia en Cacaopera, Departamento de Morazán. Situación socio-cultural y económica**, San Salvador, Patronato Pro-Patrimonio Cultural.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo:
 1992 **El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México**, México, FCE.
- Alvarenga Patricia
 1999 “Los Indígenas y el Estado. Alianzas y estrategias políticas en la construcción del poder local (1920-1944)”, Seminario sobre Mestizaje, Tegucigalpa, Honduras.

- Amaya Amaya, Miguel
1985 **Historias de Cacaopera**, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Azucena, Morena
1999 “El mensaje de Wakatet Utik”, San Salvador, La Prensa Gráfica, Agosto 15.
1999 “El nuevo milenio maya”, San Salvador, La Prensa Gráfica, Septiembre 5.
- Barth, Fredrik
1976 **Los grupos étnicos y sus fronteras**, México, FCE.
- Cabarrús, Carlos Rafael
1983 **Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador**, México, Ediciones de la Casa Chata.
1998 **En la conquista del ser. Un estudio de identidad étnica**, Guatemala, CEDIM-FAFO.
- Campbell, Lyle
1980 **El idioma Cacaopera**, San Salvador, Dirección General del Patrimonio Cultural.
- Carrasco, Pedro
1979 “La jerarquía cívicoreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial, en J. R. Llobera: **Antropología Política**, Barcelona, ANAGRAMA.
- Chapin, Mac
1990 **La población indígena de El Salvador**, San Salvador, Dirección General del Patrimonio Cultural.
- Ching, Erik
1997 **Patronage, politics and power in El Salvador, 1840-1940**. Basado en la Tesis doctoral de Historia: “From Clientelism to Militarism: The State, Politics and Authoritarianism in El Salvador, 1840-1940” University of California, Santa Barbara.
- Ching, Erick y Tilley Virginia.
1998 “Indians, the Military and the Rebellion of 1932 in El Salvador. Journal of Latin American Studies, vol 30, part I, February.
- De La Peña, Guillermo
1986 “Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas”, en **poder local, poder regional**, México, Colegio de México-CEMCA.
- García Canclini, Néstor:
1990 **Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad**, México, GRIJALBO.

- Kearney, Michael
1996 **Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in global perspective,** USA, University of California-Riverside, Westview Press.
- Lara Martínez, Carlos B.
1992 **Consideraciones sobre la problemática indígena en El Salvador,** San Salvador, Dirección General del Patrimonio Cultural.
1999 "Transformación Sociocultural", en O. Martínez Peñate: **El Salvador. Sociología General (Realidad Nacional de Fin de Siglo y Principio de Milenio),** San Salvador, ED. NUEVO ENFOQUE.
- . Mires, Fernando
1991 **El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina,** San José, DEL.
- Montes, Santiago
1977 **Etnohistoria de El Salvador. El Guachival Centroamericano.** Tomo II, Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones.
- Moreno Isidoro
1985 **Cofradías y Hermandades Andaluza. Estructura, simbolismo e identidad.** Biblioteca de la Cultura Andaluza, España.
- Tilley, Virginia
1997 **Indigenous people and the state: ethnic meta-conflict in El Salvador.** Tesis doctoral, en Ciencias Políticas. University of Wisconsin-Madison.
- Turner, Víctor
1979 **La selva de los símbolos,** Madrid, S.XXI.
1980 **From ritual to theatre,** New York, Performing Arts Journal Publications.
- Vega, Juan Ramón:
---- **Las comunidades eclesiales de base en América Central,** San Salvador, Publicaciones del Arzobispado.
- Wolf, Eric
1967 **Pueblos y culturas de Mesoamérica,** México, ERA.
1970 **Los campesinos,** Barcelona, Labor.
1971 **Las luchas campesinas del siglo XX,** Madrid, S.XXI.

