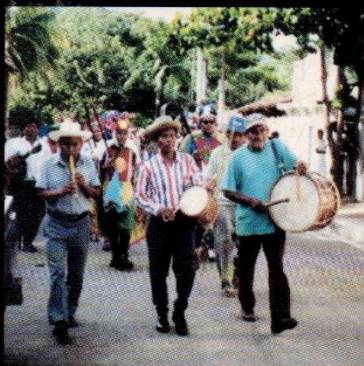


# LA POBLACIÓN INDÍGENA DE SANTO DOMINGO DE GUZMÁN

Cambio y continuidad sociocultural

Carlos Benjamín Lara Martínez



Antropología  
e Historia



dpi

CONCULTURA



La población indígena de  
Santo Domingo de Guzmán



**Colección Antropología e Historia**

*Volumen 3*

Primera edición

Dirección de Publicaciones e Impresos

CONCULTURA

San Salvador, 2006

Portada: Procesión en honor a Santo Domingo de Guzmán (fotografía de Carlos Lara Martínez).

Diseño original de portada: Celina Hernández  
Paola Lorenzana

© CONCULTURA

© Ayuda en Acción de El Salvador

© Carlos Benjamín Lara Martínez

306

L318s Lara Martínez, Carlos Benjamín

La población indígena de Santo Domingo de Guzmán. Cambio y continuidad  
sociocultural / Carlos Benjamín Lara Martínez. -- 1.ª ed. -- San Salvador, El Salv. :  
Dirección de Publicaciones e Impresos, 2006.

138 p. : il. ; 24 cm. --(Colección Antropología e Historia; v. 3)

ISBN 99923-0-155-4

1. Antropología cultural. 2. Santo Domingo de Guzmán-El Salvador--Historia. 3.  
Santo Domingo de Guzmán, Sonsonate-El Salvador. I. Título.

Impreso en sus talleres

17 Av. Sur n.º 430, San Salvador, El Salvador, Centro América  
Tels.: (503) 2222-9152, 2222-0665, 2271-1806, Fax. 2271-1071



Carlos Benjamín Lara Martínez

# La población indígena de Santo Domingo de Guzmán

*Cambio y continuidad sociocultural*





## NOTA PRELIMINAR

*LA INVESTIGACIÓN que se presenta a continuación se llevó a cabo en los meses que van de febrero a octubre de 2000, en el municipio de Santo Domingo de Guzmán, que pertenece al departamento de Sonsonate, en la zona occidental de El Salvador. Este estudio se realizó a través de Ayuda en Acción de El Salvador, a cuyos directivos agradezco por su apoyo a este proyecto.*

*Ellos están conscientes de que la investigación científica es fundamental para el éxito de los proyectos sociales que llevan a cabo en esta localidad. Al personal técnico de esta institución, sobre todo a quienes están destacados en Santo Domingo de Guzmán, por su colaboración con el desarrollo de este trabajo. A la Unidad de*

*Investigaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador agradezco su colaboración por la aplicación de la encuesta sobre condiciones socio-económicas. Al presidente del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA), licenciado Federico Hernández Aguilar, al director nacional de Promoción y Difusión Cultural, Ricardo Bracamonte, y al director y al personal técnico de la Dirección de Publicaciones e Impresos, por su interés en publicar esta obra. Finalmente, a la población de Santo Domingo de Guzmán y a su comunidad indígena, por su hospitalidad y la paciencia que tuvieron para recibir al investigador. Su colaboración ha sido vital para el éxito de este estudio.*



## INTRODUCCIÓN

EL ESTUDIO de las poblaciones indígenas de El Salvador es fundamental para comprender la diversidad sociocultural de este país, precisamente porque en El Salvador la formación de la conciencia nacional ha estado condicionada por el presupuesto (definitivamente falso) de la homogeneidad cultural, según el cual todo el territorio nacional comparte una sola cultura y una sola identidad sociocultural. El fundamento de esta homogeneidad cultural es el simbolismo del mestizaje (entre indígenas y españoles) que, históricamente, ha tendido a establecer la unidad étnica de la nación, negando (Marroquín, A. D.: 1975) o invisibilizando (Chapin, M.: 1990) a los pueblos indígenas.

Este simbolismo deformante se refuerza a partir del triunfo que el Estado nacional obtuvo sobre los pueblos indígenas del occidente de El Salvador en 1932, cuando la rebelión campesino-indígena que se extendió por diversos poblados de esta región fue sofocada con lujo de barbarie.<sup>1</sup> A partir de este genocidio, conocido como *la matanza*, en el que fueron asesinados entre 10 mil y 30 mil indígenas, se desarrolla la idea de que en El Salvador ya no existe población india, pues

ésta había sido eliminada en la empresa de reestablecimiento del orden. Esto genera lo que el antropólogo salvadoreño Alejandro Dagoberto Marroquín denomina *indigenismo de negación* (1975), pues los regímenes posteriores y demás instituciones y partidos políticos de la sociedad nacional adoptaron una actitud de total ignorancia de los grupos indígenas. "Era como si en El Salvador no tuviéramos problemas indígenas" (1975, 767), concluye Marroquín.

Sin embargo, investigaciones recientes en el campo de las ciencias políticas y la historia de El Salvador (Tilley: 1997; Ching y Tilley: 1998) han demostrado que la población indígena de este país no sólo no desapareció sino que siguió creciendo en los años posteriores a *la matanza*, incluso en aquellos municipios que experimentaron directamente la furia en contra del movimiento indígena. No obstante, la indiferencia de la sociedad nacional hacia este sector se mantuvo constante durante la mayor parte del siglo XX.

Es hasta mediados de la década de 1970, y sobre todo en las dos décadas siguientes (1980-90), que se inicia un proceso de reorganización del movimiento indígena y sus

asociaciones étnicas, reactivando y potenciando sus identidades socioculturales. Esto, en parte, como producto de las transformaciones internas que experimenta la sociedad nacional salvadoreña, condicionadas por la guerra civil de la década de los 80 y sus efectos posteriores, y el proceso de globalización, que integra a la sociedad salvadoreña a la dinámica de la sociedad y la cultura mundiales. Dado que esta potenciación de las identidades indígenas se lleva a cabo en el marco de la transformación sociocultural, es lógico que también implique un proceso de redefinición o reinterpretación de estas identidades. En consecuencia, a inicios del siglo XXI presenciamos un proceso de potenciación y redefinición de las identidades indígenas de El Salvador.

Es en este marco histórico que nos hemos propuesto realizar una investigación sobre la población indígena de Santo Domingo de Guzmán, con el propósito de descubrir las características esenciales que definen la identidad de esta población indígena y la manera en que esto repercute en la estructuración económica, política y social

del municipio, así como las consecuencias que esto trae para la promoción de su desarrollo socioeconómico y cultural. Los objetivos de esta investigación quedaron definidos en los siguientes términos:

–Obtener un conocimiento detallado de los patrones y valores socioculturales que definen la identidad indígena en Santo Domingo de Guzmán.

–Medir las repercusiones que la reorganización de la comunidad indígena de Santo Domingo de Guzmán tiene en la estructuración social y simbólica de su municipio.

–Medir las consecuencias, positivas y negativas, que este fenómeno tiene para la promoción de proyectos de desarrollo socioeconómico y cultural en el municipio de Santo Domingo de Guzmán.

–Obtener materiales de discusión para contribuir a la reflexión de la temática de las identidades en Centroamérica.



#### NOTAS

- 1 En el cercano municipio de Izalco, por ejemplo, fue ahorcado y exhibido públicamente Feliciano Ama, uno de los principales líderes de esta rebelión (ver: América Rodríguez H. y Carlos Benjamín Lara M.: 1999, 12-13).

## INDIGENISMO Y ETNICIDAD

CUANDO SE quiere explicar la existencia de grupos indígenas en América Latina, a menudo se recurre al argumento biologicista, según el cual la adscripción a un grupo indígena determinado tiene que ver con rasgos fisonómicos (color de la piel, tipo de ojos, estatura) que los distingue de otros grupos étnicos —por ejemplo, en El Salvador, de los mestizos y de los ladinos, que se considera que tienen un porcentaje significativo de sangre española—. Esta posición, sostiene Fernando Mires, “es tan difícil de refutar como de comprobar, puesto que casi nunca se puede saber —después de 500 años— si la descendencia de los indios respecto a sus antepasados es directa o mediatizada” (1991, 13). En el caso salvadoreño, el proceso de mestizaje biológico ha avanzado tanto que es sumamente difícil pensar en “una pureza de raza”.

Sin embargo, es un hecho empírico, y los que hemos realizado investigación de campo entre grupos indígenas en Mesoamérica lo sabemos muy bien, que los indígenas son definidos y se definen a sí mismos como descendientes de padres indígenas. Esto debe de interpretarse no desde una perspectiva biologicista —pues si fuera así tendría que demostrar-

se con exámenes genéticos— sino cultural, es decir, los indígenas son aquéllos que son considerados y se autoconsideran como descendientes de padres indígenas. Desde esta perspectiva cultural, de representación simbólica, también pueden entenderse las diferencias en el color de la piel (los indígenas son más oscuros que los ladinos) o en el tipo de ojos, pues el aspecto esencial no es la diferencia fisonómica en sí sino la representación que los individuos se hacen de ella, lo cual puede constituir un marcador de identidad sociocultural.

Por otra parte, en los estudios sobre grupos indígenas en América Latina también encontramos una fuerte tendencia culturalista. Llama la atención que en nuestros días, a principios del siglo XXI, cuando se habla de las poblaciones indígenas de América Latina, gran número de personas, entre especialistas y aficionados, relacionan el tema con la descripción de las expresiones culturales folclóricas que estos grupos desarrollan. En El Salvador, las danzas tradicionales, como *Los Historiantes* o los *Emplumados de Cacaopera*, la música relacionada con estas danzas, mitos, cuentos y leyendas, y en general lo que los folcloristas denominan cultura popular tradicional,



constituye el repertorio de expresiones culturales que gran número de lectores espera que el investigador de a conocer.

El pecado de esta posición no consiste en tomar interés por las expresiones folclóricas o tradicionales de los grupos indígenas, pues éstas, sin lugar a dudas, constituyen aspectos esenciales de sus identidades socioculturales, sino en reducir o limitar el estudio de las identidades indígenas a estas expresiones, mutilando de esta manera el fenómeno de la identidad étnica. Pues ésta no tiene que ver únicamente con expresiones culturales tradicionales, sino también con aquellas expresiones y patrones culturales que son propios de la sociedad contemporánea o que integran al grupo a la sociedad contemporánea (nacional y mundial), como el hecho de que las fiestas patronales sean amenizadas con música pop o que un número significativo de indígenas adopte nuevas afiliaciones religiosas (evangélicas o pentecostales).

Tomar en serio estas nuevas expresiones culturales es comprender que el fenómeno de la identidad étnica no es un fenómeno ahistórico, como los folcloristas quieren que aceptemos sino que constituye un proceso que se va construyendo a través del tiempo; un proceso de larga duración (*longue durée*), sostiene el antropólogo catalán Josep Llobera (1996), en el cual se van entremezclando símbolos y prácticas culturales tradicionales, que hacen referencia al pasado o mantienen la continuidad con éste, con símbolos y prácticas culturales contemporáneas, que son propios de la época en la que se están reproduciendo al interior del grupo social.

Esta dialéctica entre lo tradicional y lo contemporáneo o, como también puede plantearse, entre la continuidad y la discontinuidad o el cambio sociocultural, no debe entenderse como la permanencia de dos culturas separadas que coexisten en un mismo poblado, como una visión dualista o maniquea podría sostener, sino como el proceso de construcción de una única cultura, en la cual la identidad indígena se define a través de procesos de hibridación sociocultural. En este sentido, considero, como hipótesis, que el proceso de redefinición de la identidad indígena de Santo Domingo de Guzmán tiene que ver con la fusión de símbolos y prácticas culturales locales con símbolos y prácticas culturales que son propios de las sociedades nacional y mundial contemporáneas.

Pero la posición folclorista, que está basada en una concepción culturalista, olvida que la identidad étnica no es un fenómeno puramente cultural o simbólico, sino que también está relacionada con las prácticas económicas, políticas y sociales que caracterizan al grupo portador de una identidad determinada. Estas prácticas no sólo condicionan el funcionamiento de los sistemas culturales sino que también son portadoras de significación. En consecuencia, el estudio de la identidad indígena de Santo Domingo de Guzmán exige adoptar una posición holística o globalizante que de cuenta de las diversas instancias en las que se desenvuelve la vida social y cultural de este pueblo indígena.

Como reacción a la posición culturalista, se desarrolló la concepción sociologista, que en México tuvo importantes representantes,



como Ricardo e Isabel Pozas y Héctor Díaz-Polanco. En El Salvador, Alejandro Dagoberto Marroquín constituye un buen ejemplo de esta concepción. En síntesis, el sociologismo en el estudio de los grupos indígenas enfatiza el examen de las estructuras sociales, y sobre todo de la estructura socioeconómica, como elemento clave para comprender qué son los grupos indígenas. Los esposos Pozas, por ejemplo, señalan la estructura de explotación como el elemento determinante en la definición de lo indio, pues constituye “el hombre de más fácil explotación dentro del sistema” (1971, 16). Marroquín, por su parte, define al indio salvadoreño “como una categoría socio-económica históricamente condicionada, constituida por los descendientes de los primeros pobladores de América, que por efecto de la conquista ibérica fueron reducidos a condiciones de aguda explotación, miseria, opresión e injusticia social, condiciones que, en lo esencial, se mantienen en dichos descendientes” (1975, 752).

Si bien esta posición intenta superar las limitaciones del paradigma culturalista, deriva en un nuevo tipo de reduccionismo, elevando uno de los aspectos que caracterizan a los grupos indígenas en América Latina al aspecto único o esencial que determina la constitución de sus identidades étnicas. En esta perspectiva, la dimensión cultural y todo lo que no deriva directamente de la situación de explotación, se relega a un segundo plano. Sin embargo, como señala Fernando Mires, “habría que averiguar en qué medida los propios indios consideran todo lo demás que no sean las condiciones derivadas de la explotación, como algo *secundario*” (1991, 15).

La posición que se adopta en este trabajo toma como punto de partida los paradigmas anteriormente esbozados, pero tiene como objetivo principal proporcionar un sistema de interpretación más completo que supere los planteamientos anteriores.

Para ello, se ha tomado como base la moderna teoría de la identidad étnica, según la cual un grupo determinado construye su identidad sociocultural no como producto del aislamiento o del distanciamiento con respecto a otros grupos de la misma naturaleza, sino, por el contrario, a través de la interacción social cotidiana con éstos, es decir, a través del contraste o la oposición constante con *los otros*. En este sentido, la identidad étnica es el resultado de la interacción entre el nosotros y los otros, siendo los otros los diferentes a nosotros.

Fredrik Barth puntualiza este planteamiento al señalar que los grupos étnicos “cuentan con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros, y constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (1976, 11). El elemento clave, en esta perspectiva, es la relación entre el nosotros y los otros; una relación social que debe concebirse en este sentido, en tanto que relación social, y no como un ejercicio de adscripción individual: ser indígena no depende tanto de la manera como un individuo se define a sí mismo (aunque la perspectiva del individuo también cuenta), sino más bien de la manera como el grupo se define a sí mismo y, sobre todo, de la manera como *los otros*, con los que mantiene una interacción cotidiana, lo definen.



Esta relación entre el nosotros y los otros tiene como fundamento el principio de descendencia (Adams, R.: 1995): los indígenas se autoconsideran y son considerados por los otros (los ladinos de la localidad y los mestizos a nivel nacional) como descendientes de padres indígenas; pero este principio de descendencia debe entenderse, como se señaló más arriba, desde una perspectiva cultural, en tanto que representación simbólica, y no como herencia biológica o pureza de raza.

Pero la oposición entre el nosotros y los otros no es una oposición o relación social abstracta o que está fuera de la realidad social concreta, sino que incorpora procesos económicos, políticos y culturales, de tal manera que con base en esta oposición se puede estructurar el poder social en una localidad o en una nación determinada. En este sentido, los fenómenos étnicos deben concebirse como fenómenos esencialmente sociopolíticos (Cohen: 1976), pues son responsables de la construcción de jerarquías sociales o del establecimiento de la estratificación de una sociedad.

En el caso de los indígenas de Santo Domingo de Guzmán, los otros, con los cuales mantienen una interacción cotidiana, están constituidos por dos grupos: los mestizos, la etnia dominante a nivel nacional, que mantiene el control del aparato del Estado; y los ladinos, los mestizos de la localidad, un grupo que tradicionalmente ha gozado del poder económico del municipio.<sup>1</sup> De esta manera, podemos considerar, como hipótesis, que la identidad indígena en Santo Domingo de Guzmán tiene un fuerte carácter de clase o

estrato socioeconómico, pues representa la identidad del sector menos favorecido del municipio.

Es importante resaltar, sin embargo, que estas jerarquías sociales no son estáticas, por lo que no se mantienen totalmente fijas, sino que, aunque presentan cierto grado de estabilidad, tienden a modificarse en la medida en que los miembros de los grupos étnicos compiten entre sí para alcanzar mejores posiciones de poder en el marco de una estructura social determinada. En este sentido, los grupos étnicos deben concebirse como grupos de interés (Cohen, A.: 1976) que buscan obtener mejores posiciones en la estructura social del municipio y de la sociedad nacional. De aquí se deriva una tercera hipótesis: si bien los indígenas de Santo Domingo de Guzmán han ocupado, y aún ocupan, los peldaños más bajos de la estructura social del municipio, actualmente, en parte como producto de las transformaciones internas que experimenta la sociedad salvadoreña y del proceso de globalización, se está potenciando la construcción de organizaciones étnicas que les permiten acceder a mejores posiciones de poder al interior de la sociedad local a la que pertenecen. Este proceso supone una reorganización de la estructura social del municipio, lo que a su vez redefine las identidades indígena y ladina de la localidad.

En este proceso de redefinición de la identidad indígena es de gran trascendencia estudiar las situaciones de frontera étnica o de liminaridad étnica,<sup>2</sup> pues son los indígenas que se mantienen en situación de frontera (aquellos indígenas que mejor manejan la cultura hegemónica nacional y mundial) los que



liderean el proceso de reinterpretación de la identidad india. En el caso de Santo Domingo de Guzmán (y me atrevería a decir de los indígenas salvadoreños en general), esta frontera étnica es fuertemente ambigua, debido a que los símbolos manifiestos de su identidad (aquéllos que se usan para marcar la diferencia, como la lengua, el vestido, etc.) han sido reducidos al mínimo.

Sin embargo, el esquema para el estudio de la identidad étnica no queda completo si no se toman en cuenta dos aspectos esenciales en la constitución del fenómeno étnico: la organización del grupo étnico y la construcción de un sistema cultural propio. Como ha quedado claro, el aspecto central de la etnicidad son las relaciones interétnicas (o las relaciones entre el nosotros y los otros), pero a partir de estas relaciones de oposición o conflicto se organiza el grupo social portador de identidad étnica (el grupo étnico) y el sistema cultural que orienta la vida cotidiana de los miembros del grupo étnico.

La estructuración del grupo étnico es fundamental, pues sin grupo étnico no puede haber identidad étnica. Ésta se construye con base en el universo de relaciones sociales (económicas, políticas y de solidaridad) que los miembros del grupo (en este caso los indígenas de Santo Domingo de Guzmán) mantienen entre sí. Esto no supone que el grupo étnico tenga que ser homogéneo por el contrario, normalmente los grupos étnicos presentan niveles importantes de heterogeneidad, pero su oposición con *los otros* grupos étnicos condiciona la construcción de una estructura social propia.

Por otra parte, la identidad étnica supone la creación de una cultura que es considerada como propia por parte de los miembros del grupo étnico (Bonfil Batalla: 1981). Qué es lo propio y qué es lo ajeno es algo que deben responder los miembros del grupo investigado y no el investigador a espaldas de ellos. En ocasiones, las prenociones del investigador pueden condicionar la definición de lo propio y lo ajeno (como en el caso de los folcloristas) y desvirtuar el sentido que los sujetos sociales le dan a su identidad. Por ello, el investigador debe ser más un intérprete que un juez de la identidad del pueblo en estudio.

Desde el punto de vista metodológico, el sistema cultural de un pueblo puede dividirse en dos grandes niveles: (i) la cultura manifiesta, que en este caso se refiere a los símbolos que los indígenas utilizan para mostrar su identidad: cofradías, danzas folclóricas, etc., los cuales, como ya lo hemos mencionado, en el caso de Santo Domingo de Guzmán han sido reducidos al mínimo; y (ii) el nivel profundo, que se refiere a las normas y valores sociales que orientan la vida cotidiana de los miembros del grupo étnico. Este sistema de normas y valores sociales es el que regula el comportamiento tanto con respecto a los miembros de los otros grupos étnicos (ladino y mestizo) como al interior del propio grupo.

En síntesis, el estudio de la población indígena de Santo Domingo de Guzmán supone realizar una investigación de tipo holística, globalizante, en el sentido que se trata de estudiar este pueblo en tanto que totalidad social, dando cuenta de sus relaciones interétnicas



(indígenas/ladinos; indígenas/mestizos), de su estructura social interna (o intrasocietal) y de su universo cultural o simbólico. Todo esto en el contexto de la dinámica sociocultural del municipio al que pertenece, pues en

Mesoamérica el municipio condiciona fuertemente la construcción de las identidades indígenas (Cabarrús: 1998), así como de la sociedad nacional y la sociedad mundial o el contexto de globalización.

## METODOLOGÍA

### NOTAS

1. Los conceptos de mestizo y ladino han sido tomados de los propios sujetos sociales. En general, en las grandes ciudades y en diversas regiones donde no existe población indígena la etnia dominante se denomina mestiza, mientras que en Santo Domingo de Guzmán y en otros municipios donde existe población indígena, como Cacaoopera e Izalco, el mestizo es denominado ladino. La diferencia es pertinente porque el comportamiento del ladino (el mestizo que trata diariamente con los indígenas) y del mestizo frente al indígena es diferente.
2. Liminaridad: de limen, lo que está entre lo uno y lo otro, en este caso lo que está entre una etnia y otra. Se puede referir al caso de indígenas que se mueven en los espacios creados por ambas etnias. Para una discusión más amplia del concepto de liminaridad sociocultural, ver: Turner, V.: *From Ritual To Theatre*, 1982; Lara Martínez, C. B.: *Transformación sociocultural*, 1999.



## METODOLOGÍA

EL ESTUDIO de la identidad étnica en tanto que totalidad social o, como diría Marcel Mauss (1979), como hecho social total, exige la combinación de diferentes técnicas de investigación. En principio, considero que la combinación de una metodología de tipo cualitativa con una de tipo cuantitativa proporciona una visión más completa del fenómeno que se está estudiando.

Este planteamiento es de gran trascendencia, ya que gran parte de los estudios que se realizan en el área de las ciencias sociales sólo toman en cuenta una de estas orientaciones metodológicas: o se realiza la investigación con base en una orientación cualitativa (método etnográfico, entrevistas semiestructuradas o abiertas, historias de vida, y otras), o se aplican únicamente técnicas de tipo cuantitativo. Sin embargo, aunque cada una de estas orientaciones por sí solas puede favorecer un acercamiento importante al fenómeno en estudio, la aplicación de un único tipo de orientación metodológica limita la comprensión del mismo. Sólo la combinación de un abanico amplio de técnicas de investigación, que integre las metodologías cualitativa y cuantitativa, facilita la comprensión del fenómeno en toda su complejidad.

La metodología cualitativa es fundamental para el estudio de los fenómenos de identidad sociocultural, pues permite profundizar en sus características esenciales, esto es, en el comportamiento que los sujetos sociales desarrollan en torno a lo que hemos definido como identidad étnica (que se refiere a la relación que mantienen con las otras etnias y al desenvolvimiento de su vida social cotidiana en general), así como a la percepción que éstos sostienen sobre este fenómeno.

Como lo señalé en otro trabajo (Lara: 1994), el investigador debe comparar lo que los sujetos sociales hacen con lo que ellos dicen que hacen, ya que sólo de esta manera se pueden desentrañar los aspectos esenciales que condicionan la identidad indígena de Santo Domingo de Guzmán y las contradicciones que ésta incorpora, contradicciones que se encuentran tanto al nivel del sistema de normas y valores sociales, pues este sistema no es un sistema en equilibrio o en armonía, como en cuanto a la relación de este sistema con el comportamiento social, ya que las normas y valores sociales no son más que orientaciones generales del comportamiento humano.

En este sentido, el método etnográfico constituye una estrategia de investigación fundamental, pues la convivencia prolongada con los sujetos sociales permite observar directamente el comportamiento de estos sujetos en diversos contextos: en las actividades económicas, en las ceremonias religiosas, en la conciencia política, y en las actividades recreativas. En todos estos espacios, los indígenas de Santo Domingo de Guzmán están construyendo su identidad sociocultural.

Un beneficio importante de la convivencia prolongada es el hecho de reducir la tendencia del ser humano a actuar, cuando se siente observado o investigado, de acuerdo a valores y normas ideales. Esto es particularmente importante cuando se está tratando con líderes de organizaciones sociales, como las asociaciones indígenas, quienes pueden acentuar, frente al investigador, un comportamiento basado en valores tradicionales o en una concepción de tipo folclorista. La convivencia prolongada provoca que los investigados finalmente actúen conforme a los valores y las concepciones que regularmente sustentan.

En mi caso particular, el hecho de que esta investigación se haya llevado a cabo a través de Ayuda en Acción, una organización no gubernamental de origen español que trabaja para mejorar las condiciones de vida de este municipio, por lo cual tiene incidencia directa en la dinámica económica, social, política y cultural de la localidad, condiciona mi relación con los pobladores del municipio, ya sean indígenas o ladinos. En efecto, Ayuda en Acción está promoviendo proyectos de desarrollo social en diferentes áreas: en la producción agrícola y

pecuaria, en la educación, en la salud y la nutrición, y en la organización social. Esto condiciona la investigación, pues los informantes sospechan que los resultados de este estudio van a servir de base para la promoción de determinados proyectos de desarrollo social, por lo que pueden acentuar ciertos aspectos de su vida social para incidir en los resultados de la investigación.

Además, Ayuda en Acción ha apoyado la construcción de una escuela de nahuat, en la cual se enseña esta lengua nativa y se promueven actividades culturales, como danzas folclóricas, música autóctona, y otras más. Esta escuela está siendo manejada por una de las asociaciones de desarrollo indígena, ADESCOIN (Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Nahuat), por lo que las otras asociaciones indígenas mantienen cierto resentimiento hacia la institución española. Esta situación también incide en el desarrollo de la investigación, pues el investigador es tomado por los sujetos sociales como un representante de Ayuda en Acción, por lo que la relación que ellos mantienen con esta institución condiciona el tipo de datos que van a proporcionar.

Sin embargo, por otra parte, Ayuda en Acción ha incorporado en su personal técnico algunas personas de la localidad. Esto facilitó la inserción del investigador en el municipio, pues se le proporcionó un conjunto de relaciones que redujo el tiempo que normalmente se destina para lograr el acceso a los informantes.

Pero el método etnográfico como estrategia de investigación no sólo se basa en la



observación directa del comportamiento de los sujetos sociales, sino también en propiciar un diálogo informal con éstos sobre temas que son pertinentes para los objetivos de la investigación. De esta manera, a través de este método el investigador recoge las interpretaciones que los sujetos sociales tienen sobre la dinámica de su sociedad y su cultura y la relación que mantienen con la sociedad y la cultura más amplia (nacional y mundial).

Estas interpretaciones se complementan con las entrevistas semiestructuradas, a profundidad, que se han realizado a líderes indígenas y ladinos, las cuales permiten que los informantes proporcionen un punto de vista más sistemático. En estas entrevistas semiestructuradas (grabadas) se indaga sobre la historia del municipio y de la población indígena, sobre las características y la manera como se define un indígena, así como sobre el surgimiento y desarrollo de las organizaciones étnicas. De hecho, las entrevistas informales y las semiestructuradas son complementarias, pues normalmente lo que un informante dice en una plática informal es diferente a lo que dice frente a una grabadora.

En este sentido, quisiera reafirmar un planteamiento que ya he sugerido en otro trabajo (Lara: 2003): considero que la investigación sociocultural tiene como base el diálogo constante entre el investigador y los sujetos sociales, ya que si bien se parte de los puntos de vista de los sujetos sociales, pues son éstos los que en principio definen el sentido de su identidad étnica y proporcionan sus interpretaciones sobre su sociedad y su cultura, el investigador elabora su propia interpretación a

partir de estas interpretaciones (Sperber: 1982), tomando como base los conceptos de las ciencias sociales. De esta manera se abre una dinámica que va del escritorio a los sujetos sociales y de éstos al escritorio, combinando a lo largo de la investigación los métodos deductivo e inductivo, cuyo resultado final es una interpretación científica, lo más completa posible, del fenómeno que se está estudiando.<sup>1</sup>

Hablo, como ya el lector se habrá percatado, de las interpretaciones de los sujetos sociales, en plural, y no en singular, pues toda sociedad, en este caso local, o grupo social, por ejemplo, los indígenas de Santo Domingo de Guzmán, incorpora diversos sujetos sociales –sujetos que habitan en el área urbana y en las comunidades rurales, sujetos que desempeñan diversas actividades económicas, sujetos que se afilian a diversas iglesias, que se incorporan a diversas organizaciones étnicas y a diversos partidos políticos, etc.–. Estos sujetos sociales construyen diversas interpretaciones sobre su realidad social y cultural, por lo que el investigador elabora su interpretación sobre las diversas interpretaciones que ya existen en la población estudiada.

Este carácter dialógico de la investigación sociocultural es particularmente importante cuando se pretende que la investigación científica sea útil para el impulso de proyectos de desarrollo socioeconómico y cultural, pues gran parte de los proyectos de desarrollo que se impulsan en poblaciones de escasos recursos fracasan por no tomar en cuenta los puntos de vista, las expectativas e intereses, de los sujetos sociales, los verdaderos beneficiarios del desarrollo social que se intenta generar, o si los



toman en cuenta lo hacen de manera muy marginal. Pues a los promotores del desarrollo se les olvida que los sujetos sociales ya tienen sus propias concepciones, muchas veces implícitas, del desarrollo social; lo que sucede es que estas concepciones no siempre coinciden con las concepciones de los técnicos del desarrollo. Entonces lo más sencillo es postular la superioridad del técnico sobre el sujeto social y, de esta manera, cerrar el diálogo.

Por el contrario, la propuesta de este estudio es concebir la investigación sociocultural como un proceso de diálogo entre el investigador y los sujetos sociales, de tal manera que a través del proceso de investigación puedan descubrirse las concepciones que éstos tienen con respecto a su identidad sociocultural, su sociedad y su cultura, y las nociones y expectativas que sostienen sobre el desarrollo social. Estas concepciones y expectativas, sin embargo, no siempre se manifiestan de manera explícita, por lo que el concepto de diálogo no se refiere únicamente a la realización de entrevistas, informales y semiestructuradas, sino también, como se ha señalado anteriormente, a la observación directa del comportamiento social, para poder comparar lo que se dice con lo que se hace.

Esto es lo que puede concebirse como incorporación de la cultura al desarrollo social de las localidades de escasos recursos: descubrir los valores, las expectativas y las concepciones más profundas de los sujetos sociales, con el objeto de generar un modelo de desarrollo que tome en cuenta la cultura local. En este estudio, sin embargo, no va a proponerse este modelo de desarrollo, pues esto excede los

objetivos de la investigación, pero van a darse las bases para la concreción de este modelo.

En este sentido, es importante complementar la metodología cualitativa (método etnográfico y entrevistas semiestructuradas o a profundidad) con la cuantificación de los fenómenos socioeconómicos y determinados fenómenos socioculturales, que en esta investigación se ha dado a través de la aplicación de una encuesta. Esta encuesta se aplicó con el apoyo de la Unidad de investigaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador. La encuesta consta de 29 preguntas que indagan sobre la composición de los grupos familiares, la actividad económica principal, la tenencia de la tierra, el tipo de cultivo, el destino de la producción agrícola y pecuaria, las actividades asalariadas, la trascendencia de la migración internacional, y la afiliación religiosa.

Se dirigió a los jefes de familia, pues son los que realizan la actividad principal de la cual depende la subsistencia del grupo doméstico, aunque también se indaga por la actividad económica de los demás miembros del grupo. Pero, como se ha señalado en diversos estudios sobre poblaciones indígenas y campesinas de Mesoamérica (Arizpe: 1973; Sheets: 1992), el grupo doméstico (todos los que viven bajo un mismo techo) constituye la unidad de consumo de la población y, por tanto, las actividades económicas van dirigidas a satisfacer sus necesidades. Es por ello que en esta investigación se ha tomado al grupo doméstico como unidad de estudio, por lo cual la encuesta se dirigió a los jefes de familia.

Dado que Santo Domingo de Guzmán está habitado por 7,444 personas (datos del



año 2000 proporcionados por la Unidad de Salud de la localidad), las cuales se agrupan en 1,448 familias (a razón de 5 personas por fami-

lia)<sup>2</sup>, estimamos adecuado aplicar 150 encuestas, equivalente al 10%, considerando la distribución de la población de la siguiente manera:

CUADRO I

*Aplicación de encuestas de acuerdo a la distribución de la población del municipio de Santo Domingo de Guzmán*

Casco urbano:	1,807 hab.	24.27%	36 encuestas
El Caulote:	1,414 hab.	18.99%	29 encuestas
El Carrizal	1,099 hab.	14.76%	22 encuestas
El Zarzal	2,014 hab.	27.05%	40 encuestas
El Zope	<u>1,110 hab.</u>	<u>14.91%</u>	<u>23 encuestas</u>
Total	7,444 hab.	99.98%	150 encuestas

Así, combinando la metodología cualitativa con una muestra que nos permita cuantificar determinados procesos socioeconómicos y cul-

turales, logramos una comprensión más amplia de las características esenciales de la población indígena de Santo Domingo de Guzmán.

## NOTAS

- 1 Para Lévi Strauss, este vaivén metodológico constituye la característica distintiva de la antropología sociocultural: “esta alternancia de ritmo entre dos métodos —el deductivo y el empírico— y la intransigencia que ponemos en practicar ambos, bajo una forma extrema y como purificada, dan a la antropología social su rasgo distintivo entre las restantes ramas del conocimiento...”. (Lévi Strauss, C.: 1977, xxxii).
- 2 Para aplicar la encuesta se tomó el dato tradicional de la Unidad de Salud de 5 miembros por familia, aunque, como veremos más adelante, nuestros datos demuestran que en Santo Domingo la mayoría de los hogares se componen de 6 miembros.



## LA POBLACIÓN DE SANTO DOMINGO DE GUZMÁN

El municipio de Santo Domingo de Guzmán pertenece al departamento de Sonsonate, en la zona occidental de El Salvador, una región reconocida por su exuberante vegetación y su importante producción agropecuaria e industrial. Santo Domingo de Guzmán, sin embargo, es uno de los municipios más pobres de la región, cuya actividad económica es poco significativa de cara al desarrollo de la nación.

La cabecera municipal se encuentra a 180 msnm, en un terreno de tipo quebrado. Mantiene un clima cálido, por lo que la gente de la zona lo considera una tierra caliente. Su alto grado de humedad, sin embargo, entre 1,600 y 2,200 mm, permite el crecimiento de una vegetación abundante, que puede caracterizarse, de acuerdo con los técnicos del Instituto Geográfico Nacional Ing. Pablo Arnoldo Guzmán, como bosque húmedo subtropical (1990: 118), en el que predominan las especies arbóreas volador, papaturro, morro, conacaste, roble y otros.

Este nivel de humedad es mantenido no sólo gracias a los fuertes temporales que caen en los seis meses de época lluviosa, sino también a los diversos ríos y quebradas que bañan las tierras de este municipio, entre los que des-

tacan los ríos Sucio, Sihuapán, Sunzacuapa, Talzapuyo, La Barranca y Santo Domingo. Sin embargo, el hecho de que en este municipio, como en el resto del país, sólo se marquen dos grandes estaciones, la época lluviosa, que va de mayo a octubre, y la seca, que abarca los seis meses restantes, repercute negativamente en las actividades agrícola y pecuaria, base de la subsistencia de la población, pues gran parte de las tierras permanecen secas por un período amplio del año.

La pequeña ciudad de Santo Domingo de Guzmán, centro urbano del municipio, comprendía en 1971 únicamente alrededor de 0.09 km<sup>2</sup>, es decir, el 0.32% del territorio del municipio, mientras que el resto del territorio municipal (27.83 km<sup>2</sup>) correspondía al área rural. Aunque en estas últimas tres décadas la ciudad de Santo Domingo ha crecido, el municipio sigue siendo fuertemente rural.

Esto queda aún más claro al considerar la población del municipio. De acuerdo con los datos del Instituto Geográfico Nacional Ing. Pablo Arnoldo Guzmán, los cuales están basados en los censos nacionales, la evolución de la población de Santo Domingo de Guzmán es la siguiente:

CUADRO II

*Evolución de la población de Santo Domingo de Guzmán*

Año	Urbana	%	Rural	%	Total
1950	593	26.95	1,607	73.04	2,200
1961	756	23.83	2,416	76.16	3,172
1971	932	21.39	3,425	78.60	4,357

Si tomamos el censo de 1992, observamos que para ese año la proporción se mantiene: se registra una población total de 6,270 personas, el 24.27% (1,522 personas) habita en el área urbana y el 75.73% (4,748 personas) en el área rural. En el año 2000, la Unidad de Salud del municipio estima una población total de 7,444 habitantes, manteniendo las mismas proporciones del censo nacional de 1992.

En cuanto a la relación entre hombres y mujeres, el censo nacional de 1992 arroja los siguientes datos: hombres: 3,059 (48.78%) y mujeres: 3,211 (51.21%), lo que muestra una distribución equilibrada entre los géneros. Sin embargo, cuando se considera la distribución de edades, queda claro que la población de Santo Domingo de Guzmán es ante todo, como en el resto de El Salvador, una población joven. En efecto, el 66.66% de la población del municipio se encuentra entre los 0 y los 24 años y el 72.69% corresponde al rango 0-29 años. Esta característica es importante, porque una población predominantemente joven es una población abierta al cambio sociocultural.

La proporción de población indígena no ha sido estimada por ninguna institución, pues, como lo establecen Erik Ching y

Virginia Tilley (1998), a partir de la década de 1930 esta categoría étnica fue borrada de los censos nacionales, como producto de una decisión administrativa. Estos mismos autores, tomando como base los Libros de Nacimientos que se llevan en las municipalidades, proporcionan una estimación que en el caso de Santo Domingo de Guzmán llega hasta 1945. Según estos autores, para 1935 la población indígena de este municipio representaba el 82% de su población total; en 1940, el 71.4%; y en 1945, el 67.7%. Sin embargo, no queda claro cuál es el criterio utilizado por los que registraban los nacimientos para establecer la ascendencia étnica de un recién nacido.

Mi experiencia en el campo indica que en la actualidad un criterio esencial que define la categoría étnica es la posición socioeconómica de los individuos, es decir, se considera indígenas a los individuos que ocupan los pedaos más bajos de la estructura socioeconómica de la localidad: los pequeños agricultores y las alfareras (aunque hay algunos indígenas que poseen mejores condiciones económicas que el resto de los miembros de su grupo étnico), mientras que los ladinos son los que han alcanzado mejores posiciones en la escala



socioeconómica, como los ganaderos, los comerciantes y los empleados o dependientes. En este sentido, los indígenas de Santo Domingo de Guzmán representan el 87.97% de la población del municipio (6,548 personas), los cuales en su mayoría habitan en el área rural, aunque también un sector considerable habita en el área urbana, sobre todo en el barrio de El Calvario. Esta población, sin embargo, sólo en una pequeña proporción, aproximadamente un 2%, habla lengua indígena, el nahuatl, mientras que la gran mayoría habla español como lengua materna.

Ahora bien, el municipio de Santo Domingo de Guzmán está constituido por una cabecera municipal, la única ciudad de la localidad, y cuatro cantones: El Carrizal, El Caulote, El Zarzal y el Zope, los cuales están divididos en diversos caseríos, que constituyen las unidades sociales más pequeñas en el área rural.

El acceso al municipio presenta ciertas dificultades, pues la calle pavimentada llega hasta el vecino municipio de San Antonio del Monte, y de éste a Santo Domingo se recorre una calle de tierra (8 km.) que en época de lluvia se vuelve difícil para un carro pequeño. La ciudad está dividida en dos barrios: El Rosario, en la zona sur, y El Calvario, al norte, en donde se concentra la población indígena que habita en el área urbana, la cual, es importante indicar, constituye la población urbana más pobre.

Como en el resto del país, los indicadores sociales favorecen a la población urbana sobre

la población rural. De acuerdo con el V Censo de Población de 1992, en el área urbana el 19.86% de las viviendas es de paredes de concreto o mixto y un 33.11% de los pisos es de losa de cemento o ladrillo; mientras que en el área rural únicamente el 5.96% tiene paredes de concreto o mixto (frente a un 60.74% de adobe y un 22.94% de bahareque) y el 82.33% de los pisos es de tierra. Asimismo, en el área urbana el 30.13% de las viviendas tiene acceso al servicio de agua por cañería, mientras que en los cantones (área rural) sólo el 2.47% goza de este servicio, y el 9.67% tiene acceso a pozo, por lo que el 87.85% de los hogares rurales toma agua de los ríos o los manantiales, con las consecuencias que esto trae para su salud, pues estos afluentes presentan altos grados de contaminación. Por último, el 70.86% de las viviendas urbanas goza del servicio de energía eléctrica, mientras en el área rural sólo el 14.51% cuenta con este servicio.

Estos datos muestran la distancia cultural que existe entre el área urbana y el área rural al interior del municipio. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que en el caso de Santo Domingo de Guzmán estamos hablando de una ciudad pequeña con escaso desarrollo socioeconómico, por lo que la cultura que orienta su vida cotidiana es muy cercana a la del área rural, definitivamente más cercana a ésta que a la de las grandes ciudades, como Sonsonate y San Salvador.

## LA HISTORIA LOCAL

A la llegada de los españoles, Santo Domingo de Guzmán estaba habitado por indígenas de ascendencia nahuat-pipil, los cuales habían llegado al occidente de El Salvador en sucesivas migraciones a partir del 900 d.C. Estos indígenas llegaban del centro de México, donde predominaba la cultura tolteca, por lo que las investigaciones arqueológicas (Fowler: 1995) muestran fuertes similitudes entre los nahuat-pipiles y la cultura de la región central del territorio mexicano, sobre todo porque aquéllos nunca cortaron los lazos con su tierra de origen.

Para 1500, dos grandes señoríos nahuat dominaban el centro y el occidente de El Salvador: el que tenía como base la ciudad de Cuscatlán, y el de Tecpan Izalco. Ambos señoríos constituían ciudades-estado con un nivel alto de centralización del poder, lo cual distinguía a Mesoamérica del resto de las regiones culturales de la Centroamérica prehispánica. Dada la ubicación geográfica de Santo Domingo de Guzmán, podemos suponer que este territorio formaba parte de Tecpan Izalco; sin embargo, en los últimos años de la época prehispánica la zona de Nahuizalco (un municipio cercano) había sido integrada al señorío

de Cuscatlán, posiblemente, sostiene William Fowler (1995, 168), por el interés que se tenía de controlar la producción de cacao de los izalcos.

De acuerdo con Lardé y Larín (1957, 446), el nombre original de esta población era Huitzapan, que en nahuat quiere decir *río de las espinas*, pues se compone de los vocablos: *huitz*: espina y *apan*: río. Este mismo autor sostiene que la población prehispánica no ocupó el mismo lugar que ahora ocupa el pueblo de Santo Domingo de Guzmán, ya que es al norte de este pueblo donde se han encontrado vestigios arqueológicos.

Lardé y Larín (1957, 447) refiere que en 1572 este pueblo fue concedido en doctrina a los monjes del convento de Santo Domingo de Sonsonate (el centro urbano más importante de la zona), quienes lo pusieron bajo la protección de Santo Domingo de Guzmán, fundador de la primera orden de predicadores que tuvo presencia en lo que hoy conocemos como El Salvador.

Para 1770, el arzobispo Pedro Cortés y Larraz (1958), quien visitó la zona en esta fecha, señala que Santo Domingo Huitzapan, como se le conocía en ese entonces, pertenecía



a la parroquia de Nahuizalco, aunque políticamente estaba integrado a la Alcaldía Mayor de Sonsonate. Según este prelado, Santo Domingo contaba con 64 familias de indios que sumaban 146 personas. Era el único pueblo de la parroquia de Nahuizalco que no tenía escuela.

De acuerdo con un informe de la alcaldía del municipio del 22 de agosto de 1859 —*Estadística general de la República de El Salvador (1858-1861)*: 1990, 171-173—, Santo Domingo estaba poblado para esta fecha por 614 personas, las cuales habitaban 128 viviendas. Los hombres se ocupaban principalmente en la agricultura, pero también había dos sastres, tres músicos, dos comerciantes y un zapatero. Entre las mujeres, predominan las molenderas, las tejedoras y las hilanderas, pero también se mencionan costureras, lavanderas, planchadoras y cigarreras.

La mayoría de las viviendas era de techo de paja, y únicamente se registran seis casas con techo de teja, entre las cuales está el cabildo, la iglesia, el convento y la escuela (que para esta fecha ya Santo Domingo contaba con una escuela). La vestimenta que utilizaban era sencilla: los hombres vestían camisas y calzones de manta, mientras que las mujeres lucían mantas o enaguas moradas con los pechos descubiertos, toallas en la cabeza, y el pelo envuelto en listones o cintas de madejón.

Según este informe de 1859, la mayor parte de los habitantes de Santo Domingo no entendía el castellano, sólo hablaba su propio idioma (el nahuat). Mantenían distancia de los ladinos, “no consienten aduldere su casta, porque hasta ahora se conserva pura” (1990, 173).

Este último dato es de gran trascendencia para la historia de este municipio, pues de acuerdo con nuestra propia información Santo Domingo se mantiene totalmente indígena al menos hasta principios del siglo XX.

Santiago Barberena, quien elaboró las *Monografías departamentales* (1898), que se publicaron en los años 1909-1914 en la Imprenta Nacional, presenta la evolución de la población de Santo Domingo en este período:

Año	Población
1890	1026 hab.
1906	1400 hab.
1910	1500 hab.

Barberena señala que para estos años el patrimonio de Santo Domingo era el cultivo del maíz, del arroz, de los frijoles y del cacao, e incluso se lograba cierta producción de hule, pero ésta era de menor importancia. Esto muestra que el cultivo del maíz constituye una tradición o una práctica de larga duración en este municipio.

Esta vocación agrícola del municipio y, sobre todo, el hecho de que las tierras de Santo Domingo no sean apropiadas para el cultivo del café, pues no tienen la altura adecuada para cosechar un buen grano, permitió que se mantuvieran hasta nuestros días algunos terrenos de tipo comunal, que son propiedad de la población: el Barrial, de 2 manzanas, y la Sabana, de 24 manzanas. Las Reformas Liberales de finales del siglo XIX no afectaron a estas propiedades, no obstante que el resto de las tierras del municipio han sido privatizadas.



En 1932 se desarrolló en toda la zona occidental del país una insurrección indígena-campesina que enfrentó a los indígenas empobrecidos con los ladinos que detentaban el poder económico y político de la región. Aunque Nahuizalco, Izalco y otros municipios cercanos fueron protagonistas de estos sangrientos sucesos, la población indígena de Santo Domingo de Guzmán no participó en las acciones insurreccionales, más bien se mantuvo al margen del conflicto político.

Es posible que esto haya sido así porque en Santo Domingo no había población ladina, como en los municipios que presenciaron enfrentamientos bélicos, o ésta era muy escasa, por lo que el conflicto ladino/indígena no podía desarrollarse. Dado que la población indígena en esta época (y también en la actualidad) tenía un fuerte carácter localista, en el sentido que el municipio constituye su universo social y político, el hecho que la población ladina del municipio fuera tan escasa condicionaba que los indígenas de Santo Domingo no estuvieran interesados en desarrollar ningún tipo de acción en contra de este sector. Además, Santo Domingo no tenía tierras aptas para el cultivo del café y, por tanto, los campesinos no veían amenazadas sus propiedades por la expansión de este producto.

Sin embargo, sí hubo ciertas consecuencias del levantamiento del 32 en el municipio. Un informante describe el ambiente de esos años:

Cuando yo tenía la edad de ocho años, recuerdo que a mi papá con otro amigo, que se llamaba Pablo Sánchez, iban a vender

ollas a Guaymango, y por la represión, que no les hicieran nada, porque eran hombres de buena conducta; andaban llevando una bandera azul y blanco, para que no les hicieran nada, porque eran personas de buena fe, decíamos nosotros; y da la casualidad, como eran veredas y por las veredas colgaban bejuocos, por uno de esos, recuerdo, que ni se fijaron por donde quedó trabada la bandera; ya cuando iban llegando a Guaymango ya tenían miedo porque no andaban llevando la insignia...

En esa época, comenta otro informante, “la alcaldía tenía su patrulla, como decían, su patrulla civil, y usaban grandes palos y garrotes”. Como lo ha resaltado Patricia Alvarenga (1996), la participación de los civiles en el ejercicio de la represión ha sido vital para mantener el orden social, sobre todo en cuanto a las acciones cotidianas de represión en las zonas rurales y los municipios alejados de los centros del poder económico y político de la nación. Esta práctica, que ha sido constante a lo largo de la historia de El Salvador, cobra especial trascendencia en ciertos períodos de conflictividad social, como la década de los 30 y la reciente década de 1980.

En las décadas de 1920-30 casi toda la población era indígena, las casas eran de techo de paja y las mujeres andaban medio desnudas. Uno de nuestros informantes relata esta situación:

Cuando yo crecí todo era de paja, las casas eran de paja, y ahí vivíamos felices... Toda la gente indígena y había, pues sí, antes las mujercitas todas eran desnuditas, no



importa que sean señoras ya con sus pechos... Ya hasta que hubo una orden que todas las mujeres pónganse blusa, entonces, el refajo<sup>1</sup> no lo abandonaban pero mandaron a hacer blusas y se amarraban el refajo con una faja, sí, y entonces se empezó a civilizarse en cuanto al vestuario, y ya las muchachas cuando iban creciendo ya no usaban el nagüa, nagüa le decían al asunto del refajo, entonces vi yo que empezó a modificar el pueblecito.

Una orden, seguramente de tipo local, obligó a las indígenas a usar blusa. Lo trascendente de este relato es que el informante detecta una cadena aculturativa: primero, las mujeres se ponen la blusa, luego dejaron de usar el nagüa o refajo. Esta cadena se concibe en términos de civilización, es decir, en la idiosincracia local, de progreso, lo cual favorece la asimilación del indígena de la cultura dominante a nivel nacional.

Otra informante recuerda esta época:

...antes, como yo le digo a estos niños, que yo me recuerdo que cuando nosotros crecimos, crecimos en una pobreza porque nosotros no podíamos ni comprar siquiera un par de caites<sup>2</sup>, y andábamos descalzas y así íbamos a Sonsonate a vender comales, porque como ese era el trabajo que teníamos... Antes todititas platicaban en nahuat, hasta las chiquititas platicaban así, pero ya ahora ya no, ya no quieren, les da pena...

El proceso de aculturación ha producido cambios concretos en la población indígena, ha mejorado la calidad de vida a nivel mate-

rial, pero también ha provocado que dejen de hablar su propia lengua y adopten el español como lengua propia. Este cambio lingüístico, como puede inducirse de la cita anterior, ha sido provocado por una relación de carácter asimétrica, basada en una dinámica de dominación/subordinación, pues los indígenas se avergüenzan de hablar nahuat porque es considerada una lengua inferior o que es hablada por personas de condición inferior. Hablar español significa, desde el punto de vista de la cultura dominante, entrar en el carril de la civilización, del progreso. Esta concepción impuesta por la etnia dominante a nivel nacional, los mestizos, y, posteriormente, por la etnia dominante a nivel local, los ladinos, tiene un propósito: regular el comportamiento de los indígenas en función de los intereses de estos grupos dominantes.

Como se ha venido insistiendo, hasta principios del siglo XX toda la población de Santo Domingo era indígena. Es a partir de principios de este siglo que comenzaron a entrar "personas con sangre española", comentó un informante, es decir, se comenzó a constituir el grupo ladino (el mestizo de la localidad que trata diariamente con los indígenas). De acuerdo con nuestros informantes, hasta mediados de la década de 1940 los alcaldes y sus concejos mantenían un estilo indígena de gobernar.

Yo, en el tiempo de que yo era niño, todavía habían autoridades indígenas, porque estaba un señor que se llamaba Lázaro, Lázaro Sánchez, este era alcalde municipal y llegaba a la alcaldía en caites y en calzoncillo, en



calzón corto, que le dicen, eso, vaya... Yo nací en el 33 y por lo menos tenía 10 años, por el 43; también estaba un señor que se llamaba Eulogio Vásquez, que también fue alcalde municipal y usaba caites y calzón corto, que decían en ese tiempo, algodón y sombrero... En ese tiempo, los alcaldes eran los mismos de las cofradías, que le dicen.

Y, en efecto, el hecho que la alcaldía municipal estuviera manejada por personas que mantenían un estilo indígena de gobernar, le daba una característica particular al sistema político local: como se ha observado en otros municipios con población indígena de El Salvador y Centro América (Adams: 1957; Lara y Rodríguez: 2005), los gobiernos municipales que en la primera mitad del siglo XX estaban en manos indias tendían a entrelazar la administración pública con los cargos religiosos, agrupados en el sistema de cofradías, de tal manera que para acceder al puesto de alcalde municipal había que cumplir con las obligaciones religiosas. Esto le daba un carácter político a estas agrupaciones de tipo religioso.

En la segunda mitad del siglo XX, el gobierno municipal experimentó un proceso de modernización, posiblemente influido por el grupo ladino, que ya para estos años se había consolidado en el municipio como grupo dominante tanto a nivel económico como político. Este proceso de modernización de la administración pública establece la separación del sistema político del sistema de cargos religiosos e introduce el sistema de partidos políticos. A partir de esta fecha, las

cofradías adquieren un contenido propiamente religioso.

A mediados de la década de 1970 se comienza a fomentar la organización popular en Santo Domingo de Guzmán. En 1975 llega la Unión Comunal Salvadoreña (UCS), una organización que fue promovida por algunas instituciones norteamericanas, como la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID), el Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo Libre (IADSL), y otras, en coordinación con el Gobierno de El Salvador. Esta organización empieza a organizar al sector campesino-indígena del municipio. "Fue como un medio que la gente empezó a organizarse, a aglutinarse", comentó un informante.

Y, ¿qué enseñanzas adquirieron ustedes de la UCS?, pregunté. ¿Obtuvieron alguna enseñanza en esa época?

Este, bueno, respondió mi informante, en esa época lo que nosotros, sí, la enseñanza era como, este, como, más que todo sobre la tierra, cómo trabajar así en unión colectiva, porque se les hizo algunos trabajos así unidos, y empezar a conocer, digamos, los puntos sobre la tierra, los arrendamientos, verdad. Eso es lo que nosotros más conocíamos como UCS.

En otras palabras, a través de la UCS comenzaron a tomar conciencia sobre la problemática con respecto a la tierra, como el beneficio de formar cooperativas o trabajar colectivamente, el problema del arrendamiento de tierras, y otros aspectos. Otro informante



dijo que en la UCS participaron en algunas manifestaciones políticas en San Salvador, reclamando mejoras de tipo económico. Esto indica que a través de esta organización los indígenas de Santo Domingo también adquirieron sus primeras experiencias en la contienda política nacional.

Más tarde, se introdujo a este municipio la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), la cual fue fundada en 1975 en Sonsonate. Esta organización étnica lucha por los derechos de los pueblos indígenas de El Salvador y pone especial énfasis en la lucha por la tierra y en contra de la sociedad blanca. Los dirigentes de las actuales organizaciones indígenas de Santo Domingo fueron miembros de ANIS, en donde adquirieron experiencia en la defensa de los derechos indígenas, tanto económicos como culturales.

Pero en los años ochenta también se introdujeron algunas organizaciones políticas de izquierda que estaban integradas al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), la organización que dirigió el movimiento revolucionario de El Salvador. En particular, a Santo Domingo de Guzmán llegaron las Ligas Populares 28 de Febrero (LP-28), una organización de masas que pertenecía al Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Esta organización logró incorporar algunos campesinos y estudiantes al movimiento revolucionario. Posteriormente, llegó el Bloque Popular Revolucionario (afiliado a las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí -FPL-) pero no tuvo mucho éxito en el municipio. Por último, también se hicieron presen-

tes las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL), afiliadas al Partido Comunista (PC).

Sin embargo, la capacidad de movilización de estas organizaciones en este período en Santo Domingo, como en el resto de la zona occidental del país, fue limitada, no obstante que ya dejaron la base sobre la cual se puede desarrollar un trabajo más amplio. Pero el régimen no vio con buenos ojos la penetración de estas organizaciones, por lo que hizo sentir la represión:

aquí murió alguna gente que era nahua-hablante, jóvenes, familias, que hablaban el nahuat; y eso lo sentimos mucho, porque eran, este, parte pues de nosotros, que se fueron.<sup>3</sup>

Un aspecto de gran trascendencia en este período es la organización de las patrullas civiles, las cuales tenían la obligación de mantener el orden en el municipio, tanto en lo que respecta a la conducta cotidiana de los individuos como a su comportamiento político.

Como se ha señalado anteriormente, la organización de las patrullas civiles tiene una larga historia. Nuestros informantes más ancianos la registran desde la década de 1930. Otro informante confirma esta información:

las patrullas han existido desde épocas que yo no conozco, de épocas muy..., le puedo decir de épocas bastante, pero bastante atrás, porque yo conozco señores que han muerto de ochenta años, que han sido patrulleros.

Un informante resalta que los patrulleros nunca recibieron un reconocimiento por el



trabajo que realizaron, no obstante que constituía un trabajo pesado, en el cual incurrieron en gastos:

los gastos que hemos hecho, porque nosotros gastamos ropa, zapatos, aguantamos hambre, y dejamos hasta a la familia aguantando hambre, porque era exigido de que nosotros andemos turnando, trabajando para velar por la comunidad, pero sin ningún sueldo que nos haigan dado.

Aunque las autoridades consideran este trabajo como un trabajo *voluntario*, la realidad es que el trabajo del patrullero era obligatorio; la persona recibía un citatorio y tenía que aceptar el cargo, pues de lo contrario se consideraba que estaba *ignorando a la patria* y el ejército podía tomar represalias contra él y su familia.

Yo presté mi servicio militar obligatorio en 1984, fue viniendo en el 87, y como a los cinco días tenía una cita que me presentara a la comandancia. O sea, no me decía, usted quiere ser... No, mire, usted debe pertenecer a esto, o sea, que era una obligación ser patrullero.<sup>4</sup>

De hecho, toda persona de sexo masculino que había cumplido los 18 años podía ser llamado a pertenecer a las patrullas civiles, y una vez que se le había convocado normalmente tenía que prestar el servicio durante toda su vida. Si por alguna razón un patrullero no podía cubrir su turno, tenía que pagar tres colones por haber faltado. Esta exigencia (de ser patrullero) fue aumentando a medida que se desarrolló la guerra civil:

cuando ya se comenzó en el 79, ya buscando el 80, que ya se oía mencionar cositas que se cruzaban en mentes de grupos, veá, entonces ya empezamos, ya nos empezaron a exigir y que tenía que ser así legalmente; la persona que no quiera estar era contrario, nos exigían de una manera de que nos amenazaban, y esa amenaza pues a nosotros nos ponía en miedo, porque yo era uno y así eran los demás, de pensar que si nosotros no hacíamos las órdenes de ellos como militares, entonces nos podían hasta matar, vaya, y nosotros para que a su familia le puedan hacer algo, nosotros cumplíamos desvelándonos, saliendo, porque también se trabajaba conjuntamente con la persona uniformada, de la Fuerza Armada.<sup>5</sup>

De acuerdo con nuestros informantes, los que prestaban el servicio en las patrullas civiles eran los indígenas, pues

ellos eran netamente gente campesina, aquí no hay, el problema es, este, que aquí el patrullero exigido era el más pobre, eso es, que el patrullero exigido a ser patrullero era el más pobre, pero el que tenía su haciendita o algo por el estilo no era exigido a ser patrullero, eso sí.<sup>6</sup>

Los patrulleros fueron organizados a través de los destacamentos militares. En Santo Domingo, el Destacamento n.º 6, el D-6, como le decía la gente, se encargó de llevar el control de los patrulleros. Para ello, estableció una comandancia en el municipio, la cual organizó dos patrullas en cada barrio de la ciudad (El Calvario y El Rosario) y una o dos patrullas por



cantón, sólo en El Zarzal se organizaron tres patrullas, pues es el más grande. En resumen, había alrededor de 12 patrullas civiles de 12 personas cada una, es decir, 144 patrulleros. Estas patrullas eran renovadas cada dos años, por lo que la cantidad de personas involucradas con las patrullas civiles era considerable.

Este fenómeno es de gran trascendencia en la actualidad, pues los ex patrulleros de todo el país han formado sus organizaciones para exigir un reconocimiento por parte del gobierno central. En Santo Domingo, una de las asociaciones indígenas, la Asociación Nacional Indígena Nahuat, se ha proyectado a la defensa de los derechos de los ex patrulleros.

Por otra parte, es en este contexto de confrontación política, que en Santo Domingo se han desarrollado las iglesias evangélicas y pentecostales. Asambleas de Dios, Misión Centroamericana, y otras, han logrado incorporar una cantidad considerable de indígenas en sus congregaciones. El crecimiento de estas iglesias divide internamente a la población indígena, pues las diferencias religiosas tienen repercusiones en la vida social y política del municipio.

En síntesis, si bien los indígenas a mediados del siglo XX fueron perdiendo el control del poder político de su Municipio, en el marco de un proceso de modernización de la administración pública local, a partir de la década de 1970 han venido ganando experiencia en la organización política, lo cual les coloca en una posición favorable para desarrollar sus propias organizaciones, a través de las cuales pueden luchar por la defensa de los derechos indígenas.

Sin embargo, aunque buena parte de los indígenas ha recibido la influencia de las mis-

mas organizaciones, la Unión Comunal Salvadoreña y la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños, lo que proporciona una base común a la experiencia política de los dirigentes indígenas, éstos también han recibido la influencia de organizaciones con orientaciones diferentes: por un lado, las organizaciones del FMLN, que mantienen una orientación de izquierda política; por el otro, el sector de los patrulleros, que reciben la influencia del Ejército Nacional. Estas diferencias de orientación dividen internamente a la población indígena. Además, las diferencias religiosas, entre católicos y evangélicos, profundizan esta división. Estas diferencias tendrán repercusiones en la etapa posterior al conflicto político-militar nacional, a la etapa que se abre a partir de los Acuerdos de Paz en la década de 1990.

---

#### LA SITUACIÓN ACTUAL

---

A partir de los Acuerdos de Paz se abre en El Salvador un proceso de transformación sociocultural que genera la construcción de un nuevo tipo de sociedad y cultura a nivel nacional. El conflicto político-militar que ha experimentado el país y el proceso de globalización que se le impone están provocando cambios significativos en todas las áreas de la sociedad salvadoreña: en el sistema económico, por ejemplo, una mayor apertura al mercado internacional, el desarrollo de la industria maquilera y la incidencia de las remesas de los salvadoreños-norteamericanos en gran parte de los hogares al interior del país, entre otros;

en lo político, la formación de una sociedad democrática, que permite la participación ciudadana en la toma de decisiones; y en el campo de la cultura, la construcción de identidades de tipo híbrido, que combinan concepciones y prácticas culturales nativas<sup>7</sup> con otras que llegan de sociedades foráneas, sobre todo de los Estados Unidos.

Este período de transformación sociocultural, que puede concebirse como un período de liminaridad sociocultural, pues supone el tránsito de un tipo de sociedad y cultura a otro de calidad diferente, incide directamente en las sociedades locales y, en particular, en Santo Domingo de Guzmán. También la sociedad domingueña está experimentando una serie de transformaciones que tienden a la construcción de una sociedad de calidad diferente. Es en el

marco de estas transformaciones socioculturales que se genera el proceso de potenciación y redefinición de la identidad indígena, una identidad que ha permanecido negada por mucho tiempo.

En los siguientes capítulos me propongo dar cuenta de la dinámica social y cultural de la población indígena de Santo Domingo de Guzmán, tomando como marco el proceso de transformación sociocultural que experimenta la sociedad salvadoreña y, en concreto, el municipio de Santo Domingo. Se estudiará la dinámica económica, el sistema político y social, el comportamiento religioso, y la formación y desenvolvimiento de las asociaciones étnicas. Sólo de esta manera podremos comprender la configuración de la identidad indígena en toda su complejidad y su trascendencia para el desarrollo social del municipio.



#### NOTAS

- 1 Refajo: falda de algodón asociada a la cultura indígena.
- 2 Caites: sandalias de los campesinos de El Salvador.
- 3 Dirigente de la Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Nahuat (ADESCOIN).
- 4 Informante ladino de la cabecera del municipio de Santo Domingo de Guzmán.
- 5 Dirigente de la Asociación Nacional Indígena Nahuat (ANIN).
- 6 Dirigente de la Asociación Nacional Indígena Nahuat (ANIN).
- 7 El término nativo no quiere decir, en este caso, indígena o de origen prehispánico, sino de origen salvadoreño. En este sentido, se refiere a concepciones y prácticas culturales de tipo mestizo.

## CAPÍTULO III

# ECONOMÍA

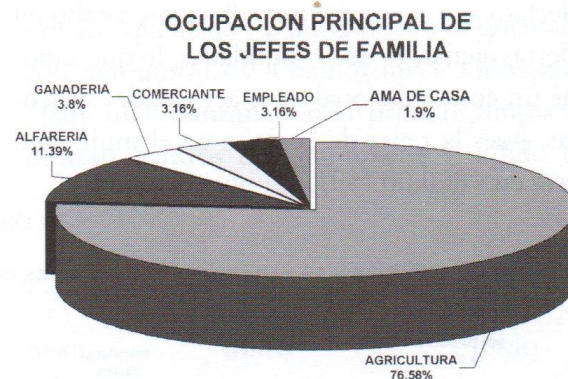
Como se estableció en el capítulo primero, Santo Domingo de Guzmán es un municipio fuertemente rural: la población urbana representa el 24.27% de la población total del municipio, mientras que la población rural representa el 75.73%. La población indígena constituye el 87.97% de la población del municipio, la cual habita principalmente en el área rural –toda la población rural de Santo Domingo puede considerarse indígena– pero también se encuentra población indígena en el área urbana.

### EL TRABAJO AGRÍCOLA

De acuerdo con los datos obtenidos en la encuesta sobre condiciones socioeconómicas, aplicada con el apoyo del equipo de investigación de la Universidad Tecnológica de El Salvador, la mayor parte de jefes de familia de Santo Domingo de Guzmán se dedica a la agricultura como actividad económica principal.

Como puede observarse en la gráfica siguiente, los agricultores representan el 76.58% de los jefes de familia, mientras que el resto de actividades económicas sólo alcanza

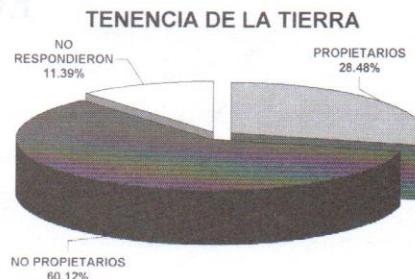
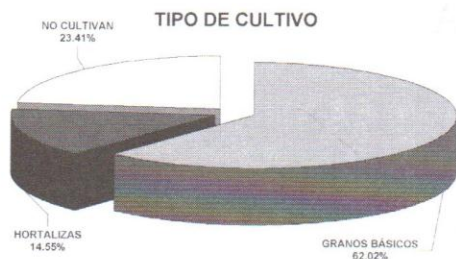
un 23.41%, destacando entre éstas la alfarería (11.39%) que es una actividad que realiza el sector femenino.



La mayoría de los agricultores declaró que en sus terrenos cultivan granos básicos: maíz, maicillo (o sorgo) y frijol, no obstante que el cultivo de hortalizas (tomate, chile, pepino) es también importante.

Estos productos son cultivados predominantemente en pequeñas parcelas. En efecto, de acuerdo con nuestros datos, el 97.47% de los agricultores cultivó el año agrícola 1999-2000 parcelas que van de 1/2 a 3 manzanas: el 74.79% en parcelas de 1/2 a 1 manzana, el 15.96% en parcelas de 1 1/2 a 2 manzanas y el 6.72% en terrenos de 2 1/2 a 3 manzanas. Sólo

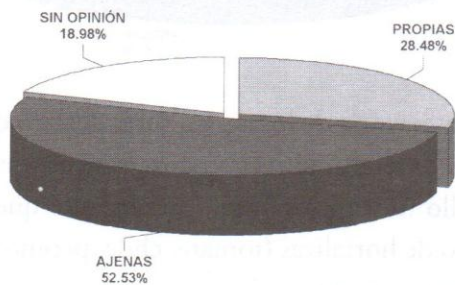




el 2.52% declaró que cultivó terrenos que sobrepasan las 3 manzanas.

Pero, en el año agrícola 1999-2000 sólo el 28.48% cultivó en tierras propias, el 52.53% declaró que sus cultivos se llevaron a cabo en tierras ajenas, es decir, alquiladas, lo que supone un costo adicional a sus actividades agrícolas, pues la renta de la tierra en el municipio está en ₡800.00 (\$91.42) por manzana.

**¿EN QUÉ TIERRAS SE COSECHÓ?**



Esto es coherente con el régimen de tenencia de la tierra en Santo Domingo, pues, de acuerdo con nuestros datos, sólo un 28.48% de los jefes de familia son propietarios de tierra. Esto explica el alto grado de agricultores que tienen que alquilar terrenos para cultivar sus productos.

Entre los propietarios predomina la pequeña propiedad: el 75% de las propiedades van de 1/2 a 1 manzana, el 10.71% son propiedades de 1 1/2 a 2 manzanas, el 7.14% de 2 1/2 a 3 manzanas, y el 7.14% restante corresponde a propiedades que sobrepasan las 3 manzanas.

Llama la atención que en el año agrícola 1999-2000, los terrenos de más de 3 manzanas que se dedicaron al cultivo de granos básicos u hortalizas representaron únicamente el 2.52% del total de terrenos cultivados, mientras que las propiedades de más de 3 manzanas representan el 7.14% de las propiedades del municipio. Esto indica que en general los domingueños conciben la agricultura como una actividad poco rentable, inclusive en el caso de la producción de hortalizas (“el veneno para las plagas es muy caro –decía un informante–, y como ya traen camionadas, hoy ya cuesta vender el tomate y el chile”), por lo que cuando cuentan con terrenos más amplios los dedican a otra actividad: la ganadería, la cual es considerada una actividad que da mejores beneficios.

En efecto, uno de los sectores más poderosos del municipio es el de los ganaderos,

que constituyen alrededor de 35 empresarios. Algunos de ellos cuentan con propiedades de 150 a 300 manzanas, las cuales destinan para desarrollar ganadería lechera, pero también alquilan pequeñas parcelas a los agricultores. Como indicábamos en el capítulo primero, este sector, junto con los comerciantes y los empleados, constituye los ladinos de la localidad.

#### LA AGRICULTURA DE SUBSISTENCIA

Pero, la mayoría de los agricultores indígenas, como se ha demostrado en este trabajo, concentran sus actividades agrícolas y económicas en general en la producción de bienes de subsistencia, principalmente en lo que se

denomina la milpa, que es un pluricultivo que tradicionalmente combina, en la misma parcela, el cultivo del maíz con el del frijol y diferentes tipos de calabaza como el pipián (calabaza pequeña) y el ayote (una calabaza más grande), e incluso, en ocasiones, pepino. En Santo Domingo, en la misma parcela también se cultiva el maicillo (o sorgo). A continuación, se presenta el ciclo de los principales productos de subsistencia que se cultivan en el municipio.

El ciclo agrícola de los productos de subsistencia inicia en el mes de marzo, con la limpia del terreno, lo que los lugareños denominan "quemada", pues la hierba es quemada con agroquímicos: Gramoxone y Getsaprim —para una manzana, en la primera limpia se utilizan 3 litros de Gramoxone y 1 kilo de

CUADRO III

*El ciclo agrícola de los productos de subsistencia en Santo Domingo de Guzmán*

ENERO	FEBRERO	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO
Recolección del maicillo (o sorgo)		1. <sup>a</sup> limpia (o quemada)		Siembra del maíz y frijol	1. <sup>a</sup> abonada
JULIO	AGOSTO	SEPTIEMBRE	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE
2. <sup>a</sup> abonada	Doblan la mata de maíz	Abonada del maicillo (o sorgo)	Recolección del maíz	Recolección de la segunda siembra del frijol	
Recolección del frijol	2. <sup>a</sup> limpia (o quemada)				
	Siembra del maicillo (o sorgo)				
	Segunda siembra del frijol				



Getsaprim—, que son productos tóxicos que contienen elementos no degradables, por lo que dañan al ecosistema y a la salud de las personas que ingieren estos productos. Sin embargo, los agricultores de la zona los utilizan porque les reduce el tiempo de trabajo. Utilizando los agroquímicos sólo tienen que limpiar el terreno dos veces por año (en marzo y en agosto —en la segunda limpia se utilizan 2 litros de Gramoxone y 1 kilo de Getsaprim—), aunque los agricultores sostienen que las hierbas con tallo más grueso tienen que cortarse con la cuma,<sup>1</sup> pues de lo contrario el terreno no queda totalmente limpio.

Esta práctica ha venido a sustituir la práctica tradicional, de origen prehispánico, de quemar los terrenos con fuego, la cual ha sido combatida por diversos organismos, nacionales y privados, por considerar que de esta manera se le quema diversos nutrientes a la tierra. Sin embargo, en este caso el cambio es peor que la práctica tradicional, pues los agroquímicos están afectando negativamente no sólo a la tierra sino también a la salud de las personas. Combatir esta práctica nociva (el uso de herbicidas) es vital para mejorar las condiciones del trabajo agrícola, pero no es fácil pues hay que reconocer la eficacia de los agroquímicos, que efectivamente reducen el tiempo de trabajo.

Al uso de herbicidas hay que agregarle la aplicación de insecticidas, que en el caso de la milpa los agricultores necesitan combatir al gusano medidor y a la oruga, que atacan al maíz, y a la tortuguilla, que ataca al frijol. Para combatir estas plagas, los campesinos utilizan Folidol, Lacnate y Tamarón. El uso de estos

insecticidas incrementa la cantidad de sustancias tóxicas en la tierra, pero, nuevamente, combatir su uso no es tarea fácil, pues estos productos han comprobado su eficacia y los productos orgánicos o soluciones naturistas no siempre logran eliminar las plagas.

En mayo se lleva a cabo la siembra del maíz y del frijol, aprovechando la llegada de las lluvias. En el caso del maíz, los agricultores utilizan semilla H-5 y H-53, pues esta última, comentaba un agricultor, “da un maíz más pesado y valiente y abunda más”. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que los pequeños agricultores compran la semilla cuando tienen suficiente dinero, y luego pueden dejar de comprarla por varios años, por lo que la eficacia de la semilla mejorada se pierde.

Junio y julio son los meses en los que se abona la tierra para la producción de maíz. La primera abonada se hace después de 15 días de haber sembrado el grano, para lo cual se utilizan 2 sacos de Fórmula. Después de 20 días de haber efectuado la primera abonada, se abona nuevamente la tierra, esta vez con 2 sacos de Sulfato. Una tercera abonada se realiza en el mes de septiembre para la cosecha de maicillo, para lo cual se utiliza un saco de Sulfato. La utilización de abono químico eleva considerablemente los costos de producción, pues para la temporada en la que se realizó esta investigación el saco de Sulfato estaba a ₡114 (\$13.02) y el de Fórmula a ₡184.60 (\$21.09), lo que supone una inversión global de ₡711.20 (\$81.28). Es posible que este costo se pueda reducir con la utilización de abono orgánico, pero, como en el caso de los herbicidas, el problema es la efectividad de los



productos orgánicos, pues no podemos negar que los abonos químicos logran elevar los niveles de productividad de la tierra, sobre todo tratándose de tierras que no tienen descanso.

El doblez de la mata es una práctica que puede observarse en todo el país. El sentido de esta práctica es proteger a la mazorca de las lluvias y propiciar que la savia se concentre en el fruto. Suele hacerse cuando hay luna llena, pues de esta manera se cree que la mazorca madura mejor. En octubre termina el ciclo del maíz, con la recolección del fruto ya maduro. El maicillo, sin embargo, que ha sido sembrado en agosto, se recolecta en enero.

Estas labores se llevan a cabo con los instrumentos tradicionales de trabajo: la cuma, el azadón, el machete y el chuzo, que poseen todos los pequeños agricultores. De esta manera, la inversión en instrumentos de trabajo es baja. Sólo las bombas de fumigación podrían considerarse un instrumento de trabajo no tradicional.

Algunos agricultores sostienen que los niveles de productividad en Santo Domingo son buenos, pues en condiciones ideales de clima y preparación de la tierra pueden obtenerse 64 quintales por manzana de maíz, aunque la media se estima (por parte de estos agricultores) en 44-50 quintales por manzana. Esto permite que los agricultores puedan destinar una cantidad considerable de maíz a la comercialización.

Sin embargo, de acuerdo con nuestros datos, en el año agrícola 1999-2000 los agricultores obtuvieron bajos niveles de rendimiento en sus parcelas, debido a que en este

año se experimentaron lluvias marcadamente irregulares acompañadas de fuertes tormentas tropicales. En el año 1999-2000 se registraron los siguientes niveles de rendimiento por manzana: el 10% de los agricultores obtuvo entre 5 y 10 quintales de maíz, el 43% entre 10 y 20 quintales, el 36% entre 30 y 40 quintales, y el 11% logró obtener más de 49 quintales de maíz por manzana, alcanzando en una de las propiedades 91 quintales por manzana.

De acuerdo con estos datos, en el año agrícola 1999-2000 los agricultores sólo obtuvieron, como media, 27.76 quintales por manzana. Esto está en correspondencia con el nivel medio de rendimiento del maíz tradicional a nivel nacional para el año 1998-1999, el cual, de acuerdo a la Dirección General de Economía Agropecuaria del Ministerio de Agricultura y Ganadería, fue de 27.57 quintales de maíz por manzana. Si tomamos este rendimiento medio (27.76 quintales por manzana), la comercialización del producto es mucho más limitada, pero siempre los agricultores tienen cierto margen de comercialización, sobre todo si tomamos en cuenta que al menos un 47% de los agricultores logró un rendimiento que sobrepasó los 29 quintales por manzana.

En el caso del maicillo, el rendimiento, en condiciones ideales, es similar al del maíz: 64 quintales por manzana. Pero en el año 1999-2000 se registraron rendimientos sumamente bajos: el 42.37% de los agricultores obtuvo entre 1 y 10 quintales, el 42.37% alcanzó entre 10 y 20 quintales, y sólo un 15.25% logró un rendimiento de 30 a 62 quintales. El rendimiento promedio, de acuerdo a estos datos, fue de 15.81 quintales por manzana.



Sin embargo, hay que tomar en cuenta que las inclemencias climatológicas afectaron más a este producto que al maíz, pues fue al final de la época lluviosa que se desataron los temporales que arruinaron las cosechas.

La producción de maicillo complementa la dieta de los pequeños agricultores, pues una parte de la cosecha se destina a la satisfacción de las necesidades alimentarias del grupo doméstico. El resto de la producción, como en el caso del maíz, se destina al comercio.

Si pensamos en los costos de los insumos para la producción de granos básicos, que para la temporada 1999-2000 pueden calcularse en ¢955.20 (\$109.16) por manzana, es claro que el pequeño agricultor que es propietario de su terreno en este año logró cubrir los costos de producción y obtener un pequeño beneficio por su labor agrícola. Pero incluso el 52.53% de los pequeños agricultores que tuvieron que alquilar tierra para el cultivo de los granos básicos lograron cubrir sus costos de producción más un pequeño beneficio adicional, que al menos les permite satisfacer las necesidades de consumo de granos básicos de sus grupos domésticos.

Esto es claro, si consideramos que el rendimiento promedio del maíz fue de 27.76 quintales por manzana y el del maicillo 15.81 quintales por manzana, y que el quintal de maíz se vendió a ¢60 (\$6.85) y el de maicillo a ¢50 (\$5.71), por lo que el pequeño agricultor promedio obtuvo ¢2,456.10 (\$280.69) por su cosecha de maíz y maicillo. Con esto logra cubrir los costos de producción más un pequeño beneficio adicional, que puede destinarse a garantizar el consumo familiar. Sin embargo, los agricultores que sobrepasaron el

rendimiento promedio consiguieron mejores beneficios, aunque éstos siguen siendo muy limitados. Un agricultor que sacó 50 quintales de maíz y 40 quintales de maicillo en una manzana, por ejemplo, obtuvo ¢5,000 (\$571.42) por su cosecha, lo que ya representa un mejor beneficio por su labor agrícola, aunque todavía es demasiado limitado en relación a otras actividades económicas.

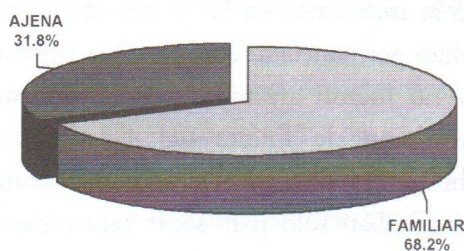
Esto, sin tomar en cuenta la inversión en fuerza de trabajo, que para el año 1999-2000 puede estimarse en ¢2,700.00 (\$308.57), dado que el valor de la fuerza de trabajo en Santo Domingo es de ¢30.00 (\$3.42) por 8 horas de trabajo, y las labores de la siembra, cultivo y cosecha del maíz y maicillo tradicional representan 90 jornadas. A este salario, sin embargo, hay que agregarle el costo de un tiempo de comida, el cual el contratista está obligado a proporcionar, que incluye arroz, frijol, huevo, cuajada<sup>2</sup> y tortilla, lo que incrementa ligeramente el costo de la fuerza de trabajo.

Pero entre los pequeños agricultores indígenas la fuerza de trabajo que se utiliza es la del grupo doméstico, salvo en determinadas labores, como el acarreo de los sacos de maíz y maicillo recolectados, para lo cual se paga ¢6.00 (\$0.68) por saco. En este sentido, la mayoría de los pequeños agricultores evade el pago de la fuerza de trabajo, lo que representa un ahorro monetario en los costos de producción, aunque aquéllos que poseen mayor capacidad económica sí contratan fuerza de trabajo.

Pero el beneficio de la milpa no sólo lo constituye la producción de maíz y maicillo, sino que en ella también se produce frijol,



## FUERZA DE TRABAJO



calabazas (pipián y ayote) y, en ocasiones, pepino. Estos productos se cultivan sólo para la subsistencia, complementando de esta manera la dieta de la familia campesina. Además, la mayoría de los pequeños agricultores, sobre todo los que viven en el área rural, poseen animales domésticos: aves y puercos (en el caso de los cerdos, sólo un 25% de los jefes de familia posee este animal), los cuales también complementan la dieta de la familia indígena.

Como se ha podido constatar, la producción de granos básicos, bajo la modalidad del pluricultivo llamado localmente milpa, no logra los niveles de rentabilidad que se alcanzan en otras actividades económicas, pero es sumamente efectiva para garantizar la subsistencia de las familias de los pequeños agricultores, pues proporciona los alimentos que constituyen la base de la dieta indígena. Además, defiende a los pequeños agricultores de las oscilaciones del mercado, que no tienen capacidad de controlar. “La gente cultiva la milpa porque es segura —decía un pequeño agricultor—, porque nos da el alimento que necesitamos y la venta es segura.”

Pero los pequeños agricultores no sólo cultivan milpa, sino que también cultivan

hortalizas (14.55%); y varios de ellos combinan la producción de milpa con la de tomate y chile. Como se indicó más arriba, el problema con el tomate y el chile es la cantidad de enfermedades y plagas que atraen. En el caso del tomate, las enfermedades más comunes son: el mal del talluelo, tizón temprano, tizón tardío, pirosis; las plagas: gusano cortado o cuerudo, gallina ciega, piojo de zope, gusano de alambre, y otras más. Todas estas enfermedades y plagas suponen una inversión en agroquímicos que, si no se logra recuperar, ahoga a los pequeños agricultores.

Y es que la comercialización del producto no es fácil, pues, de acuerdo con los campesinos indígenas, el mercado está dominado por los grandes comerciantes: “como ya traen camionadas, hoy ya cuesta vender el tomate y el chile”. Los pequeños agricultores sostienen que el obstáculo más importante en la producción de hortalizas es el de la comercialización, y sobre todo el hecho de que no hay precios estables (56.65%) y el transporte es demasiado caro (43.35%).

En el caso de los granos básicos, este problema no existe, pues los campesinos tienen asegurada la venta del producto, ya sea en la agencia del Banco de Fomento Agropecuario o a través de los intermediarios, que llevan sus camiones hasta el municipio. Aquí el problema es el precio del producto, que es demasiado bajo en relación a la cantidad de trabajo que se invierte. Aunque los indígenas de Santo Domingo tienen capacidad de almacenamiento, lo que les da cierta capacidad de negociación, el precio del producto se mantiene demasiado bajo.



Un caso especial es el de la cooperativa Hombres Indígenas de San Francisco de Asís, promovida por un sacerdote, el padre Francisco, con el objeto de conseguir créditos para el desarrollo de la agricultura. Esta cooperativa fue fundada en 1994 con 24 socios, todos pequeños agricultores. Originalmente, CARITAS, una organización católica de beneficencia, iba a proporcionar un crédito de ¢250,000 (\$28,571.42) para comprar tierras. En concreto, se pensaba comprar 20 manzanas de tierras regables, pero a última hora el propietario de las tierras no quiso vender. Esto desanimó a la gente y se retiraron 13 socios, quedando únicamente 11. Después, al sacerdote lo nombraron director de CARITAS y les facilitó un crédito por ¢20,000 (\$2,285.71), con lo que compraron 10 manzanas de terreno rústico. Pero, de acuerdo con el presidente de la cooperativa, estas tierras no son buenas para la agricultura, por lo que sólo las están utilizando para sacar leña, y en un pequeño sector están sembrando granos básicos. Ante esto, otros 5 socios dejaron la cooperativa, quedando sólo 6. Pero más tarde CARITAS les dio otro crédito de ¢30,000 (\$3 428.57), con lo que compraron dos manzanas de tierra regable. Ahora tienen una deuda de ¢50,000 (\$5,714.28) para pagar en 15 años, a ¢6,180 (\$706.28) por año, pero no la están pagando.

Esta es la situación de un proyecto fracasado de asociación cooperativa en Santo Domingo. Según un informante del municipio, sin embargo, las tierras de la cooperativa no son malas para la producción agrícola, pero los socios de la cooperativa no las han sabido trabajar.

Otro caso es el de las tierras de la Sabana, que son como 24 manzanas. Estas tierras, como lo indicamos en la historia de la localidad, han permanecido como propiedad comunal y no fueron afectadas por el proceso de privatización de finales del siglo XIX. Por mucho tiempo se mantuvieron como zacatales, y se utilizaban sólo para sacar zacate para los techos de las casas, pero ahora se utilizan para cultivar granos básicos. Se ha formado una directiva y ésta reparte alrededor de dos o tres tareas por agricultor. Los beneficiados sólo tienen que contribuir a mantener en buen estado la propiedad, reparando los cercos y cuidando los cultivos, para lo cual hacen rondas, y tienen que pagar ¢2.00 (\$0.22) por tarea.

De acuerdo con un directivo de la Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Nahuatl (ADESCOIN), esta es una herencia de los antepasados indígenas que ellos deben mantener:

¿Qué es lo más importante para usted de la historia de Santo Domingo de Guzmán?, pregunté

Ah, bueno —respondió—, yo siento que algunas de las cosas importantes es, de lo que fueron de la historia, es de que nuestros antepasados, pues, que lograron arrebatar esas tierras que ninguna, es raro, quizás ningún municipio tiene tierras directamente del pueblo, entonces, eso siento yo, que fue bien importante en la historia aquellos que nuestros antepasados tuvieron esa, se les ocurrió eso, de dejar algo para Santo Domingo, pues, que hasta ahora estamos, este, manteniendo eso, pues...



El caso de los canales de riego es también importante tomarlo en cuenta. En este municipio existen tres canales de riego, dos que mantiene la alcaldía municipal y uno que administra una asociación de desarrollo comunal: la Asociación de Desarrollo Comunal El Progreso (ADECPRO). En los dos primeros, que abarcan 189 manzanas en total, las tierras están destinadas principalmente al cultivo de pastos para ganadería, excepto por unas pocas propiedades que se dedican a la milpa. En el canal de riego que administra ADECPRO, con 120 a 130 manzanas regadas, el 50% de las tierras se dedica a pastos, un 20% al cultivo de flor de nardo, yuca y granos básicos, y un 30% a hortalizas. En estas tierras, los regantes logran mejores niveles de rentabilidad ya que pueden producir todo el año, aunque el valor de la tierra para los que no son socios propietarios (alrededor de 100 agricultores) es de ₡100.00 (\$11.42) por tarea (una manzana tiene 16 tareas, es decir, ₡1,600.00 –\$182.85– por manzana), esto es, el doble del valor de las tierras sin regadío, más el valor del riego: ₡10.80 (\$1.23) por tarea para hortalizas por temporada (6 meses) –₡173.00 (\$19.77) por manzana– y ₡8.40 (\$0.96) por tarea para pasto, flor de nardo, granos básicos y yuca –₡135.00 (\$15.42) por manzana–, pues las hortalizas necesitan dos o tres regadas por semana mientras que los demás productos sólo consumen una regada por semana.

Es interesante observar que en el canal de riego de ADECPRO, en el verano (época seca) algunos regantes combinan el cultivo de granos básicos con el de hortalizas en la misma parcela. En estas tierras, los pequeños agricul-

tores combinan los cultivos tomando como base los surcos: se cultiva un surco de maíz, dos de tomate o de cualquier hortaliza, otro de maíz, y así sucesivamente. Sería interesante tomar esta idea para generalizarla entre los demás pequeños agricultores indígenas de Santo Domingo, de manera que sin abandonar la tradición de cultivar maíz, se vayan generando parcelas con mayor diversificación de productos.

Por último, hay que considerar la producción de flor de jazmín en Santo Domingo, donde hay 6 agricultores involucrados con este tipo de cultivo, uno de los cuales está siendo apoyado por Ayuda en Acción. El cultivo del jazmín presenta buenos niveles de rentabilidad, pues de una manzana se pueden obtener 32 gruesas a la semana, esto es, 128 docenas de flor, las cuales se venden en el mercado de Sonsonate. Este tipo de cultivo puede representar una alternativa para los pequeños agricultores indígenas, pero por el momento los campesinos indígenas presentan resistencia a dejar de producir granos básicos.

Pero la agricultura es una tarea meramente masculina: el sector femenino se dedica al comercio de hortalizas y a la alfarería, una actividad que desarrollan las mujeres indígenas de la ciudad.

---

#### LA ALFARERÍA

---

La alfarería, como se pudo observar en la primera gráfica, es la segunda actividad económica más importante entre los jefes de familia. En ella sólo participa el sector



femenino, de tal manera que en los hogares donde la mujer es jefe de familia constituye la actividad económica principal, mientras que en el resto de hogares representa una actividad complementaria.

Se lleva a cabo únicamente en el área urbana, y principalmente en el barrio El Calvario, donde se concentra la población indígena urbana. Está centrada en la producción de comales y ollas, pero sin ningún diseño artístico, pues constituyen objetos de tipo puramente utilitario.

La técnica de elaboración que predomina es la tradicional: primero, las artesanas se apropian del material que necesitan para elaborar el producto, digamos comales. Los comales están elaborados con dos tipos de barro, barro negro y rojo, y arena. Se calcula que para 40 comales se necesita una bolsa de barro negro, una de barro rojo y una de arena. El barro negro lo traen de El Barrial, una propiedad de la comunidad donde abunda este material. Lo extraen de esta propiedad y lo llevan a sus casas, para lo cual pagan un pick-up (¢2.50 -\$0.28-). El barro rojo lo tienen que comprar (¢12.00 -\$1.37- por saco) porque sólo se encuentra en propiedades privadas. Después de haber obtenido el barro, lo asolean por dos días. Luego, tienen que colarlo para quitarle las piedrecitas, una actividad que les lleva tres horas de trabajo.

La arena la traen de Metalío o Mizata, las artesanas tienen que ir a traerla y sólo pagan por el transporte (¢6.00 -\$0.68-), pero el viaje y el acarreo les consume 10 horas, de 4:00 a.m. a 2:00 p.m. Luego, unen el barro y la arena y patean la mezcla para amasarla.

Al terminar esta actividad le dan forma a los comales, lo cual se hace con las manos y sin moldes. Después los raspan y los alisan, lo que tienen que realizar tres veces en tres días distintos. Al cuarto día, les pasan la piedra, para darles la última alisada.

Luego los ponen al sol, y ya bien secos los ponen al fuego. Tradicionalmente, los comales se cuecen al aire libre, para lo cual utilizan 40 rajas de leña maciza para cuarenta comales (una raja cuesta ¢1.25 -\$0.14-), pero actualmente se están introduciendo hornos artesanales, lo cual reduce considerablemente el gasto de leña.

El primer horno se construyó en 1992 con apoyo de la Comunidad Económica Europea. La artesana beneficiada cuenta que a los 2 años y medio se le vino abajo, pero ella lo volvió a construir con la ayuda de su esposo. Desde entonces esta artesana cuece sus piezas en horno. Actualmente, hay como 13 hornos en todo el municipio y al menos 3 han sido construidos con apoyo de Ayuda en Acción.

Los comales se venden a ¢7.00 (\$0.80), pero se pueden vender a ¢6.00 (\$0.68) e incluso a ¢5.00 (\$0.57), lo que parece ser un precio demasiado bajo para la cantidad de trabajo que llevan. Las artesanas venden sus piezas a los intermediarios, quienes las venden en Sonsonate, Santa Ana o San Salvador. En Sonsonate, comenta una artesana, venden los comales a ¢10 (\$1.14). "Ellos son los que se quedan con la ganancia", puntualiza esta artesana.

Las ollas se venden a ¢10 (\$1.14) pero llevan más trabajo que los comales. Últimamente, Ayuda en Acción ha promovido unas



capacitaciones para introducir nuevos productos, como jarrones, maceteras, tazones y floreros. Efectivamente, las artesanas están elaborando estos nuevos productos, pero tienen un problema de mercado, debido a que la demanda local no es suficiente y se concentra sólo en los comales y las ollas con fines puramente utilitarios. Si se resuelve este problema de comercialización, es posible que la alfarería pueda desarrollarse hasta convertirse en una fuente de ingresos que mejore las condiciones de vida de los indígenas que viven en la ciudad de Santo Domingo de Guzmán.

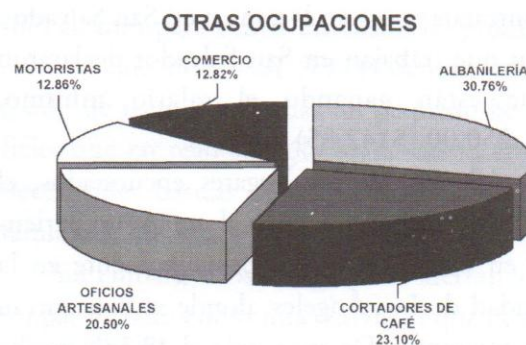
---

#### OTRAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS

---

Uno de los problemas del desarrollo económico de este municipio es su poca actividad comercial. De acuerdo con nuestros datos, sólo un 3.16% de los jefes de familia se dedica al comercio como actividad económica principal (ver la primera gráfica). Además, cuando se preguntó sobre otros tipos de actividad económica en el hogar, sólo en el 12.82% el comercio operó como una actividad económica que complementa sus ingresos. Esto confirma lo que ya se había señalado anteriormente: que la economía de Santo Domingo está fuertemente orientada hacia la subsistencia.

Por lo demás, esta gráfica muestra que algunos oficios –como albañil y motorista– se encuentran entre las actividades complementarias más comunes; sin embargo, quienes están capacitados para ejecutarlas no encuentran la posibilidad de dedicarse a ellas a



tiempo completo, pues no existe la oferta de trabajo.

De hecho, nuestros informantes comentaron que hace cinco años se llevó a cabo un proyecto de capacitación en albañilería, en el que participaron alrededor de cincuenta personas; sin embargo estas personas no pueden trabajar en esta área pues “no hay trabajo”, señalaron. Es importante que los promotores del desarrollo social tomen en cuenta la estructura del trabajo del municipio antes de impulsar proyectos de capacitación, pues de lo contrario se crean falsas expectativas entre los lugareños y se despilfarran recursos.

Otro tipo de actividad complementaria son los oficios artesanales, donde entra la alfarería y otros oficios, como la carpintería. Por último, de los jefes de familia, un 23.10% va a las cortas de café, una actividad que anteriormente ocupaba a gran parte de los agricultores del municipio, pero que ahora sólo emplea a un pequeño sector.

El peso del trabajo asalariado en Santo Domingo es bajo. De acuerdo con nuestros datos, sólo un 12.66% de los hogares cuenta con al menos un miembro de la familia trabajando asalariadamente. Estas personas se



contratan ya sea en la zona o en San Salvador. Los que trabajan en San Salvador declararon que están ganando el salario mínimo, \$1,250.00 (\$142.85) por mes.

Además, de los hogares encuestados, el 37.98% aceptó que tiene al menos un pariente en Estados Unidos, principalmente en la ciudad de Los Ángeles, donde se concentran los migrantes. De éstos, sólo el 28.33% recibe ayuda económica, la mayoría (64.70%) entre \$50 y \$100 al mes, pero al menos un 29.42% recibe entre \$250 y \$300 mensuales. Es importante recordar el carácter inestable de las remesas familiares si partimos del punto de vista del grupo doméstico que las recibe, pues muchos salvadoreños en Estados Unidos mantienen una condición de subempleo, por lo que las ayudas económicas pueden llegar por seis meses e interrumpirse por tres o seis meses, y así sucesivamente, por lo cual no debe sobrestimarse el papel de las remesas en la economía familiar.

---

#### LA ECONOMÍA DE LOS LADINOS

---

Pero, si bien la actividad económica de la población indígena está orientada hacia la subsistencia, exceptuando a los socios fundadores de ADECPRO y a los productores de flor de jazmín, es la población ladina la que mantiene una actitud más empresarial al interior del municipio. Como ya se ha indicado, esta población concentra sus actividades económicas en la ganadería y en el comercio, y algunos de ellos son empleados de instituciones públicas y privadas.

Alrededor de 35 empresarios constituyen la ganadería local, los cuales poseen no sólo las propiedades más extensas del municipio (algunos cuentan con propiedades de 150 a 300 manzanas) sino también las mejores tierras. Como se señaló cuando se habló de los canales de riego, los ganaderos tienen la mayor parte de las propiedades regadas del municipio, en las cuales mantienen su ganado. Como media, los ganaderos poseen 15 cabezas, pero hay quienes tienen 40 e incluso 200 cabezas, y otros que sólo poseen tres, seis, e incluso una cabeza. Se trata de ganado lechero, de tipo Criollo, Brahman y Brown-Suizo.

Sin embargo, aunque a nivel local los ganaderos representan el sector más poderoso de Santo Domingo, a nivel nacional éstos pueden ser considerados pequeños ganaderos, pues la media se mantiene en 15 cabezas, por lo que es apropiado apoyarles en sus empresas económicas, siempre y cuando no se descuide al sector mayoritario, los productores de granos básicos.

Además de la ganadería, el sector ladino domina la actividad comercial del municipio: son los propietarios de los establecimientos comerciales, como tiendas, lugares de comida, agroservicios, que se encuentran en la cabecera municipal. Un pequeño empresario que tiene su establecimiento en una de las calles principales de Santo Domingo, por ejemplo, maneja dos establecimientos en los que vende agroquímicos (fertilizantes, herbicidas, insecticidas), granos básicos (pues él los produce, pero también los compra para revenderlos a precios más altos), y diversos productos, como cemento, sal, alambre de

púas, e incluso refrescos y boquitas industrializadas. Pero él siempre siembra maíz, maicillo y frijol, "porque los negocios no andan bien y no se puede vivir de una sola cosa", insiste.

---

### CONCLUSIÓN

---

En lo que se refiere a la población indígena, centro de interés de este estudio, ésta mantiene una economía de subsistencia, basada en la producción de granos básicos. Esta actividad económica se desarrolla con base en una concepción tradicional, de origen prehispánico, el cultivo de la milpa, un pluricultivo que combina, en el mismo terreno, el cultivo del maíz con el del frijol, el pipián (calabaza pequeña) y el ayote (calabaza grande), y, en ocasiones, el pepino. En Santo Domingo, los indígenas han incorporado a este pluricultivo tradicional el maicillo (o sorgo), el cual no es originario de Mesoamérica, pero ha sido integrado no sólo a su concepción tradicional de trabajo agrícola sino también a su dieta diaria, llegando a constituirse en uno de los granos más importantes, junto al maíz y al frijol, de su subsistencia.

La milpa, como lo hemos podido constatar, presenta un bajo nivel de rentabilidad, si se le analiza desde la perspectiva de una economía clásica, pues no genera el nivel de ganancia que se puede obtener en otras actividades económicas. Esto impide que exista un proceso de generación de capital, basado en una lógica de acumulación-reinversión, pues lo que se obtiene al final de la labor agrícola

sólo alcanza para cubrir los costos de producción, lo que Eric Wolf (1971) denomina "el fondo de reemplazo", más un pequeño beneficio, que en realidad sólo logra satisfacer las necesidades básicas de la subsistencia de las familias indígenas.

Sin embargo, los indígenas se aferran a la milpa, no sólo como una actividad que el sistema les obliga a mantener, por la poca capacidad que éste tiene de absorber la fuerza de trabajo del país, como la sociología tradicional lo ha interpretado (ver: Montes: 1986), sino también, y sobre todo, como un acto de resistencia frente a la tendencia del sistema capitalista dominante a integrar a todos los individuos a la lógica del mercado y la economía empresarial. Con la producción de la milpa, los indígenas mantienen cierta independencia del mercado, aunque esta independencia no es ni pretende ser absoluta. No se trata de un acto de aislamiento, pero sí de un interés por mantener cierta autonomía que les permita defenderse de los vaivenes de los precios y el costo de la vida.

La milpa, es cierto, es poco rentable, pero proporciona la base de la subsistencia de las familias indígenas. Esta actividad, sin embargo, no se desarrolla de manera aislada, sino que está integrada a otras actividades que complementan la economía de la población indígena, como la alfarería, en el caso de los indígenas de la ciudad, la crianza de animales domésticos, la producción de hortalizas, y cierto grado de trabajo asalariado y remesas familiares, que les dan liquidez y capacidad de movimiento en la economía nacional. Esta pluralidad de actividades constituye la base de la economía de la



población indígena, la cual se desarrolla al interior de sus grupos domésticos.

En síntesis, la economía de subsistencia no debe interpretarse como un tipo de economía al cual los indígenas se ven obligados a recurrir por haber sido excluidos de los beneficios de la economía nacional, sino que más bien representa una opción cultural que les proporciona cierta autonomía de la sociedad dominante, tanto en el sentido económico (autonomía de la lógica del mercado y la economía empresarial) como en el sentido socio-cultural, la posibilidad de desarrollar un estilo alternativo de vida social, en el cual la inversión en el capital social (inversión en relacio-

nes sociales de solidaridad) es más importante que el incremento del capital material. En los próximos capítulos presentaremos este estilo alternativo de vida social.

Por el momento, sólo debemos resaltar que el impulso de proyectos de desarrollo socioeconómico entre la población indígena debe tomar en cuenta esta característica: el que la economía de subsistencia constituye una opción cultural que permite la reproducción de un tipo de vida social alternativo. Esto no quiere decir que no se pueda o no se deba impulsar proyectos de desarrollo socioeconómico, sino que estos proyectos deben tomar en cuenta y respetar esta opción cultural.

# EL CUERO DOMÉSTICO

## NOTAS

- 1 Cuma: cuchillo corvo para rozar y cortar (*Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid: Espasa-Calpe, vigésima primera edición, 1997).
- 2 Cuajada: un tipo de queso fresco.



## CAPÍTULO IV

# EL GRUPO DOMÉSTICO

Diversas investigaciones antropológicas sobre comunidades indígenas y campesinas de Mesoamérica (Villa Rojas, 1987; Arizpe, 1973; Taggart, 1991; Lara, 2003) han resaltado la trascendencia de los grupos domésticos como célula de la organización social de estas comunidades. Este es un fenómeno que tiene una larga tradición en la organización de las comunidades rurales de Mesoamérica y, en particular, de El Salvador. De hecho, Payson Sheets (1992) en su investigación sobre la vida social cotidiana de la comunidad Joya de Cerén del 600 d.C., subraya esta característica como uno de los elementos esenciales de la organización de esta comunidad campesina del período clásico.

En términos generales, el grupo doméstico puede definirse como todos los que habitan una misma vivienda o todos los que viven bajo un mismo techo, esto es, se trata de un grupo de tipo territorial que se define por el hecho que todos sus miembros comparten una residencia común. Este grupo de tipo territorial incorpora diversos tipos de familia, en virtud de los cuales se establecen las relaciones sociales que le caracterizan.

En general, se puede sostener que, tanto en la época prehispánica como en la actualidad, los grupos domésticos constituyen unidades multifuncionales en relación a la sociedad local a la que pertenecen, esto es, cumplen diversas funciones sociales, lo que les da una gran capacidad de adaptación a diferentes tipos de sociedad. Las funciones sociales más importantes pueden establecerse de la siguiente manera: constituyen los espacios donde se lleva a cabo la reproducción del grupo; constituyen las unidades de consumo y, en el caso de la agricultura de subsistencia, como lo hemos podido constatar en el capítulo anterior, también las unidades de producción; son las unidades a través de las cuales se transmiten los bienes materiales de generación en generación; representan las unidades que establecen las redes de relaciones sociales de solidaridad y ayuda mutua; y representan las unidades en las que se transmiten los valores y normas que orientan la vida social cotidiana. Todas estas funciones consolidan a los grupos domésticos como las unidades más importantes de la estructura social de las poblaciones indígenas y campesinas.

---

LA ORGANIZACIÓN DEL  
GRUPO DOMÉSTICO

---

Nuestros datos indican que el 81.01% de los grupos domésticos tiene como jefe de familia a un hombre, mientras que sólo el 18.99% tiene a una mujer como jefe de familia. Esto demuestra que la autoridad masculina en los hogares de Santo Domingo es de trascendencia, sobre todo si tomamos en cuenta que es el hombre el que normalmente asume la función económica, es decir, la responsabilidad de garantizar el sustento de la familia.

En Santo Domingo habitan, como media, 6 personas por vivienda, pero el 32.91% de los grupos domésticos sobrepasa esta media. Esta característica es importante porque la economía campesina descansa en la utilización de la fuerza de trabajo familiar. Además, mientras más grande sea el grupo doméstico mayor, será la capacidad que tendrá éste de combinar diferentes fuentes de ingreso para garantizar la subsistencia de sus miembros.

Al interior de las viviendas se puede observar diferentes tipos de familia. Los tipos más importantes de familia son los siguientes:

–*Familia nuclear*: padre, madre, hijas(os).

–*Familia nuclear incompleta*: cuando hace falta uno de los tres miembros de la familia nuclear, ya sea el padre, la madre o los hijos o hijas.

–*Familia ampliada*: cuando la familia es más amplia que la familia nuclear. En este caso se reconocen tres tipos de familia ampliada: a) asociación de dos familias nucleares; b) asociación de una familia nuclear y una familia nuclear incompleta, y c) asociación de fragmentos de familias nucleares.

Con base en esta clasificación, se estimó la frecuencia de cada uno de los tipos de familia en los grupos domésticos de Santo Domingo de Guzmán, tomando como muestra el 10% de las viviendas del municipio.

Este cuadro muestra la variedad de tipos de familia que configuran los grupos domésticos de Santo Domingo. Sin embargo, sería un error interpretar estos tipos de familia como entidades fijas que corresponden a tipos específicos de grupos domésticos, pues los estudios sobre grupos domésticos en el área

CUADRO IV

*Tipos de familia en Santo Domingo de Guzmán*

Familia nuclear	43.05%
Familia nuclear incompleta	16.56%
Dos familias nucleares	1.98%
Una familia nuclear + una familia nuclear incompleta	23.84%
Fragmentos de familias nucleares	14.57%



mesoamericana demuestran que en un mismo grupo doméstico normalmente se presentan diferentes tipos de familia, los cuales corresponden a diferentes momentos en el desenvolvimiento del grupo. Esto es lo que Lourdes Arizpe (1973) denomina el ciclo de desarrollo del grupo doméstico.

Este ciclo de desarrollo se inicia en el momento que un hombre y una mujer deciden irse a vivir juntos, ya sea que lo hagan a través del acto formal del matrimonio o que sencillamente decidan vivir juntos sin realizar el ritual del matrimonio. Es un error que algunos estudios sobre estructura de la familia tomen como base las actas de matrimonio para determinar el grado de estabilidad en las relaciones entre compañeros de vida en una comunidad o en la nación entera, pues en Mesoamérica muchos hombres establecen relaciones totalmente estables con sus mujeres sin formalizar la relación conyugal, debido a que el ritual del matrimonio, sobre todo el ritual religioso, supone la celebración de una fiesta en la que se debe invitar a gran parte de los miembros de la comunidad (parientes y amigos) y, por tanto, se necesita recolectar el dinero necesario para celebrar esta fiesta. Es por ello que el acto del matrimonio puede celebrarse muchos años después de que los cónyuges hayan mantenido una relación estable.

Pero desde el punto de vista de los estudios sobre estructuración de la familia, lo fundamental es el hecho que un hombre y una mujer funden una relación estable bajo un mismo techo. Entonces comienza el ciclo de desarrollo del grupo doméstico.

En Mesoamérica predomina la orientación patrilocal, esto es, cuando un joven decide acompañarse o establecer matrimonio con una muchacha normalmente se van a vivir a la casa del padre o construyen su propia vivienda pero en el terreno paterno, sobre todo en la casa o en el terreno del padre del hombre (viripatrilocalidad), pero también se pueden establecer en la casa o en el terreno del padre de la muchacha (uxoripatrilocalidad). En este sentido, si bien el patrón de residencia es predominantemente viripatrilocal (la mayoría de las parejas establecen su primer residencia en la casa o en el terreno del padre del hombre), se mantiene un nivel de ambigüedad.

En efecto, aunque hay preferencia por el hogar del padre del hombre, la decisión también depende de la situación en la que se encuentren los padres de la muchacha: si éstos están solos o sólo vive uno de ellos, la joven pareja puede elegir establecer su residencia con la familia de la muchacha. Además, la situación económica también puede condicionar la decisión: un informante me comentó que cuando determinaron con su mujer irse a vivir juntos, los padres de ella ya eran de edad avanzada y sólo vivían con su mujer (del informante), por lo que no tenían quien les viera las propiedades (1/2 manzana), pues el señor ya estaba cansado de trabajar. Entonces, decidieron vivir en la casa de los padres de su esposa, y luego construyeron su casa pero en un terreno que su suegro les dio.

En el momento que la joven pareja decide irse a vivir a la casa del padre del hombre o de la mujer, se establece una familia ampliada del tipo una familia nuclear + una familia nuclear



incompleta, la cual puede durar hasta que la nueva pareja tenga la capacidad económica suficiente para poner su propia casa. Normalmente, las nuevas parejas se independizan de la casa paterna al tener su primer hijo, pero hay parejas que permanecen en la casa del padre por un período más prolongado.

Una vez que los nuevos cónyuges se independizan de la casa paterna, entonces se establece un largo período de familia nuclear. Por lo regular, la joven familia establece su residencia en la misma comunidad donde se estableció originalmente, es decir, se mantiene el patrón de residencia viripatrilocal, aunque aquellas parejas que se fueron a vivir con la familia de la muchacha se quedan viviendo en esa misma comunidad.

Este período de familia nuclear es interrumpido cuando el hijo o la hija mayor se casa o se acompaña, entonces nuevamente se establece la familia ampliada del tipo una familia nuclear + una familia nuclear incompleta, sobre todo si el hijo mayor es varón. Este tipo de familia también se puede establecer si una de las hijas fracasa en su matrimonio o tiene hijos sin mantener una relación estable. En estos casos, las muchachas suelen regresar a la casa paterna o mantenerse en ella, según sea el caso, con su hijo o sus hijos.

La familia ampliada del tipo una familia nuclear + una familia nuclear incompleta también puede establecerse por el hecho que cuando los padres ya han llegado a una edad avanzada o uno de ellos ha fallecido: uno de los hijos suele hacerse cargo de ellos, incorporándolos a su grupo doméstico.

Se comprende, por esta breve descripción, que los grupos domésticos de Santo Domingo de Guzmán pasan por diferentes tipos de familia: de una familia ampliada inicial, en donde la mujer se encuentra subordinada a los padres de su marido o a sus propios padres, a una familia nuclear, para terminar en otra familia ampliada, similar a la anterior, pero en donde ella ya no ocupa una posición de subordinación.

El alto porcentaje de la familia ampliada del tipo una familia nuclear + una familia nuclear incompleta (23.84%) y el bajo porcentaje de la familia nuclear (43.05%), en el momento en el que se recogió la muestra, confirma la trascendencia del ciclo de desarrollo del grupo doméstico, el cual representa la tradición campesina mesoamericana. En otra comunidad rural, el cantón Joya de Cerén (en el municipio de San Juan Opico, en la zona central de El Salvador), en la cual la inserción al sistema capitalista dominante es mayor, el porcentaje de familias nucleares es significativamente superior, 68.52%, y el porcentaje de las familias ampliadas del tipo una familia nuclear + una familia nuclear incompleta es más bajo, 12.26% (ver: Lara: 2003). Esto es lógico si tomamos en cuenta que la economía campesina en Santo Domingo de Guzmán es bastante más fuerte que en Joya de Cerén.

Pero el hecho de haber registrado un 43.05% de familias nucleares también indica que en Santo Domingo existe cierta tendencia hacia el neolocalismo, esto es, que algunas parejas recién acompañadas prefieren establecer su casa fuera del dominio paterno, marcando desde el inicio independencia de los



padres del hombre y de la mujer. Esto ha sido confirmado por varios informantes, que señalan que “ahora muchos jóvenes prefieren vivir aparte”. Esta tendencia hacia el neolocalismo es una característica del sistema capitalista contemporáneo, que en Santo Domingo se presenta con un nivel bajo de intensidad, debido a la fuerza de la economía campesina, que, sobre la base de la cultura mesoamericana, tiende al patrilocalismo.

La generalización de la tendencia neolocal rompería con el ciclo de desarrollo del grupo doméstico, pues si desde un inicio todas las parejas jóvenes deciden irse a vivir aparte de sus padres, la familia ampliada ya no se podría constituir al interior de los grupos domésticos. Sin embargo, las limitaciones económicas, el hecho que a través de las familias ampliadas los hogares indígenas pueden protegerse mejor del incremento al costo de la vida y de la escasez de trabajo (muchos domingueños se mantienen en una condición de subempleo), así como el valor de la sociabilidad o el poco valor de la privacidad en la cultura de Santo Domingo (se rechaza la idea de vivir solo o sin compañía), favorecen la permanencia del ciclo de desarrollo del grupo doméstico.

Estos condicionamientos se vuelven evidentes por el hecho que la familia ampliada se revela como un tipo de familia que se constituye para proteger a las familias nucleares incompletas, es decir, a grupos familiares que sólo pueden garantizar su subsistencia con grandes dificultades y cuyo universo de sociabilidad cotidiana ha sido reducido. En efecto, de acuerdo con nuestros datos, sólo un 1.98% de los grupos domésticos de Santo Domingo

está constituido por la asociación de dos familias nucleares completas, lo cual corresponde al 4.91% de los grupos domésticos que mantienen familias ampliadas, mientras que las asociaciones de una familia nuclear con una familia nuclear incompleta y fragmentos de familias nucleares representan el 38.41% de los grupos domésticos del municipio, lo que constituye el 95.08% de los grupos domésticos compuestos por familias ampliadas.

---

#### EL SISTEMA DE PARENTESCO

---

La trascendencia de los grupos domésticos en la estructura social de la población indígena de Santo Domingo deriva del hecho que las sociedades campesinas mesoamericanas, tanto en la época prehispánica como en la actualidad, constituyen sociedades cognáticas, es decir, se reconoce la descendencia tanto por línea paterna como por línea materna, a diferencia de muchas de las sociedades africanas que tienden a constituir grupos de descendencia unilineal (por línea paterna o materna). En el caso mesoamericano, si bien existe preponderancia por parte de la línea de descendencia paterna, los individuos son libres de integrarse al grupo de solidaridad del padre o de la madre o a los dos.

Este reconocimiento de ambas líneas de descendencia crea un nivel de ambigüedad, pues los miembros del grupo de solidaridad no están claramente delimitados. Un pariente colateral, un primo o un tío, por ejemplo, puede o no sentirse obligado a ayudar a su pariente en un momento determinado. Las fronteras del grupo de parentesco son difusas, debido a que

no existen límites en la extensión colateral. Y es que, a diferencia de los grupos de descendencia unilineal, donde todos los parientes son los mismos para todos los miembros del grupo (de un linaje patrilineal, por ejemplo), en el sistema mesoamericano, de tipo cognático, los parientes sólo son los mismos para los hermanos, pues la red de parentesco parte de ego, y no de un ancestro o antecesor común, como en el caso de los sistemas de descendencia unilineal. En estas condiciones, un grupo de solidaridad más amplio se construye sobre bases ambiguas.

El funcionamiento de un sistema de solidaridad supone al menos reducir este nivel de ambigüedad, lo que en el sistema mesoamericano se logra dándole relevancia a un grupo más concreto, que tiene fronteras más definidas: el grupo doméstico. Es decir, se resuelve a través de la residencia lo que no se logra resolver en el plano de las relaciones de parentesco propiamente dichas.

---

#### LA ESTRUCTURACIÓN DEL GRUPO DOMÉSTICO

---

El sentido de autoridad del grupo doméstico en Santo Domingo, como en toda el área mesoamericana, se establece por la combinación de dos principios: la autoridad masculina, representada en el padre, y la autoridad de los grupos de edad, según la cual el mayor tiene autoridad sobre el menor.

La autoridad masculina entre la población indígena es enérgica y más firme que entre la población ladina. La mujer se encuentra marginada de las decisiones fundamentales del

grupo, y sólo participa en la medida en que su marido se lo permite, no obstante que en muchas ocasiones el marido le consulta a su mujer. "El marido es el que manda —decía una informante indígena—; él decide, pero muchas veces me pregunta, eso sí." Este sentido de autoridad masculina es más fuerte entre los indígenas rurales que entre los urbanos, quienes le dan mayor participación a sus mujeres en la toma de decisiones, aunque siempre en menor grado que los ladinos.

El principio de autoridad de los grupos de edad otorga autoridad a las personas de edad avanzada sobre las personas de menor edad: a los ancianos sobre los adultos y a éstos sobre los jóvenes. Esto refuerza la autoridad de los padres sobre sus hijos y de los abuelos sobre sus nietos. Este principio también es más fuerte entre la población indígena que entre la población ladina y entre los indígenas rurales que entre los urbanos.

La transmisión de los valores y normas sociales se verifica en virtud de este principio. Los padres son los principales responsables de la educación de sus hijos, aunque los abuelos también participan de esta educación, sobre todo si habitan en la misma vivienda. El padre es el responsable de enseñarle a sus hijos varones las labores del campo y, en general, a comportarse en la sociedad; mientras que la madre asume la responsabilidad con sus hijas. Los abuelos, en realidad, son los consejeros de la familia: ellos orientan las decisiones de sus hijos y sus nietos. En el caso de los grupos domésticos que están compuestos por la familia ampliada (40.39%), el resto de los adultos participa en la educación de los



menores, aunque la responsabilidad directa recae sobre los padres y en segundo lugar sobre los abuelos.

Sin embargo, últimamente este principio de la autoridad de los grupos de edad se ve cuestionado por los efectos de la globalización. Algunos jóvenes varones ya no quieren trabajar en la agricultura, pues lo consideran un trabajo desvalorizante y poco rentable. Además, muchos jóvenes, hombres y mujeres, ya no aceptan las enseñanzas de sus padres y sus abuelos. Esto ha desarrollado un conflicto entre jóvenes y adultos que está transformando la sociedad domingueña.

En realidad, el conflicto generacional es mucho más importante en Santo Domingo (y me atrevería a decir, en todo el país) que el conflicto de género, pues las mujeres, sean adultas o jóvenes, aceptan la autoridad masculina, pero los jóvenes cuestionan la autoridad y las enseñanzas de los adultos. El caso más extremo es la formación de maras o pandillas juveniles, que expresan su descontento de manera violenta. En Santo Domingo todavía no se han formado pandillas juveniles, únicamente observamos la pandilla de unos desmovilizados de la Fuerza Armada que llegaron al municipio después de los Acuerdos de Paz, quienes están causando disturbios en la cabecera del municipio; pero éste es un problema de otro orden.

---

#### LA FUNCIÓN ECONÓMICA

---

Un aspecto esencial de los grupos domésticos de Santo Domingo de Guzmán es su carac-

terística de constituir asimismo unidades de consumo y –en el caso de la agricultura de subsistencia– unidades de producción.

En tanto que unidades de consumo, se ha señalado que el sector masculino es el principal responsable de garantizar la subsistencia del grupo doméstico. Las mujeres constituyen fuerza de trabajo complementaria, que si bien es fundamental para garantizar la satisfacción de las necesidades materiales del grupo, no recae en ellas la responsabilidad principal de cumplir con esta función. De hecho, si bien las mujeres indígenas de la ciudad desarrollan la actividad de la alfarería, las de los cantones se dedican principalmente a las actividades domésticas: mantener limpia la vivienda, preparar la comida, cuidar a los niños pequeños y enseñarles a las niñas las actividades del hogar, y cuidar a los animales domésticos. En todo caso, las mujeres del sector rural se comprometen con la actividad comercial, pero ésta, como lo hemos verificado en el capítulo anterior, es escasa, sólo un 12.82% de los grupos domésticos del municipio la realiza.

Pero aunque la actividad económica en Santo Domingo es poco diversificada, al interior de los grupos domésticos de la población indígena se verifica una división del trabajo: los hombres, jefes de familia, se dedican a la agricultura, complementando esta actividad con las cortas de café, en el caso del 23.10% de los hogares del municipio que se integra a esta actividad. Las mujeres, en el área urbana, se comprometen con la alfarería, y, en el área rural, con el comercio, asumiendo además la crianza de animales domésticos. Otros miembros de la familia pueden complementar con

el trabajo asalariado (12.66% de los grupos domésticos del municipio) y las remesas que llegan de Estados Unidos (10.75% de los grupos domésticos del municipio). En realidad, como señaló un informante, "no se puede vivir de una sola cosa".

A través del grupo doméstico también se verifica la transmisión de bienes materiales de generación en generación. Teóricamente, los bienes se reparten en Santo Domingo equitativamente entre todos los hijos y las hijas, pero en la práctica, como el principal bien son las tierras y la agricultura es una actividad masculina, éstas se reparten principalmente entre los hijos varones, sobre todo entre los que se quedan viviendo en el municipio. Además, como los cónyuges de las hijas reciben tierras por parte de sus grupos domésticos, se considera que ellas no necesitan recibir más tierras. Ello se refuerza con un patrón de residencia predominantemente viripatrilocal, por lo que la mujer, en la mayoría de los casos, se va a vivir a la casa del padre del hombre o cerca de ésta, no obstante que en algunos casos es el hombre el que se va a la casa del padre de la mujer o cerca de ésta. En este último caso, la mujer es tomada en cuenta en el reparto de las propiedades.

---

#### EL DESARROLLO DE LA SOLIDARIDAD

---

A pesar de que más arriba se ha señalado la existencia de un conflicto entre jóvenes y adultos, puede afirmarse que los grupos domésticos en Santo Domingo se organizan sobre la base de relaciones de tipo vertical: entre padres e hijos y entre abuelos y nietos.

Estas relaciones mantienen la unidad del grupo, pero cuando estas relaciones desaparecen, esto es, cuando faltan los abuelos y los padres, el grupo se disgrega. Aunque algunos de los hermanos y sus grupos domésticos continúan manteniendo relaciones de solidaridad y ayuda mutua entre ellos, estas relaciones, de carácter horizontal, son menos sólidas, pueden romperse en un momento determinado, a diferencia de las relaciones verticales (entre padres e hijos y abuelos y nietos), que permanecen a pesar de los conflictos. Además, los hermanos crean sus propios grupos domésticos que constituyen su universo primario de solidaridad y ayuda mutua.

Entre los padres y los hijos y los abuelos y los nietos, se desarrolla un tipo de solidaridad en el cual los bienes y los servicios pueden fluir en una única dirección, de padres a hijos o de abuelos a nietos, por ejemplo, lo que algunos antropólogos (Maus, 1971; Giménez, 1978) han caracterizado como la lógica del don. En este tipo de solidaridad, el donante puede proporcionar bienes y servicios por tiempo indefinido, sin esperar una retribución equivalente. Es más, muchas veces el donante no espera una retribución de tipo material, sino más bien el apoyo moral, la convivencia y la lealtad del beneficiado. Si la retribución material se da, como cuando uno de los padres depende económicamente de uno de sus hijos o cuando un hijo que vive en Estados Unidos manda remesas a sus padres, es porque el donante realmente lo necesita o porque el beneficiado ha alcanzado una posición económica favorable.

La relación de solidaridad entre los hermanos, sin embargo, es de calidad diferente.



En este caso, los bienes y servicios deben fluir en ambas direcciones, en cantidades equivalentes y en un tiempo definido. De lo contrario, la relación puede interrumpirse. Sin embargo, los hermanos y hermanas y sus grupos domésticos son los que constituyen la base de la red de solidaridad y ayuda mutua más allá del grupo doméstico. Esta red se construye tomando como punto de partida la familia ampliada que sobrepasa las fronteras del grupo doméstico.

En efecto, por lo regular algunos de los hermanos y sus grupos domésticos construyen relaciones de solidaridad y ayuda mutua que permanecen después de que los padres y los abuelos han fallecido. Casi nunca incorporan estos grupos a todos los hermanos, sino que normalmente son tres o cuatro hermanos y hermanas, con sus núcleos domésticos, los que componen estos grupos, pero también pueden incluir a uno o dos primos o primas. Entre ellos hay un flujo constante de bienes y servicios que les ayuda a defenderse de la precaria situación en la que viven.

Este mismo grupo de familia ampliada constituye la base para la formación de organizaciones o asociaciones sociales y políticas que operan en el municipio con diversos fines. Las Asociaciones de Desarrollo Comunal, por ejemplo, o los grupos religiosos, están siendo liderados por personas que reciben el apoyo de sus redes de parentesco. En este caso, la relación de solidaridad creada a partir de la red de parentesco se ve reforzada por el hecho de pertenecer a un mismo grupo religioso o a una organización social.

Una relación social que complementa las relaciones de parentesco que se han descrito es el compadrazgo, que se desarrolla entre la población católica. Este tipo de parentesco ritual se caracteriza por la relación que los padres de un niño o niña establecen con los padrinos de su hijo o hija, en el marco de un ritual católico, como el bautismo, la primera comunión, el matrimonio, y otros. La relación que los padres establecen con los padrinos (compadres) es más importante que la relación que éstos mantienen con sus ahijados. Entre los compadres se desarrollan relaciones de solidaridad y ayuda mutua que pueden ser tanto o más fuertes que las relaciones entre los hermanos, sobre todo cuando se trata de los rituales más importantes, como el bautismo y la primera comunión.

Por último, las relaciones de vecindad también complementan y refuerzan las redes de parentesco. Los caseríos, que son las unidades sociales mínimas a nivel rural, se organizan en virtud de las redes de parentesco (caserío de Las Mejías, Los Ramos, etc.), facilitando así el flujo de bienes y servicios entre los parientes. En el área urbana, los hermanos también tienden a vivir cerca unos de otros, lo que permite desarrollar relaciones de solidaridad y ayuda mutua en la vida cotidiana.

---

## CONCLUSIÓN

---

En este capítulo se ha resaltado la trascendencia de los grupos domésticos como

unidades centrales de la estructura social de la población indígena de Santo Domingo de Guzmán. Estos grupos cumplen diversas funciones simultáneamente, lo que les permite tener incidencia en las diferentes instancias en las que se desenvuelve la vida social de los indígenas.

Es especialmente importante, el hecho que los grupos domésticos constituyen la base a partir de la cual se construye la red de rela-

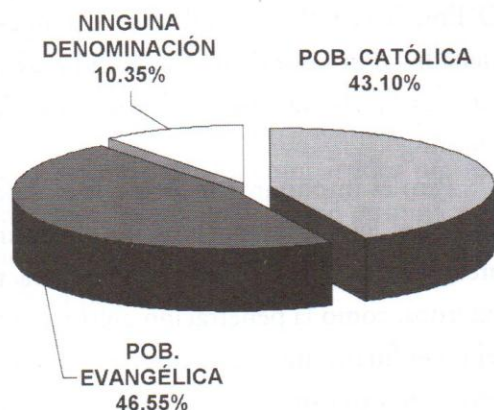
ciones sociales de solidaridad y ayuda mutua de la población indígena, pues en una economía que se orienta predominantemente hacia la subsistencia, la inversión en capital social (solidaridad y ayuda mutua) es fundamental para la supervivencia del grupo. Éste es un aspecto que debe tomarse en cuenta en el momento de formular proyectos de desarrollo social, pues éstos deben partir del capital social que la población beneficiaria ya ha construido.



## EL FERVOR RELIGIOSO

Otro espacio de gran importancia en la construcción de las relaciones de solidaridad y ayuda mutua es la actividad religiosa, la cual ha estado presente a lo largo de toda la historia de Santo Domingo. Pero, si a partir de la conquista los domingueños han practicado una única fe religiosa, el catolicismo, actualmente practican diversas doctrinas:

### AFILIACION RELIGIOSA



Esta gráfica muestra que en nuestros días la población evangélica<sup>1</sup> es más amplia que la católica, pero hay que tomar en cuenta que los evangélicos están divididos en diferentes iglesias, entre las que destacan las Asambleas de Dios, la Misión Centroamericana y Príncipe

de Paz, mientras que la Iglesia católica es una única Iglesia, que incorpora diferentes grupos y corrientes de pensamiento, pero que orgánicamente se mantienen unidas y comparten determinados símbolos y concepciones teológicas, lo que le da (a la Iglesia católica) mayor capacidad de incidencia. Sin embargo, es un hecho que las iglesias evangélicas ya constituyen una parte importante de la configuración sociocultural contemporánea de Santo Domingo de Guzmán y, en particular, de su población indígena.

---

### LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS

---

La Misión Centroamericana es la iglesia evangélica más antigua de Santo Domingo. Surgió el 22 de marzo de 1941 y desde entonces está predicando su doctrina a la población domingueña. Sin embargo, no fue fácil para los primeros seguidores de esta iglesia, pues, como lo refiere un informante, fueron apedreados por parte de la población católica.

Al principio, sí que, cuando eso, viera, como sufrimos, pedradas, porque decían ellos que

nosotros éramos de otra religión, nos apedrearon, venían unos jóvenes, mayores, le rompían, le tiraban en la cara, y nos apedrearon bastante tiempo.<sup>2</sup>

Pero estas iglesias no experimentaron un crecimiento significativo sino hasta mediados de la década de 1980.

*Carlos Lara (CL):* Cuénteme, ¿cómo surge la iglesia Misión Centroamericana en Santo Domingo?

*Pastor:* Pues, la historia dice que surgió en el 41, poray, como el 22 de marzo del 41, aquí, en Santo Domingo. Los primeros misioneros vinieron de Santa Ana, y luego se ubicaron en Juayúa, y de Juayúa para acá; así fue, pero se mantuvo pequeño, es decir, en personal. Ahora somos más de cien personas.

*CL:* Y, ¿desde cuándo creció así?

*Pastor:* Ya le digo. Bueno, usted puede sacar la cuenta, hace catorce años que estoy aquí como pastor, de ahí para acá..., yo lo recibí con treinta y cinco personas, de ahí para acá ha crecido.<sup>3</sup>

La iglesia Príncipe de Paz llega a Santo Domingo en 1965, pero se mantuvo por 30 años con poca feligresía, y fue hasta 1995 que, según su pastor, la iglesia experimenta un fuerte crecimiento.

Como se puede observar, al igual que en el resto del país, las iglesias evangélicas se desarrollan a partir de la década de 1980, y específicamente en Santo Domingo en la segunda mitad del mismo decenio, un fenómeno que

tiene que ver con la transformación sociocultural global de la nación.

Desde el punto de vista de algunos sociólogos de la religión (Bastian: 1985), este fenómeno puede interpretarse como un proceso de democratización de los símbolos de salvación, pues estos ya no pertenecen a una única institución, la Iglesia católica, sino que ahora intervienen otras instituciones que abren nuevas opciones para los creyentes. Para la mayoría de los domingueños (los católicos y los que no se adscriben a ninguna denominación), sin embargo, el desarrollo de las iglesias evangélicas representa una ruptura profunda en la unidad del pueblo, pues éstas tienden a crear sus propios universos sociales y simbólicos que quiebran con la dinámica de las relaciones sociales de solidaridad y ayuda mutua y las concepciones culturales que compartían todos los pobladores del municipio. Como diría D'Épinay (1968), estas iglesias crean microsociedades al interior de una sociedad mayor, en este caso, de la sociedad local de Santo Domingo.

Pero es importante insistir que el desarrollo de las iglesias evangélicas no puede interpretarse como un simple producto de factores externos, como la penetración cultural extranjera o el financiamiento o apoyo que se recibe desde el exterior, sino que, sin desconocer estos factores exógenos, y en concreto el proceso de globalización, se debe reconocer al mismo tiempo que existen factores internos que han permitido su desarrollo. Pues, finalmente, son los propios domingueños los que mantienen sus iglesias:



La iglesia la financia la misma fuerza de los creyentes, los evangélicos; se hace una colecta, se llama ofrenda, el día domingo por la tarde, y eso es cada ocho días. Luego, el martes, luego el jueves, y luego el sábado con los jóvenes, y con eso pues se junta el dinero...<sup>4</sup>

Esto demuestra el interés que la población de Santo Domingo, y particularmente la población indígena, tiene en mantener sus iglesias evangélicas. Y, en efecto, no es casualidad que estas iglesias hayan crecido precisamente a partir de la segunda mitad de la década de los ochenta, pues el desarrollo de las iglesias evangélicas está siendo potenciado por el proceso de transformación sociocultural que experimenta El Salvador y, en particular, el municipio de Santo Domingo. Así, este proceso de transformación abre el espacio para el surgimiento y desarrollo de nuevas expresiones culturales, las cuales democratizan la producción de símbolos culturales (en este caso, los símbolos de salvación), lo que al mismo tiempo rompe con las redes de relaciones sociales y los sistemas de valores y normas sociales compartidos por los habitantes del municipio, lo que termina por cuestionar la unidad del municipio y, en particular, de la población indígena.

Pero las iglesias evangélicas, precisamente porque son mantenidas (económica y socialmente) por la población de Santo Domingo y sobre todo por la población indígena, entran en un proceso por el cual se integran a la cultura local, es decir, fusionan concepciones y prácticas culturales globales (propias de sus iglesias) con concepciones y prácticas culturales locales o propias de la cultura del munic-

pio, generando, al igual que la Iglesia católica, un proceso de hibridación sociocultural que las hace partícipes de la dinámica social y cultural de Santo Domingo.

Desde el punto de vista de la teoría de la identidad étnica, el crecimiento de las iglesias evangélicas produce una transformación profunda en el sentido de la identidad indígena, pues esta identidad históricamente ha estado dominada por símbolos católicos, aunque actualmente estos símbolos tradicionales tienen que coexistir con las nuevas concepciones y prácticas culturales emanadas del evangelismo.

Pues, a diferencia de otros pueblos indígenas, donde también se han desarrollado las iglesias evangélicas, como el caso de los cacao-peras, entre los cuales la mayoría de los indígenas evangélicos cortan con su identidad étnica debido a que ésta se presenta fuertemente condicionada por los símbolos católicos (ver: Lara y Rodríguez: 2005), en Santo Domingo los indígenas evangélicos mantienen su identidad étnica, posiblemente porque en este municipio el evangelismo se ha desarrollado tanto que los que profesan las nuevas religiones ya las están asimilado a su ser indígena.

De hecho, una de las asociaciones indígenas, la Asociación Nacional Indígena Nahuat, tiene un fuerte componente de indígenas evangélicos. Además, el pastor de la iglesia Misión Centroamericana sostiene que su iglesia colabora con las actividades de la casa de la cultura:

nosotros, cuando tocan las fiestas, si no le colaboramos en persona, pero en económico sí le ayudamos, me entiende, veá; porque



para nosotros es muy penoso, veá, andar ya enfiestados, se nos ve mal; pero sí económicamente podemos aportar en algo con ellos, porque es nuestra identidad, veá, como indígenas que somos.

---

## LA IGLESIA CATÓLICA

---

A pesar de la trascendencia de las iglesias evangélicas en la sociedad de Santo Domingo de Guzmán, la Iglesia católica sigue manteniendo la hegemonía en el campo religioso. Esto es así, en primer lugar, por el peso de la historia: el catolicismo ha hegemonizado los símbolos de salvación en este municipio por 500 años. La antigüedad de la religión católica condiciona la capacidad que sus prácticas y concepciones teológicas y, por tanto, su institución, tienen para orientar el comportamiento de los domingueños. No debemos olvidar que el catolicismo proporciona gran parte de los símbolos de identidad tanto para el municipio como tal como para la población indígena.

En segundo lugar, como ya se mencionó más arriba, la Iglesia católica, aunque internamente está dividida en diferentes grupos, que sostienen posiciones divergentes, mantiene una unidad orgánica y una serie de concepciones y prácticas comunes, lo que le proporciona mayor capacidad de hegemonizar frente a un conjunto de iglesias evangélicas que no mantienen unidad entre ellas.

Ahora bien, la Iglesia católica cuenta con una organización interna que formalmente tiene a un sacerdote a la cabeza. Sin embargo,

el sacerdote, en el momento que se realizó esta investigación, tenía sólo un mes de haber llegado al municipio, por lo que apenas se estaba enterando del funcionamiento de la parroquia. Además, comenta este sacerdote,

éste ha sido un pueblo que, por la precaria sacerdotal —no ha habido sacerdote en esta comunidad—, ha estado sola, y ha habido sacerdotes ocasionales, que han pasado; pero el trabajo pastoral o el trabajo de acompañamiento ha sido precario...

En realidad, la organización de la parroquia es producto de una relación de fuerzas entre el representante de la institución eclesíástica, el sacerdote, y los miembros del municipio, representados en los diferentes grupos y comisiones que están integrados a la parroquia. Por una parte, la institución eclesíástica tiene un programa de evangelización que condiciona el accionar de la parroquia, pero, por otra parte, los feligreses imponen su propia dinámica, pues son ellos los que permanecen en la parroquia a lo largo del tiempo y no los sacerdotes, que, como dice el párroco, son ocasionales.

Los grupos y comisiones que componen la parroquia están organizados en un consejo parroquial, el cual está formado por:

- Un representante de adoración nocturna: el grupo de adoradores al Santísimo Sacramento del Altar.
- Un representante de la guardia del Santísimo: custodios de Corpus Christi.
- Una representante de la Legión de María.



-Un representante de la Comisión de Evangelización.

-Un representante de la comisión de pequeñas comunidades: se refiere a los cuatro cantones: El Carrizal, El Zarzal, El Caulote y El Zope, los cuales ahora tienen cada uno su santo patrón.

-Un representante de la comisión de liturgia: el grupo que prepara las colectas, las lecturas de las misas, y otras actividades de este tipo.

-Un representante de la pastoral juvenil.

-Un representante de las cofradías.

También había una comisión de Renovación, que estaba compuesta por el grupo de carismáticos, pero éstos entraron en conflicto con la institución eclesiástica y con los demás grupos y comisiones de la parroquia porque comenzaron a criticar la adoración a las imágenes y las tradiciones católicas, por lo que se salieron de la Iglesia católica y ahora están creando su propia iglesia.

Esta organización de la Iglesia católica, sin embargo, es bastante reciente: se estableció en los años noventa, pues el mayordomo de Santo Domingo para el período 1980-87 señala que en estos años eran las cofradías las que se encargaban de los asuntos de la Iglesia. El sacerdote que atendió a Santo Domingo entre 1963 y 1978 (que, por cierto, no vivía en este municipio pero atendía a la parroquia) señala que en su período no existía el Consejo Parroquial sino que se llamaba Consejo de Cofrades, pues eran los miembros de las cofradías los que se encargaban de las actividades

de la Iglesia, aunque también existía el grupo de la adoración nocturna. Sin embargo, en los años noventa se abre un proceso de reestructuración de la Iglesia católica, el cual desplaza a las cofradías como las principales organizaciones encargadas de las labores de la Iglesia.

Dado que las cofradías constituyen las organizaciones religiosas de laicos más antiguas en el municipio, las cuales, junto al sacerdote encargado, han manejado de manera exclusiva los asuntos de la Iglesia católica hasta la década de 1980, y, además, han representado, y siguen representando, un soporte organizativo y simbólico de gran trascendencia para la identidad indígena, considero que es fundamental examinar el papel que estas organizaciones han jugado en la historia de Santo Domingo de Guzmán.

---

## LAS COFRADÍAS

---

Las cofradías son organizaciones religiosas que establecieron los frailes desde principios del siglo XVI, con el objeto de fomentar la fe católica entre la población nativa. Los indígenas las adoptaron rápidamente y les imprimieron características particulares de acuerdo a sus tradiciones religiosas. Estas organizaciones se constituían en relación a la adoración de un santo, comprometiéndose con diferentes tareas:

Eran las encargadas de organizar las festividades y rituales que se le celebraban al santo, asumiendo, en el caso de los mayordomos (los principales responsables del santo), la mayor parte de los gastos de estas ceremonias.

Eran, también, las encargadas del cuidado de la imagen y sus atuendos.

Las que se comprometían con el mantenimiento y limpieza, junto al sacristán, del templo.

Y, finalmente, las que administraban los bienes y las propiedades del santo.

Con el objeto de tener una idea de las cofradías que existían en la época colonial, considero adecuado mostrar las cofradías que en 1770 correspondían a la parroquia de Nahuizalco, a la cual pertenecía Santo Domingo de Guzmán, de acuerdo a la información que nos proporciona el arzobispo Pedro Cortés y Larraz (en Montes: 1977).

#### CUADRO V

##### *Cofradías de la parroquia de Nahuizalco y sus anexos en 1770*

COFRADÍA	CAPITAL
De San Sebastian	274 pesos 5
Del Santísimo Sacramento	187 pesos 0
De San Juan Bautista	094 pesos 0
De San Nicolas de Tolentino	027 pesos 0
De San Lorenzo	169 pesos 1 1/2
De San Geronimo	013 pesos 4
De Animas	237 pesos 0 1/2
De Nuestra Señora de el Rosario	222 pesos 4
De la Santa Veracruz	100 pesos 0
De Santa Catharina	158 pesos 0
Del Santísimo Sacramento	026 pesos 0
De la Santa Cruz	057 pesos 0
De Nuestra Señora del Rosario	207 pesos 0
De las Animas	140 pesos 4
De Nuestra Señora del Rosario	110 pesos 4
De la Santa Cruz	155 pesos 4
Del Santísimo Sacramento	283 pesos 4 1/2
De Señor San Pedro	245 pesos 0
De Santo Domingo	133 pesos 4
Del Santísimo Sacramento	051 pesos 4
De la Santa Cruz	057 pesos 1
De Nuestra Señora del Rosario	109 pesos 4
De Animas	117 pesos 4

Fuente: "Relación de las cofradías y hermandades de este Arzobispado de Guathemala, quaderno primero, trata de su número, advocación, y bienes", en Santiago Montes: 1977, tomo II, pp. 43-44.



En el caso de Santo Domingo tienen especial interés las cofradías de Santo Domingo, patrón del municipio; del Santísimo Sacramento, la cual también tiene gran relevancia entre la población domingueña; Santa Cruz, que se celebra el 3 de mayo, San Pedro, San Juan, la Virgen del Rosario y las Ánimas. Esto muestra la continuidad cultural en las prácticas católicas, pues después de 210 años siguen estando presentes las mismas cofradías, aunque, por supuesto, han surgido nuevas advocaciones.

Las cofradías constituyeron el fundamento organizativo para el desarrollo de un proceso de hibridación cultural que fusionó la religión católica, de tipo europeo, con las concepciones y prácticas religiosas de los indígenas nahuat-pipil de Santo Domingo. Esto fue posible porque las cofradías gozaron de una amplia autonomía en la dinámica de su organización interna y en la administración de sus bienes y propiedades, lo cual les dio la capacidad de conservar y desarrollar “una forma cultural propia y tradicional que operó paralelamente a la institución eclesiástica y en muchas ocasiones incluso en su contra” (Cardenal: 1980, 168).

Esta autonomía organizativa y simbólica de las cofradías provocó enfrentamientos constantes entre los cofrades y la jerarquía eclesiástica, la cual hacía lo posible por mantener a las cofradías bajo su control. Sin embargo, en el caso de Santo Domingo, estas organizaciones religiosas gozaron del apoyo de la alcaldía municipal, al menos hasta mediados del siglo XX, mientras las cofradías se mantuvieron integradas al sistema político local,

pues cuando se estableció la separación de lo político y lo religioso, la municipalidad ya no tenía interés en continuar apoyando a las cofradías.

Es en este momento que las cofradías adquieren un carácter propiamente religioso, pues hasta mediados del siglo XX estas organizaciones formaban parte de un sistema de cargos político-religioso, según el cual los individuos pasaban por diversos cargos dentro de las cofradías, primero por las cofradías menos importantes y después por las cofradías de mayor peso (como la de Santo Domingo, el Niño Dios y el Santísimo Sacramento), para luego poder asumir el cargo de regidor y finalmente el de alcalde. Los individuos que lograban pasar por todos estos cargos de manera exitosa eran considerados principales o ancianos, títulos que les daba una gran capacidad de influencia en el municipio.

Pero aunque algunos ladinos también participaban en este sistema de cofradías, y han seguido participando al menos hasta los años setenta, el proceso de modernización del sistema político, impulsado bajo la influencia del grupo ladino, rompió con este sistema político-religioso, obligando a las cofradías a asumir un carácter puramente religioso. Sin embargo, en las elecciones municipales del año 2000 un sector de los indígenas ha tomado el control del gobierno municipal, a través del partido Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), y el alcalde municipal es el mayordomo de Santo Domingo. Aunque esto no debe interpretarse como un retorno al antiguo sistema de cargos político-religioso, sí



llama la atención que el alcalde indígena sea el mayordomo de la cofradía más importante del municipio.

Para las décadas de 1960-70 existían 19 cofradías en el municipio: Santo Domingo, Santísimo Sacramento, Inmaculada Concepción, San Isidro Labrador, San José, San Pedro, Virgen del Rosario, Virgen de Guadalupe, San Sebastián, San Antonio del Monte, Ánimas, Santa Cruz, San Juan, Niño Dios, Cristo de Esquipulas, y de Semana Santa: Santo Entierro, Jesús Nazareno, Virgen María (que incluye a la de los Dolores) y Resurrección. Éstas son las mismas cofradías que funcionan en la actualidad, con la única diferencia que ahora sólo hay 12 de ellas.

Cada una de estas deidades tenía (y aún tiene) su organización de cofrades, compuesta por un mayordomo, el principal responsable del cuidado del santo y de la organización de su ceremonial; un grupo de mayordomitos, los ayudantes del mayordomo; y las diputadas, señoras que se encargaban de elaborar la comida para las ceremonias del santo, que eran la esposa del mayordomo, sus familiares y algunas amigas. Como apoyo a esta organización, estaban las mayores, que colaboraban con alguna actividad (como preparar algún plato de comida o el arreglo del altar de la casa de la cofradía o del mayordomo, etc.) a la realización de la fiesta. Además, en el caso de la cofradía de Santo Domingo, comenta el mayordomo que se mantuvo en el cargo de 1980 a 1987, se nombraba una directiva, compuesta por un presidente (el mayordomo), un secretario, un tesorero y un síndico. Esto es en el caso específico de Santo

Domingo, por ser la cofradía más importante del municipio.

Todos los mayordomos eran (y son) hombres, igual que los mayordomitos; las mujeres sólo podían (y pueden) ser diputadas o mayores, es decir, ayudantes de los mayordomos o colaboradoras. Sin embargo, en el año 2000 el mayordomo de la Virgen del Rosario es una mujer, pero es la única deidad que tiene una mujer como mayordomo.

Los mayordomos se nombraban en una asamblea que se realizaba en la iglesia católica. Se convocaba a una asamblea a la comunidad católica y allí se ratificaba a los mayordomos, siempre y cuando la comunidad los considerara personas responsables. En realidad, más que una elección era una ratificación, pues aunque los mayordomos teóricamente debían cambiar cada 4 o 5 años, en la práctica muchas personas se mantenían (y se mantienen) en el cargo a lo largo de toda su vida. En efecto, si uno revisa la historia personal de los mayordomos en la actualidad, se da cuenta que varios de ellos se han mantenido en el cargo por 10, 20 o 30 años (el mayordomo de Jesús Nazareno, por ejemplo, tiene 28 años en el cargo, de 1972 al 2000), y sus padres también han sido mayordomos (en algunos casos de los mismos santos), y ya están entrenando a sus hijos para que continúen con la tradición.

Y es que ser mayordomo no era fácil para un domingueño, pues la inversión económica para la realización de las festividades era grande. Se tenía que ofrecer comida y bebida para todos los que llegaban a la cofradía, pagar a los músicos (en la ceremonia de Santo Domingo eran varias bandas las que tocaban), comprar



cohetes, y otros gastos menores. Es por ello que los mayordomos eran (y son) personas que estaban por encima del nivel económico medio del municipio.

En el caso de los mayordomos indígenas, eran las personas de mayor capacidad económica entre la población india. Esto sigue siendo así en la actualidad. El mayordomo del Santo Entierro para el año 2000, por ejemplo, posee 40 manzanas de tierra, cuando la mayoría de los indígenas, como se ha indicado en el capítulo sobre economía, sólo poseen entre 1/2 y 3 manzanas. El mayordomo de Jesús Nazareno para el año 2000, es ganadero, posee 20 cabezas, y tiene un pick-up, además de ser propietario de 15 manzanas. El mayordomo de Santo Domingo para este mismo año, es el actual alcalde municipal, con un salario de €6,000 (\$685.71) mensuales, ha trabajado con organizaciones no gubernamentales y posee alrededor de 8 manzanas, además de que su esposa y sus hijas trabajan en la alfarería.

En realidad, se trata de un sistema que a través de la inversión en la realización de festividades religiosas, que son esenciales para la reproducción de la vida social y cultural del municipio y, sobre todo, de la población indígena, se obtiene prestigio y reconocimiento social. Dado que las personas que asumen las cofradías más importantes son en términos económicos las más poderosas del municipio y, en el caso de los indígenas, las más poderosas de su etnia, el sistema de prestigio y reconocimiento social tiende a reafirmar el sistema de estratificación socioeconómico, es decir, tiende a reforzar el poder social de los más poderosos.

En cuanto a las tareas de las cofradías, éstas siguen siendo las mismas que se establecieron más arriba, excepto por la administración de las propiedades del santo, que ya para las décadas de 1960-70 los santos no tenían propiedades. Sin embargo, las deidades recibían donaciones y ayudas por parte de los creyentes para que las fiestas fueran vistosas, sobre todo para los santos más importantes, las cuales tenían que ser administradas por parte de los mayordomos. Además, para estos años ya la ciudad contaba con dos templos católicos, la parroquia, que se ubica en el barrio El Rosario, y una ermita, que está en el barrio El Calvario. Los mayordomos y sus ayudantes debían cuidar y limpiar ambos templos. Por último, los santos más importantes tenían su propia casa, la casa de la cofradía, donada por algunos creyentes, quienes al morir dejaban una casa para la cofradía de un santo. En el año 2000, cuando se realizó esta investigación, había dos casas de cofradía, una de Santo Domingo y otra del Santo Entierro y el Niño Dios, las cuales tienen que ser cuidadas y mantenidas por los mayordomos correspondientes, lo que incluye el pago de la luz, el agua y los impuestos, y algún arreglo que haya que hacerles.

Ya en los años setenta, determinados sectores laicos de la Iglesia católica criticaban a las cofradías por el hecho de desarrollar actividades paganas o no cristianas en las festividades de los santos, insistiendo que en estas ceremonias se promovía el consumo de bebidas alcohólicas, como la chicha (elaborada a base de maíz), y el baile con música de violín y guitarras. Esta crítica se fue profundizando

en la década de 1980, con el desarrollo de las iglesias evangélicas, pues según varios católicos de Santo Domingo estas iglesias crecieron porque la gente “veía demasiado desorden en la Iglesia católica” y los feligreses ya no querían continuar con los rituales tradicionales.

En una entrevista colectiva con miembros de la Iglesia católica, un feligrés manifestó:

Porque como la Escritura dice, que para un hombre o una mujer que sea verdaderamente cristiano, la *Biblia* nos narra de que todas esas tradiciones de paganismo a un cristiano ya no le conviene, porque para empezar cuando después de un rezo viene, hablemos de licor o de chicha, la persona que le gusta se embriaga, y luego después de estar invocando el nombre del Señor y de la Virgen Santísima, eso se revuelve, y después viene a ser un desastre.

Inmediatamente después de esta intervención, una señora se apresuró a decir:

Ahí es donde la demás gente dicen, no quieren seguir, verdad, dicen ahí no está bueno, mejor cambiaron de religión y se fueron para otras iglesias, que ahí, como dicen, que ahí no adoran a dioses muertos, porque dicen que nosotros adoramos a dioses muertos, va, entonces ellos cambiaron, y no les gustó la Iglesia católica, por esos problemas, porque dicen que ahí hay de todo, no hay orden en la casa de nosotros, y esa es la manera de que por eso se fueron yendo a otras iglesias, para otra iglesia, no les gustó ya estar aquí.

Estas posiciones son parte de un proceso de evangelización de la Iglesia católica, esto es, que un sector ha asimilado la crítica de las iglesias evangélicas y está adoptando las mismas actitudes de los evangélicos, desde sus cantos hasta su comportamiento en general, aunque mantienen el culto a los santos y a la Virgen María.

Con respecto a las cofradías, el asedio ha sido constante. Prácticamente, todos los grupos y comités de la Iglesia católica se han unido en contra de las cofradías, para combatir lo que consideran sus prácticas paganas y el uso del alcohol y el baile, que, en términos de estos católicos semievangélicos, “son cosas del demonio”. De hecho, si bien las cofradías han mantenido su actividad en el municipio, sin embargo han tenido que ceder ante la presión de los demás miembros del consejo parroquial: ahora, en las fiestas de los santos se ofrece pan o tamales con fresco o con café o con chocolate, pero ya no se da chicha ni ningún tipo de bebida alcohólica. Además, si bien en las festividades religiosas se sigue tocando música, sobre todo de tipo ranchero y corrido, ahora ya no se baila, pues el baile ha sido prohibido. Esto ha provocado que las fiestas de los santos terminen temprano en la noche, a las 8:00 p.m. o máximo a las 10:00 p.m., mientras que antes podían durar toda la noche y algunas personas amanecían en las casas de las cofradías o en las casas de los mayordomos.

Pero las cofradías, recuerda el sacerdote de origen norteamericano que atendió Santo Domingo en los años 1963-78,



no eran sólo para las fiestas, para chupar, no, como dicen muchos; porque las cofradías se organizaron y poco por poco fueron sacando dinero, cada semana 20 colones; caía bastante pisto<sup>5</sup> en aquellos tiempos, y con eso se empezó a poner el piso de la parroquia, se empezó a repellar los pilares, que se estaban abriendo, se puso en medio hierro para sostener los pilares. Y el gran mérito fue que ellos después se animaron a poner el techo nuevo, un techo muy pesado para los pilares era el techo viejo, y pusieron duralita; pero todo fue por esfuerzo de las cofradías... Entonces, techo nuevo, piso nuevo, y después se animaron y ya pusieron el muro. Y entonces la cofradía tenía movimiento, no sólo era para la fiesta y a chupar, no, tenía movimiento.

Este mismo sacerdote comenta que en estos años (la década de 1970) los mayordomos comenzaron a aceptar las normas de la Iglesia católica, comenzaron a contraer matrimonio por religioso con sus mujeres, pues antes de los setenta los mayordomos no estaban casados por la Iglesia, lo que también era objeto de crítica.

Sin embargo, el ataque contra los mayordomos, como se ha indicado más arriba, se fue profundizando a lo largo de la década de 1980. En los años noventa se llevó a cabo un proceso de reorganización de la parroquia de Santo Domingo, en el cual se creó el Consejo Parroquial. En este consejo se han impuesto las posiciones modernizantes de la Iglesia católica, sobre todo aquella corriente que está influenciada por el estilo de las iglesias evan-

gélicas, desplazando o colocando en un segundo plano a las cofradías. “Ahora, como le explico –sostenía el mayordomo de Santo Domingo para el período 1980-87–, ya lo referente a los mayordomos casi ya no les van dando importancia.”

Y, en efecto, las cofradías siguen funcionando de acuerdo a la estructura que ya se ha descrito y cumplen las mismas funciones que antes, pero ahora ya no son únicamente los mayordomos los que manejan los asuntos de la iglesia por parte del sector laico, sino que éstos tienen que compartir sus responsabilidades con los demás grupos y comités de la parroquia, y en relación con éstos los mayordomos están en desventaja, pues todos los grupos y comités de la parroquia desconfían de ellos, ya que los consideran arcaicos y paganos.

Una diferencia importante entre las décadas anteriores (1960-80) y la de los años 90, incluyendo el 2000, es que antes las actividades de la iglesia católica eran producto de una negociación entre los mayordomos y el sacerdote, mientras que ahora están involucrados otros sujetos sociales, quienes no comparten la manera de proceder de los mayordomos. Esto cuestiona la autoridad de los mayordomos. ¿Quién decide lo que se hace en las procesiones?, ¿la decoración del templo? y ¿los cantos que se van a entonar?. Ahora, es cuestión del Consejo Parroquial, en el cual los mayordomos no son más que uno de los grupos.

Otra diferencia importante es que ahora los mayordomos ya no corren con todos los gastos de las ceremonias de los santos, sino que es el Consejo Parroquial el que se compromete a conseguir el dinero, no obstante



que hay una serie de actividades, como la comida que se ofrece en la casa de la cofradía o en la casa del mayordomo, que sí corre por cuenta de éste. Sin embargo, este gasto también ha disminuido, pues la restricción de no ofrecer bebidas alcohólicas ha reducido la inversión de los mayordomos.

Pero el gasto sigue siendo fuerte. El mayordomo de Santo Domingo para el año 2000 calculó la inversión para la realización de la festividad patronal en ₡10,000 (\$1,142.85) y, como lo indicó este mayordomo, “si por cualquier razón el consejo no consigue el dinero, entonces nosotros tenemos que ponerlo”.

Por otra parte, los mayordomos han perdido cierta autonomía en el manejo de los bienes de la cofradía, sobre todo en lo que respecta a las donaciones, pues ahora éstas son administradas por el Consejo Parroquial. Sin embargo, los mayordomos siempre mantienen un nivel importante de autonomía en este respecto, no dan cuenta al consejo de todas las donaciones que reciben.

Otro cambio importante es que ahora todos los mayordomos son indígenas, mientras que los ladinos se han retirado de este sistema de cargos religiosos. En realidad, los ladinos han dejado de participar en las actividades de la Iglesia en general; sólo se acercan para escuchar misa o gozar de las festividades religiosas, lo que puede ser también parte del proceso de modernización del municipio, pues la cultura capitalista es una cultura laica. Esto refuerza el carácter étnico de las actividades religiosas, ya que ahora la organización de la religión en Santo Domingo es asunto indígena.

Pero el proceso de modernización del municipio, del cual forma parte la reorganización de la Iglesia católica, ha golpeado a las cofradías de Santo Domingo de Guzmán. Los mayordomos sostienen que no pueden dejar sus cargos porque ahora ya no se encuentra gente que quiera asumirlo. Además, ahora los mayordomos reciben menos donaciones que antes. “Cada vez –comenta un mayordomo– es más difícil que la gente quiera dar una donación.” Tampoco los jóvenes quieren bailar en la danza de *Los historiantes* (la danza de los moros y cristianos, que se presenta para la fiesta patronal). “Antes se peleaban por bailar; ahora hay que ir a visitarlos y pedirles que bailen”, insistía un mayordomo. Es indudable que las cofradías han perdido peso en el municipio, posiblemente porque en estos momentos el prestigio que proporciona la organización de festividades religiosas es poco trascendente para la sociedad mundial, que mantiene una cultura predominantemente laica. Sin embargo, las cofradías siguen desarrollando sus actividades en Santo Domingo y su accionar tiene una incidencia significativa en la dinámica sociocultural del municipio.

---

#### LA FIESTA PATRONAL DE SANTO DOMINGO DE GUZMÁN

---

Con el objeto de ilustrar el funcionamiento de una cofradía, considero conveniente presentar una breve descripción del desarrollo de la festividad del santo patrón, Santo Domingo de Guzmán, tomando como base mi propia observación de esta ceremonia en el año 2000.



La ceremonia es organizada por varias entidades: la alcaldía municipal, que coordina al Comité de Festejos, la casa de la cultura, organismo del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA) del Gobierno central, el Consejo Parroquial de la Iglesia católica y el mayordomo de Santo Domingo. Todos estos sujetos participan en la organización de la ceremonia, aunque no siempre logran una coordinación adecuada.

La ceremonia tiene como antesala el novenario al santo patrón, el cual se lleva a cabo en la parroquia del 23 al 31 de julio. Además, a partir de mediados de julio, la feria se coloca en los parques centrales de la ciudad, enfrente de la parroquia, comenzando a crear el ambiente festivo. Ruedas, como la chicago y la rueda de caballitos, los juegos de maquinitas, y diversos puestos de comida, como elotes locos, papas fritas, yuquita frita, platanitos, y diversos dulces típicos, invaden las calles de la ciudad. La música pop, la cumbia, el merengue y la salsa, amenizan la feria.

Sin embargo, el inicio de la fiesta se da el 1.º de agosto, con la realización de una alegre alborada a las 4:00 de la mañana. Para esta actividad, el mayordomo lleva a un conjunto de cuerdas, compuesto por guitarras y violines, el cual canta algunas canciones en el atrio de la parroquia, mientras se revientan cohetes de vara. Una de las canciones que se canta es la dedicada a Santo Domingo, cuya letra reproduzco a continuación:<sup>6</sup>

#### GLORIOSO SANTO DOMINGO

Glorioso Santo Domingo, príncipe del cielo,  
que con tu mira nos das el remedio

Benís de Turquía, propuesto a morir,  
turcos de otros pueblös veniste a convertir

Ese cachorrito que te acompañaba  
con la luz en la boca, siempre te alumbraba

La reina del cielo, su lecho pedía,  
a Santo Domingo cuanto merecía

Benís de Turquía propuesto a morir,  
tus reinos de otros pueblös veniste a bautizar

Y el 4 de Agosto con grandes alegrías,  
todos los cristianos celebran tu día

Y a Santo Domingo, que con su milagro,  
mi alma te alaba, como el claro día

La reina del cielo, su lecho pedía,  
profeta querido, cuanto merecía

Domingo es tu nombre, Guzmán es tu apeido,  
todos te beneramos, por ser escohido

Tu manto refleja, tu manto de flores,  
beniste al mundo como micionero

Aré partir las flores con tu escapulario,  
permitirnos Santo Domingo verte en el cielo

Y hallá en el cielo mi abogado serás,  
adiós Santo Domingo, adiós Santa María.

La interpretación de esta canción es de gran trascendencia para entender el contenido de la fiesta patronal para los indígenas de Santo Domingo, pues la letra ha sido elaborada por los propios músicos de la cofradía, es decir, por los propios indígenas, sin intervención de la institución eclesiástica ni de los ladinos.

Es muy claro el contenido de conquista y evangelización en la letra de esta canción: las estrofas 2.<sup>a</sup> y 5.<sup>a</sup> hacen referencia a Santo Domingo que llega de tierras lejanas a convertir y bautizar pueblos extraños que son sus súbditos (o sus reinos). Pero Santo Domingo no llega solo, llega acompañado de un cachorrillo que le alumbra (3.<sup>a</sup> estrofa), es decir, le guía, lo que recuerda la creencia indígena del doble animal que protege a aquél con quien mantiene una relación mística. Sin embargo, la evangelización toma el carácter de sacrificio por parte del santo –“dispuesto a morir”–, lo que da un sentido de salvación –“todos te beneramos por ser escohido”– y conformidad por parte de los indígenas, pues representa al conquistador que se preocupa por sus súbditos –“todos los cristianos celebran tu día”, “mi alma te alaba como el claro día”, “beniste al mundo como misionero”, “profeta querido cuanto merecía”– e incluso adquiere un carácter de protección, pues habla de Santo Domingo como el que da el remedio (1.<sup>a</sup> estrofa) y el que será el abogado de los indígenas (última estrofa). Este último contenido queda reforzado por el beneplácito de la Virgen María o la Reina del Cielo a la obra de Santo Domingo (estrofas 4.<sup>a</sup> y 8.<sup>a</sup>), para lo cual se utiliza una metáfora de tipo sexual –“la reina del cielo, su lecho pedía”–. En conclusión, la canción de Santo Domingo promueve la aceptación de la evangelización como algo positivo para el pueblo indígena.

Después de haber entonado ésta y otras canciones, los asistentes, junto al conjunto de cuerdas, recorrimos las principales calles de Santo Domingo hasta llegar a la casa de la

cofradía. Allí, las diputadas ofrecieron café con marquesote (un tipo de pan dulce) a todos los participantes, resaltando el sentido de solidaridad y comunitarismo de la actividad ritual. Los músicos continuaron entonando algunas canciones, de tipo ranchero y corrido. Este evento se realiza todos los días de la fiesta patronal, del 1.<sup>o</sup> al 5 de agosto.

A las 7:00 a.m., los músicos del grupo de danza folclórica *Los historiantes* (moros y cristianos) salen con un tambor grande, un tamborcillo y una flauta de madera a visitar a cada uno de los miembros del grupo, para invitarlos formalmente a participar en las fiestas patronales de ese año. En ese recorrido, la flauta y los tambores van sonando por las calles de la ciudad. Al llegar a la casa de los danzantes, éstos ofrecen café y semita (un tipo de pan dulce) a los músicos y sus acompañantes. Algunos danzantes se encuentran dándole los últimos toques a sus trajes, porque la tradición es que ellos mismos elaboran.

Estos trajes consisten en pantalones de colores: azules, verdes y rojos, con camisas también de colores vivos, que son adornadas con arreglos en papel, normalmente con una flor dorada o plateada en el pecho. Todos utilizan capas, los moros de color rojo y los cristianos de colores azul, verde o amarillo. Estas capas son adornadas con múltiples arreglos en papel de colores, que presentan motivos ecológicos, como animales y flores, o ruedas de diversos colores, o motivos más modernos, como el conejo Bugs Bunny. Todos ellos llevan en sus cabezas morriones y coronas, cubiertas también por papel plateado, dorado o rojo, adornadas con flores de colores y trozos



redondos o cuadrados de vidrio. Sólo la reina mora lleva una corona de metal. Por último, todos cargan espadas, con las cuales van a representar el combate entre moros y cristianos.

A las 9:00 a.m. se realiza el desfile que anuncia el inicio de las fiestas patronales. Este desfile es organizado por la casa de la cultura. El orden del desfile es el siguiente: primero van los que revientan los cohetes de vara, para anunciar por donde va el desfile. Luego, cuatro niñas vestidas de indias cargan un cartel anunciando el inicio de las fiestas. A continuación, las candidatas a reina de la parroquia marchan en el desfile, seguidas por un pick-up adornado, en el que va la reina de la casa de la cultura. Luego, la banda de la alcaldía municipal y, detrás de ésta, diversas personalidades de la localidad: el director de la casa de la cultura, al centro; a su derecha, el jefe de puesto de la Policía Nacional Civil, el director de la escuela y el director de la Asociación Nacional Indígena Nahuat; y a su izquierda, el coordinador de Ayuda en Acción, un maestro de la escuela y el antropólogo que está realizando esta investigación. Cuando el desfile había avanzado, se sumó el alcalde municipal. Al final, va la banda de la escuela de Santo Domingo con sus cachiporristas.

Este desfile recorre las principales calles del pueblo y llega a la plaza central, donde se realiza un acto cultural. En este acto se corona a la reina de la casa de la cultura y se presentan diversas danzas folclóricas por parte de los estudiantes de tercer ciclo, como los bailes de *Las comaleras* y *Las cortadoras*. También se presentan la marimba de arco de Izalco y el

mariachi El Peche, de Chalchuapa. El director de la casa de la cultura toma la palabra y hace un recorrido por la historia de Santo Domingo, resaltando el origen nahuat-pipil del municipio, mientras que el alcalde insiste en la necesidad de rescatar los valores culturales. El acto termina con una invitación a participar en las diversas actividades de la fiesta patronal.

Al mediodía se presentan los historiantes en la entrada de la ciudad. Dos filas, una de moros, compuesta por seis hombres y una muchacha, que representa a la princesa, y la otra de cristianos, compuesta por seis muchachos. Los moros se distinguen porque sus capas son de color rojo y todos los hombres llevan anteojos oscuros (la princesa mora no lleva anteojos), mientras que los cristianos llevan capas de colores verde, azul y amarillo.

Ambas filas se colocan una enfrente de la otra. Primero, cada grupo baila por separado, al ritmo de la flauta y el tambor, chocando sus espadas entre sí. Luego, moros y cristianos chocan sus espadas, representando el combate entre los dos grupos. Después, cada uno de los moros baila con un cristiano, chocando sus espadas constantemente. El ritual continúa con el hecho que la princesa mora se enamora de un cristiano, por lo cual ella convence a los moros de que se rindan frente a los cristianos y se conviertan al cristianismo. El ritual culmina con el triunfo de los cristianos y la aceptación de la religión cristiana por parte de los moros.

Aunque en medio de la presentación los danzantes repiten algunos textos, en ocasiones al interior de su grupo y en otros momentos



hacia el grupo contrincante, estos textos no se logran entender, lo cual es poco trascendente para el ritual, pues éste transmite su mensaje a través de la actuación y no tanto a través de la palabra.

Es claro que esta danza-ritual es una representación de un combate o un enfrentamiento armado entre dos grupos. Como lo ha mostrado Victoria Bricker (1993), a propósito de las danzas de moros y cristianos en el sur de México y Guatemala, el enfrentamiento al cual está haciendo referencia esta danza-ritual no son las batallas entre los árabes y los españoles que se dieron antes de la venida de éstos a América, lo cual es completamente desconocido para los indígenas de Santo Domingo, sino las batallas entre españoles e indígenas, en las cuales salieron victoriosos los españoles o los cristianos (como culmina la danza-ritual), y, por extensión, las batallas entre ladinos y mestizos contra los indígenas, como la de 1932, en las cuales nuevamente los indígenas salen derrotados. En este sentido, la danza de los moros y cristianos está mostrando ante los domingueños la superioridad de lo español, lo mestizo y lo ladino frente a lo indígena; en otras palabras, la superioridad del blanco frente al indio.

Además, el hecho que los cristianos estén identificados con los colores verde, azul y amarillo, es decir, con colores claros, y los moros con el rojo y los anteojos oscuros, asocia a los cristianos (o los blancos) con el bien o las fuerzas positivas y a los moros (o los indígenas) con el mal o las fuerzas negativas. En consecuencia, la conversión de los moros (o los indígenas) al cristianismo es la transforma-

ción de las fuerzas oscuras o negativas al bien o a las fuerzas positivas, asociadas con la claridad (o los colores claros).

Al terminar la danza-ritual, los historiantes siguieron recorriendo las calles de la ciudad. En la tarde, el mariachi El Peche amenizó la plaza central, mientras la casa de la cultura presentó una exposición de artesanías.

A las 5:00 p.m. se celebró una misa en honor a Santo Domingo. El sacerdote resaltó la vocación de predicador del santo. Después, salió una procesión que se dirigió a la casa de la cofradía. El orden de la procesión era el siguiente: primero iban los encargados de reventar los cohetes; luego, la flauta y el tambor, seguidos por los historiantes; a la izquierda, la fila de los moros y a la derecha la de los cristianos; después, el conjunto de cuerdas; atrás de éstos, la imagen de Santo Domingo, rodeada por el pueblo; y, por último, la banda de la alcaldía.

La procesión mantenía un ambiente de alabanza y regocijo. La música de flauta y tambor daba una sensación de lo autóctono, lo que se mezclaba con la música del conjunto de cuerdas, de tipo ranchero y corrido, y con la música de la banda de la alcaldía, una música más solemne. La mezcla de los tres tipos de música creaba un ambiente de hibridez, que finalmente es lo que caracteriza la cultura de Santo Domingo. Los historiantes interrumpían el desarrollo de la procesión, debido a que se ponían a bailar cada cierto tiempo, chocando sus espadas constantemente.

El hecho de que la imagen de Santo Domingo recorra las principales calles de la ciudad simboliza poder y autoridad sobre el



municipio, pues se apropia, simbólicamente, del centro del poder social (político, económico y religioso), del corazón de la ciudad y del municipio en su conjunto. Esto está en correspondencia con el sentido último de la fiesta patronal: el sentido de glorificación, que constituye una metáfora del poder centralizado. Esta centralización del poder, sin embargo, tiene diversos significados en el contexto de este municipio: la superioridad de lo católico sobre lo evangélico, la supremacía del centro sobre la periferia y, por tanto, de lo urbano sobre lo rural, y, como hemos visto anteriormente, la superioridad del mestizo y del ladino sobre el indígena o del blanco sobre el indio (el hecho que la imagen de Santo Domingo sea la de un hombre blanco refuerza este último significado).

Pero, el poder de Santo Domingo es, ante todo, un poder místico y, en consecuencia, es también la capacidad de proporcionar una protección mística al municipio, de proteger a los domingueños frente a las adversidades de la naturaleza y del sistema socioeconómico en el que viven. En este sentido, Santo Domingo presenta las dos caras del poder: dominio y protección.

Por otra parte, la procesión también da un sentido de comunitarismo. El poder centralizado no se contrapone al comunitarismo. Y, en efecto, el hecho que el santo vaya rodeado por el pueblo, confundiendo la imagen con una masa de gente que no lleva un orden definido, da un sentido de unidad y fraternidad entre todos los participantes. Esto se refuerza aún más por el hecho que al llegar a la casa de la cofradía las diputadas ofrecen marquesote y fresco a todos los participantes.<sup>7</sup>

Cuando se llegó a la casa de la cofradía, Santo Domingo fue colocado en el altar, y a su derecha se ubicó el conjunto de guitarras y violines, que comenzó a tocar música instrumental, al estilo de los corridos. La casa de la cofradía estaba adornada con arreglos de papel de diversos colores, sobre todo azul, verde y rojo. Como a las 8:00 p.m. la gente se fue a sus casas.

El siguiente día (2 de agosto), la iglesia había organizado un jaripeo para recolectar fondos. Este jaripeo es un evento para los ladinos de Santo Domingo y los ganaderos de la zona, pues los indígenas no pueden asistir ya que el costo es demasiado alto para ellos, ₡30 (\$3.42) la entrada y ₡15 (\$1.71) el plato de comida, más ₡15 la cerveza de botella. Sin embargo, el jaripeo no se pudo realizar como en otros años, pues los ganaderos no quisieron apoyar, posiblemente debido al resentimiento que mantenían del jaripeo anterior, en el cual accidentalmente murió una res y el sacerdote se negó a pagar.

Este día llegaron cinco "entradas", tres de Nahuizalco y dos del propio Santo Domingo a la casa de la cofradía. Se trata de cofradías menores o hermandades de Santo Domingo, que tienen una imagen del mismo santo pero más pequeña. Los indígenas les denominan "cumpas", pues entre ellos se establece una relación mística de compadrazgo.

Anteriormente, comenta el sacerdote de Santo Domingo para el período 1963-78, llegaban varias cofradías menores o cumpas a visitar a Santo Domingo.

No sólo de Nahuizalco: venían de Ataco, venían de Izalco, venían de San Pedro, de



San Antonio, de Apaneca, porque cada uno tiene su santito, cada pueblo tiene su cofradía que cuando hay las fiestas vienen... Sí, en Santo Domingo se llenaba, es bien bonito, de cumpas, venían bastantes, y cada uno venía con su bultito, para llevar la limosna para la fiesta que le tocaba, y los mayordomos de la cofradía le respondían con posada, con comida.

En efecto, el sentido de estas hermandades o cofradías menores es estrechar lazos de solidaridad y cooperación entre los creyentes, de manera que la llegada de los cumpas sirve para contribuir con los gastos de la ceremonia. Sin embargo, en la actualidad la llegada de los cumpas ha disminuido. Este año sólo entraron tres cofradías menores de Nahuizalco y dos del propio Santo Domingo. Además, antes los cumpas llegaban a pie y se quedaban por tres o cuatro días en el municipio, hasta que la fiesta terminaba. Ahora, una cofradía menor de Nahuizalco entró en pick-up y sólo se quedó por dos horas, dejó la imagen acompañando a Santo Domingo de nuestro municipio, y luego, al terminar las fiestas, van a regresar a recogerlo.

Pero las otras cofradías menores sí entraron en procesión. Éstas anuncian su llegada con cohetes y el mayordomo con una comitiva, que incluye a los historiantes, llega a recibirlos a la entrada de la ciudad. Luego se van en procesión hacia la casa de la cofradía, manteniendo un orden establecido: primero van los encargados de reventar los cohetes, le siguen los historiantes, luego va el conjunto de cuerdas, después la imagen mayor de Santo

Domingo, detrás de ésta, la imagen menor del santo con la gente de Nahuizalco, y al final la banda de la alcaldía.

Al llegar a la casa de la cofradía, los moros y cristianos se pusieron en fila, marcando el camino por donde van a entrar las imágenes de Santo Domingo. La imagen menor es colocada a la par de la imagen mayor, en el altar de la casa de la cofradía. Este altar está decorado con un papel que asemeja ladrillos rojos, adorno de papel azul en la parte superior y verde en la parte inferior.

En la tarde también llegó una entrada de cohetes. Se trata de contribuyentes que colaboran con el desarrollo de la festividad, en este caso con cohetes. Pero es claro que la cantidad de contribuyentes también ha bajado en el municipio, pues en los años sesenta y setenta entraban una amplia cantidad de contribuciones.

Al filo de las 7:00 p.m. se puede observar que la casa de la cofradía está llena de fieles. Los creyentes están sentados platicando entre ellos, mientras el conjunto de cuerdas (tres guitarras, un bajo, un violín y unas maracas) tocan música instrumental. En la parroquia, sin embargo, los renovadores (o semievangélicos) están realizando un acto religioso basado en cantos al estilo de las iglesias evangélicas, pero tiene poca asistencia. Al parecer, a pesar de todo el combate en contra de las cofradías, éstas siguen teniendo mayor capacidad de movilización que las tendencias modernizantes.

Por su parte, la feria atraía gran cantidad de personas. La gente hacía fila para montarse en las ruedas, las cuales estaban alumbradas con luces de colores. Las maquinitas cautivaban a



los jóvenes y los puestos de comida no dejaban de ofrecer sus golosinas. Música pop, al estilo de Michael Jackson, sonaba a todo volumen.

El 3 de agosto, la actividad ritual comenzó con la alegre alborada, como los demás días. A las 10 a.m. se presentaron los historiantes en el costado izquierdo del atrio de la parroquia, al mismo tiempo que el sacerdote celebraba una misa. Esta imagen es importante, porque señala cómo la religión popular coexiste con la religión oficial, aunque subordinada a ésta.

Este día se realizan diversas actividades: se llevó a cabo la culminación de un campeonato de fútbol entre equipos de la zona, se presentó un sociodrama con estudiantes de tercer ciclo, promovido por Ayuda en Acción, en la plaza central, y se llevaron a cabo las carreras de cintas.

A las 4:30 p.m. salió la procesión de la casa de la cofradía a la parroquia, con la imagen de Santo Domingo. En realidad, se trata de la continuación de la procesión del día 1.º a las 5:00 p.m., en la cual se transportó a la imagen de Santo Domingo a la casa de la cofradía. Ahora, Santo Domingo regresa a la parroquia para estar presente en la misa solemne del 4 de agosto.

A las 7:00 p.m. se realiza la coronación de la reina de las fiestas patronales y el desfile por las principales calles de la ciudad. Luego, la gente se dirige al gran baile de gala, de coronación de la reina de las fiestas patronales, con la internacional U-2 Discoteco, como la anunciaban los organizadores del baile en Santo Domingo, la internacional *yuo-tu* Discotec. Gran parte de los domingueños asistió a este baile.

El día siguiente, 4 de agosto, es el día oficial para la Iglesia católica. Se celebra lo que los lugareños denominan la misa solemne, presidida por monseñor Mojica. Toda la parroquia está adornada con cortinas blancas, símbolo de pureza y santidad. Santo Domingo ha sido colocado a la derecha del altar, adornado con flores blancas. Monseñor habla, en su sermón, sobre la calidad de predicador de Santo Domingo y su amor por la verdad. Insiste en que "no hagan caso de los falsos profetas", haciendo alusión a los pastores evangélicos que han invadido el municipio.

A las 5:00 p.m. se corona a la reina de la parroquia y se realiza un desfile con la reina y el santo patrón por las principales calles de Santo Domingo. La fiesta patronal culmina el día 5 de agosto con una misa de clausura. Además, este día la alcaldía contrata un mariachi que va visitando casa por casa.

Como podemos concluir de esta breve descripción, si bien las cofradías han perdido fuerza en el municipio siguen jugando un papel de trascendencia en la configuración sociocultural de Santo Domingo. Es cierto que las cofradías ya no son las únicas que atienden los asuntos de la Iglesia católica, pero representan uno de los grupos de influencia entre la población católica, con capacidad de movilización. Es por ello que el futuro de la Iglesia católica presenta la misma característica que el resto de las expresiones culturales en Santo Domingo: se tiende a la construcción de fenómenos híbridos que entrelazan prácticas y concepciones tradicionales con prácticas y concepciones modernas.

---

## CONCLUSIONES

---

Como se ha podido observar a lo largo de este capítulo, el municipio de Santo Domingo de Guzmán y su población indígena se encuentran divididos por su filiación religiosa: el 46.55% de los domingueños asisten a iglesias evangélicas, mientras que el 43.10% se consideran católicos, y sólo un 10.35% se puede considerar como población que no se adscribe a ninguna denominación. Esta división de la población indígena está transformando el sentido de su identidad étnica, no sólo porque ésta ha estado definida tradicionalmente por símbolos católicos, sino también, como veremos en el capítulo siguiente, porque la división religiosa está incidiendo en la formación de sus organizaciones étnicas, las cuales se constituyen tomando en cuenta la filiación religiosa (en general, católicos y evangélicos difícilmente integran las mismas organizaciones).

Por otra parte, la Iglesia católica está experimentando un proceso de modernización que ha afectado a su organización tradicional, las cofradías. Éstas, si bien han perdido fuerza al interior de la población católica y del municipio en su conjunto, su accionar sigue constituyendo un aspecto central de la dinámica sociocultural de Santo Domingo, pues las cofradías siguen teniendo capacidad de movilización. De hecho, como veremos en el siguiente capítulo, una de las asociaciones indígenas tiene como base de su organización a las cofradías.

En este sentido, si bien a nivel simbólico la identidad indígena presenta un entrelazamiento de símbolos modernos con símbolos tradicionales, a nivel de la estructura social también se observa el mismo patrón: un entrelazamiento de relaciones y acciones sociales tradicionales y modernas, en una dinámica de continuidad y cambio sociocultural.



## NOTAS

- 1 Tomo el concepto de evangélico en el sentido más amplio, es decir, para hablar de las iglesias surgidas a partir de la tercera reforma, que incluye iglesias evangélicas y pentecostales.
- 2 Pastor de la Iglesia Misión Centroamericana de Santo Domingo de Guzmán.
- 3 Entrevista con el pastor de la Iglesia Misión Centroamericana de Santo Domingo de Guzmán.
- 4 Pastor de la Iglesia Misión Centroamericana de Santo Domingo de Guzmán.
- 5 Pisto: dinero, en lenguaje local.
- 6 Se reproduce la letra tal cual ha sido escrita por los músicos de la cofradía, sin importar los errores ortográficos que tenga.
- 7 El antropólogo andaluz Isidoro Moreno, en su libro sobre *Cofradías y hermandades andaluzas* (1985), resalta el sentido de sociabilidad de las cofradías del sur de España. Mi concepto de comunitarismo es muy cercano al concepto de sociabilidad de Moreno.

## EL SISTEMA POLÍTICO Y LAS ORGANIZACIONES ÉTNICAS

Como en el resto del territorio nacional, el municipio de Santo Domingo está regido por un gobierno local, la alcaldía municipal, que está compuesto por un alcalde, ocho regidores (cuatro propietarios y cuatro suplentes), un síndico y un tesorero. Sin embargo, la administración que estaba rigiendo al principio del año 2000, cuando inició esta investigación, sólo contaba con siete regidores, pues la alcaldesa, del partido Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), había sido suspendida por una acusación de malversación de fondos, por lo que el primer regidor había asumido el cargo de alcalde. El escándalo que causó la supuesta apropiación de fondos públicos por parte de la alcaldesa desgastó a este partido, lo que pudo haber influido en el hecho que en la siguiente elección, en marzo de 2000, este partido perdiera el control del gobierno local.

En efecto, en las últimas elecciones para alcaldes y regidores, el partido que domina el gobierno central, ARENA, había logrado la mayoría de votos. Pero, en la última elección el principal partido de oposición a nivel nacional, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), ganó las elecciones,

lo que abre la posibilidad de que la administración del gobierno local en Santo Domingo tome un nuevo rumbo.

Una característica importante, tanto de la anterior administración como de la nueva, es el hecho que en el concejo municipal hay representación de los cantones. Esto constituye cierta garantía de que los intereses de las comunidades rurales sean tomados en cuenta en los proyectos de la municipalidad.

---

### LOS PROYECTOS DE LA ALCALDÍA MUNICIPAL

---

En la administración 1997-2000, los proyectos que se ejecutaron fueron muy limitados. En realidad, quedaron formulados, e incluso en algunos casos se hicieron las gestiones para obtener el financiamiento necesario, pero nunca se llevaron a cabo. Entre los proyectos más importantes se encontraban la reparación de caminos rurales y la introducción de agua potable para el cantón El Zope; este último sobrepasaba el millón y medio de colones, por lo cual no se pudo ejecutar con fondos de la alcaldía. Esto produjo una sensación entre los



domingueños de que esa administración no había trabajado.

La nueva administración (2000-2003), protesta porque la administración anterior dejó, en palabras del actual alcalde, “una alcaldía terminada económicamente”, lo que puede relacionarse con la acusación de malversación de fondos del concejo municipal anterior. Además, el nuevo alcalde insiste en haber encontrado un fuerte desorden administrativo y financiero, lo que les ha quitado tiempo para poder comenzar a impulsar proyectos de desarrollo social. Sin embargo, a pesar de ello, la nueva administración ya ha comenzado con algunos proyectos:

El 5 de junio iniciaron con un proyecto de apertura del camino vecinal de los caseríos Los Ramos 1 y 2, en el cantón El Carrizal, el cual beneficiará a 600 familias. Este proyecto se lleva a cabo con apoyo del Fondo de Inversión Social para el Desarrollo Local (FISDL) del gobierno central.

Además, se ha iniciado una campaña de limpieza de la ciudad haciendo uso de los barrenderos públicos. Este proyecto se lleva a cabo en coordinación con la unidad de salud. Sobre todo, se trata, comenta el alcalde,

de poderle justificar a la gente la necesidad que hay de encerrar los cerdos, porque hace tres años mi antecesora empezó a hacer lo mismo, pero el problema fue que inició agarrando los chanchos (cerdos), cobrando multas, pero nunca limpió las calles. Entonces, eso, la gente les fue encima, pues, un error. Nosotros ahora, gracias a Dios, mucha gente dice, nombre, la alcaldía está

echando a andar su proyecto, colaboremos, pues hay gente que ya empezó a hacer su cerquito sin que uno les diga: mire, les va a caer multa de tanto...

Pero este proyecto también se va a llevar a cabo en los cantones, con el objeto de cuidar las fuentes de agua, de manera que no sean contaminadas por los cerdos o por otras causas.

Un tercer proyecto es la reparación de la calle que conduce a la escuela del cantón El Caulote, lo cual se va a realizar con fondos del FODES-ISDEM (Fondo de Desarrollo Económico Social-Instituto Salvadoreño de Desarrollo Municipal) del gobierno central.

Otro proyecto es la construcción de dos aulas en la escuela pública de Santo Domingo. Esta escuela llega hasta 9.º grado y existe el interés de ampliarla hasta bachillerato, para lo cual se requiere la construcción de dos aulas. El problema con este proyecto, es que el terreno de esta escuela ya está bastante construido, y sólo conserva una pequeña área verde donde los niños pueden recrearse. Al construir las dos aulas para bachillerato, el área verde se verá drásticamente reducida, lo que no es recomendable porque afecta la necesidad de recreación y esparcimiento de los estudiantes. Sin embargo, la nueva administración tiene interés en ejecutar este proyecto, sobre todo porque quiere demostrar capacidad de servicio y administración ante la población domingueña, lo que le va a garantizar el triunfo en las próximas elecciones (en marzo de 2003).

Un quinto proyecto es el mejoramiento de algunos puntos críticos de la calle del cantón El Zope.



Otro proyecto es la construcción de una pasarela en el río Haragán, que conduciría al cantón El Zarzal.

Por último, la nueva administración va a instalar el tendido eléctrico en el caserío Las Mejías, cantón El Carrizal.

Estos son los proyectos que por el momento va a realizar la nueva administración municipal. Como se puede observar, están fuertemente orientados hacia las comunidades rurales (los cantones y los caseríos), lo que representa una nueva orientación en el municipio, pues hasta hace poco las alcaldías se han ocupado únicamente del centro urbano, dejando en el olvido a los cantones. Sin embargo, esta nueva orientación no es producto sólo del nuevo partido político que administra el gobierno local, ni únicamente del hecho que en el concejo municipal exista representación de los cuatro cantones del municipio, sino sobre todo de la formación de un Comité de Desarrollo Local (CODEL), el cual incorpora a los principales líderes y organizaciones sociales del municipio, incluyendo a la alcaldía, en la formulación del programa de desarrollo local de Santo Domingo y, por tanto, de sus proyectos prioritarios.

Y es que, en efecto, uno de los grandes logros del período de posguerra es la promoción de la participación ciudadana en la toma de decisiones, en este caso en los proyectos del gobierno local, lo cual constituye un aspecto esencial en la construcción de una sociedad democrática que va más allá del ejercicio electoral. En Santo Domingo, esta sociedad democrática se está comenzando a construir.

---

## LAS ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES (ONG)

---

En esta dinámica de cambio sociocultural, es importante considerar la incidencia que las organizaciones no gubernamentales están teniendo en el municipio. En la década de 1990, se han introducido en Santo Domingo diversas organizaciones que están trabajando por mejorar las condiciones de vida de los domingueños. Estas organizaciones minan el poder centralizador del gobierno local, pues impulsan proyectos de desarrollo social sin contar necesariamente con el consentimiento de la alcaldía municipal.

En Santo Domingo operan diversas ONG, entre las que destacan: ADHU, Asociación de Desarrollo Humano, que se concentra en el área de la salud, administrando una clínica y promoviendo campañas de vacunación, pero también apoya el desarrollo de la agricultura; CESTA, Centro Salvadoreño de Tecnología Apropiable, que trabaja en el área de la ecología; FOMI, Fomento de la Microempresa; GTZ, institución de origen europeo que proporciona capacitaciones en áreas económicas, como albañilería; la Fundación de Desarrollo Socioeconómico y Restauración Ambiental (FUNDESIRAM), que trabaja en el área agrícola y del medio ambiente, y proporciona orientación para la formación y funcionamiento de las ADESCO y las organizaciones sociales; Ayuda en Acción, una institución de origen español que trabaja en diferentes áreas: en la promoción de iniciativas económicas, en la



educación, la salud y la organización social; y otras ONG.

Estas organizaciones están participando en el desarrollo económico y social de Santo Domingo, no sólo a través del impulso de proyectos de desarrollo, sino también porque algunas de ellas están incorporando en su personal a individuos originarios del municipio, formando de esta manera a agentes locales del desarrollo social.

---

#### LAS ASOCIACIONES DE DESARROLLO COMUNAL (ADESCO)

---

Otras organizaciones que están incidiendo en el cambio sociocultural de Santo Domingo son las Asociaciones de Desarrollo Comunal (ADESCO), las cuales han surgido en el municipio a partir de finales de la década de 1980. Si las ONG pueden considerarse un producto del proceso de globalización que experimenta El Salvador, las ADESCO deben interpretarse como un resultado del conflicto político-militar. Estas asociaciones constituyen organizaciones sociales que se comprometen con la labor de mejoramiento de las condiciones de vida de la población y participan en la toma de decisiones de los proyectos que se van a impulsar en el municipio.

La ADESCO más antigua de Santo Domingo es la Asociación de Desarrollo Comunal El Progreso (ADECPRO), la cual surge el 11 de noviembre de 1987. Esta asociación surgió en el cantón El Zope como una iniciativa de los pequeños agricultores. En palabras de su presidente:

la asociación surgió de las necesidades de nuestra comunidad. Así es que dependiendo de las necesidades de la comunidad, de ver tanto problema que estaba surgiendo en nuestra comunidad, cuando los inviernos malos, sequías, y nosotros en el verano nos quedábamos ahí que no se podía hacer nada, todos a la corta, a los cañales, todos nos disparábamos en la época seca. Y surgió la idea de un señor que, gracias a Dios, alumbró la mente de la comunidad, hombre que sí, con capacidad de trabajo, de gestión, empezó a organizar...

La asociación comenzó a organizarse en torno a un proyecto de construcción de un canal de riego. La realización de este proyecto no era fácil, pues los terrenos en El Zope son quebrados, pero se contrató a un ingeniero y se estableció la posibilidad de abrir el canal de riego. Entonces se elaboró la solicitud para recibir una donación, la cual se envió a través de DEICO (Dirección de Investigación y Consultoría). La Fundación Interamericana, de origen norteamericano, fue la que otorgó la donación a ADECPRO, que se trataba de €1,000 000 (\$114,285.71) para la construcción y funcionamiento del canal de riego. El directivo de ADECPRO recuerda:

...y hubo unos problemas, y vinieron a ver los gringos cuando se les llamó, por ese problema que no podían hacer pasar el agua de una loma a otra, y vinieron a evaluar el trabajo, no, dijo, que la realidad, ustedes se han esforzado demasiado para esto, como nos vio montón de gente que queríamos pasar el agua. Miren, dijo, vamos, pongan



Otro ingeniero y nosotros vamos a pagar lo que cobre, para que ustedes mantengan ese dinero, para que sigan. Contratamos otro ingeniero, y ese, ¡calidad!, pues, la hizo pasar. Y dijeron, no, mejor que venga el dinero a la comunidad y no a la municipalidad, que a veces malversan fondos.

Actualmente, el canal de riego está beneficiando a 150 pequeños agricultores, 50 socios propietarios y 100 socios que alquilan, los cuales cultivan entre 120 y 130 manzanas regadas.

Pero ADECPRO se siguió desarrollando. Después de este préstamo, TECNOCEL les dio capacitación en riego y contabilidad. “En lo que es el riego sí nos ayudaron –comenta el presidente–, porque sí desconocíamos lo que es el riego”.

Luego, la misma Fundación Interamericana les otorgó un préstamo para poner una tienda de insumos para la agricultura, en la que venden abono, insecticidas y herbicidas. De hecho, a través de nuestras encuestas pudimos constatar que la mayoría de los pequeños agricultores de Santo Domingo compra sus insumos en la tienda de ADECPRO. Sobre la base de esta tienda, ADECPRO ha establecido un sistema de crédito para sus socios, con lo que promueve el desarrollo de la agricultura en la zona. Más tarde, ADECPRO montó una tienda de consumo familiar, en la cual se le vende a los socios a precios más favorables.

Este es el caso de una ADESCO exitosa, quizás una de las más exitosas de todo el país, pero en los demás cantones han surgido otras ADESCO aunque éstas no funcionan con la

misma eficiencia. Según el alcalde anterior, estas ADESCO no trabajan, “como que no existieran”, puntualizó.

En el centro urbano también existen dos ADESCO que trabajan directamente con la problemática indígena: la Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Nahuat –ADESCOIN– y la Asociación de Desarrollo Comunal del Medio Ambiente Indígena –ADESCOMAI –. La dinámica de trabajo de estas dos asociaciones indígenas será examinada más adelante, cuando se discuta el caso de las organizaciones étnicas.

Pero, si bien estas asociaciones están jugando un papel de primer orden en la construcción de un nuevo tipo de sociedad y cultura en Santo Domingo, pues participan en la definición de los proyectos sociales que se van a ejecutar en el municipio y en sus comunidades rurales, el impacto que tienen estas asociaciones en el mejoramiento de las condiciones de vida de la población es limitado. De acuerdo a nuestra encuesta, de los jefes de familia sólo un 25.31% del municipio se considera beneficiado por las asociaciones de desarrollo, mientras que un 68.90% declaró no haber sido beneficiado. Esto supone que las ADESCO deben trabajar más fuertemente en el mejoramiento de las condiciones de vida de Santo Domingo.

---

#### EL COMITÉ DE DESARROLLO LOCAL (CODEL)

---

En junio de 1999 se comenzó a formar el Comité de Desarrollo Local (CODEL), a partir de una iniciativa del Fondo de Inversión Social para el Desarrollo Local (FISDL), una



institución semiautónoma del gobierno central de El Salvador. En este comité participan los representantes de todas las asociaciones y organizaciones sociales de Santo Domingo, la alcaldía municipal y las instituciones públicas (como la escuela pública y la unidad de salud), así como líderes comunales y empresariales. Es una instancia que está promoviendo la participación amplia de la ciudadanía en la elaboración del programa de desarrollo del municipio. De esta manera, los proyectos que va a ejecutar la alcaldía municipal ya no los decide únicamente el concejo municipal sino que éste tiene que concertar con las organizaciones y representantes de la sociedad civil.

El CODEL está organizado de la siguiente manera: un coordinador general, que en estos momentos es el presidente de ADECPRO; un coordinador adjunto, que es el alcalde; y nueve comisiones: vivienda, salud, medio ambiente, red vial, deporte, participación de género, agricultura, turismo, y educación. Estas comisiones trabajarán en los proyectos que se han definido en las reuniones del comité, en una dinámica de diálogo y relación de fuerzas entre la municipalidad y la sociedad civil.

En estos momentos, por ejemplo, existen ciertas diferencias entre la municipalidad y algunos representantes de la sociedad civil, pues éstos quieren que la municipalidad muestre la manera como se está invirtiendo el dinero en los proyectos que se van realizando, mientras que el alcalde y su consejo consideran que no tienen que mostrar esto a personas ajenas a la municipalidad. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, el CODEL está fun-

cionando, y no puede ser de otra manera, pues hay ciertos fondos, sobre todo los del FISDL, que sólo son desembolsados si funciona el CODEL.

Como se indicó más arriba, la formación y funcionamiento del CODEL es fundamental para la construcción de una sociedad democrática en Santo Domingo, pues la democracia no va a existir hasta que las fuerzas vivas del municipio, sociedad civil y gobierno local, participen de manera amplia en el proceso de toma de decisiones sobre la solución de los problemas más importantes de Santo Domingo.

---

#### LAS ORGANIZACIONES ÉTNICAS

---

Un tipo de organizaciones sociales que es fundamental en la nueva sociedad dominguesa, son las organizaciones que de manera explícita defienden los derechos de la población indígena. Estas organizaciones se distinguen de las anteriores porque, además de demandar mejores condiciones de vida y de trabajo para la población menos favorecida, que en definitiva es la población indígena, trabajan por generar un desarrollo cultural propio, basado en sus tradiciones culturales, reclamando el reconocimiento de su identidad étnica.

Todos los dirigentes de estas organizaciones han sido miembros de la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), por lo que es conveniente revisar la historia de esta asociación, pues sus planteamientos y su actividad han condicionado a las organizaciones indígenas de Santo Domingo de Guzmán.



---

## LA ASOCIACIÓN NACIONAL DE INDÍGENAS SALVADOREÑOS (ANIS)

---

De acuerdo con el máximo dirigente de ANIS, Adrián Esquino Lisco, la organización indígena en El Salvador siempre ha existido. Es más, antes de la llegada de los españoles el nivel de organización, afirma este dirigente indígena, era superior al actual. Sin embargo, Esquino Lisco ubica el surgimiento de ANIS en 1975, no obstante que la personería jurídica se adquiere en 1984. Esta fue la primera organización indígena en El Salvador, que tiene sus bases en la zona occidental del país, en los departamentos de Sonsonate y Ahuachapán, es decir, en la zona nahuat.

A pesar de que en 1983 estos indígenas sufrieron una masacre por parte tropas del Ejército nacional en la comunidad de Las Hojas, en la cual murieron 74 indígenas, en estos mismos años los dirigentes de ANIS comenzaron a colaborar con el gobierno central, bajo el liderazgo del Partido Demócrata Cristiano. En este período, el Gobierno les apoyó proporcionándoles un local en Sonsonate, se les invitó a participar en el pacto social, una de las políticas centrales de este gobierno, e incluso se les permitió participar en la directiva del Banco de Fomento Agropecuario. En la época de la reforma agraria, ANIS consiguió que se les donara algunas tierras, siendo las más importantes: un terreno en San Ramón, otro en Las Hojas (donde se había realizado la masacre de indígenas) y un tercer terreno en Santa Marta (cerca de Cara Sucia), en los cuales crearon asociaciones cooperativas.

Con el desarrollo del conflicto político-militar, ANIS va adoptando una posición de izquierda, e incluso llega a colaborar directamente con el movimiento revolucionario. De hecho, en 1989 el Gobierno militarizó el local de ANIS y sus dirigentes fueron perseguidos. Es en esa época cuando se da el rompimiento definitivo de ANIS con el gobierno central, época en la cual asume el poder el partido que actualmente gobierna la nación, Alianza Republicana Nacionalista (ARENA).

Con el tiempo, también comienzan a surgir problemas en las tres cooperativas que dirigía ANIS, pues ARENA lanza una política de privatización de la tierra y comienza a presionar a todas las cooperativas de El Salvador. Las cooperativas de ANIS, efectivamente, no habían logrado pagar las tierras, pues los campesinos-indígenas sólo cosechaban lo que necesitaban para su subsistencia, pero no producían lo suficiente para cubrir el pago mensual de sus parcelas. Entonces perdieron la cooperativa de Santa Marta. Luego, este mismo grupo de indígenas, descontento con la dirigencia de ANIS, se asoció a ARENA, y utilizando diputados y jueces de este partido lograron sacar a los indígenas que ya estaban asentados en las tierras de Las Hojas, quedándose ellos con esas tierras. Por último, la cooperativa de San Ramón se encuentra actualmente en litigio, pues un grupo de indígenas, contrario a ANIS, las está peleando.

El hecho de que la dirigencia indígena no haya tenido la capacidad para defender las tierras de sus asociados ha minado la capacidad de movilización de esta organización, pues muchos campesinos-indígenas se han retirado



de ANIS. Además, en esta organización se han desarrollado fuertes contradicciones internas, pues su principal dirigente ha querido gozar de los beneficios de su posición sin compartirlos con el resto de los indígenas (cuando formaron parte de la directiva del Banco de Fomento Agropecuario, por ejemplo, sólo su principal dirigente tenía acceso a carro, recibía dietas y podía codearse con altos ejecutivos. Asimismo, cuando les invitan a congresos y eventos nacionales e internacionales, él es el único que representa a la organización). Esto ha creado resentimientos entre los demás dirigentes y miembros de ANIS, provocando rupturas en su interior. Por último, hay que recordar que ANIS creció en la década de 1980, con el apoyo del Partido Demócrata Cristiano, un partido que se caracterizaba por su ambigüedad ideológica, que incorporaba fuerzas políticas de izquierda y de derecha. Es posible que esta característica haya condicionado la composición de ANIS, lo que favoreció el desarrollo de contradicciones internas, pues, en efecto, de esta organización han salido organizaciones indígenas de derecha y de izquierda.

De hecho, buena parte de las organizaciones indígenas que actualmente existen en el occidente de El Salvador, y en particular las de Santo Domingo de Guzmán, son escisiones de ANIS. En consecuencia, el examen de esta asociación es de gran trascendencia, pues ANIS ha condicionado ideológicamente a las organizaciones indígenas que posteriormente se han formado en el occidente del país.

En concreto, es importante su lucha por la tierra, pues se concibe al indígena ligado a la tierra, lo que se relaciona con su combate en

contra de lo que denominan la sociedad blanca, ya que finalmente, insisten los dirigentes indígenas, son los blancos (españoles, mestizos y ladinos) los que les han arrebatado sus tierras.

¿Cuáles son las demandas de su organización?, pregunté a los dirigentes indígenas.

“Las demanda. Primeramente es la tierra, porque de la tierra somos y de la tierra, digamos, la tierra es el patrimonio de nosotros, verdad. Mi padre siempre decía que él no sabía leer, ni escribir, pero decía: indio con tierra, indio con título, indio sin tierra, indio sin título... Entonces, nuestra vida, nuestro patrimonio, es la tierra. Teniendo la tierra para nosotros, tenemos nuestra casa, tenemos la educación, tenemos la sabiduría, tenemos nuestro alimento, tenemos todo...”

Los dirigentes indígenas insisten en que antes de la venida de los españoles los indígenas tenían sus tierras, pero a partir de la conquista las perdieron, y ahora hay una gran cantidad de indígenas sin tierras.

Antes de la invasión todos teníamos tierra, nadie decía que estaba mal. Que no tenían títulos, es otra cosa; por eso los invasores cuando vinieron, primeramente vinieron a legalizar las tierras, para apropiárselas, por eso tenemos un lema que nosotros decimos: *con la cruz y la espada nos dejaron sin nada*, y hasta hoy día estamos en consecuencias críticas, difíciles: nos están desalojando, nos meten a la cárcel, nos hacen juicio, y una serie de cosas...



Esto fundamenta lo que ya se señalaba anteriormente, que la lucha del indígena es ante todo la lucha en contra de la sociedad blanca, en contra de aquéllos que les han despojado de sus tierras. Su lucha, en este sentido, se plantea como una lucha propiamente étnica.

Pero, en este enfrentamiento con la sociedad blanca, no sólo se plantea la recuperación de las tierras, sino que los dirigentes de ANIS también hablan del fomento y fortalecimiento de la cultura indígena, de su lengua, de sus danzas tradicionales y, en general, de sus valores y prácticas culturales.

Con respecto a la religión, los dirigentes de ANIS son abiertos. Ellos han introducido una serie de prácticas prehispánicas en El Salvador, es decir, rituales religiosos que pretenden revivir la religión mesoamericana, de origen prehispánico, como el culto a la madre tierra, al padre sol, etc., pero no se contraponen a las prácticas católicas e incluso evangélicas, pues están conscientes de que la mayor parte de los indígenas en El Salvador son católicos y muchos de ellos evangélicos.

---

#### LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE SANTO DOMINGO DE GUZMÁN

---

La organización indígena más antigua de Santo Domingo es la Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Nahuat (ADESCOIN). Los miembros de esta asociación formaron parte de ANIS por diez años, de 1982 a 1992, pero surgieron problemas con el manejo de fondos, por lo que terminaron por separarse de ANIS. El problema se suscitó cuando

la organización Tradiciones para el Mañana dio un donativo a la comunidad indígena de Santo Domingo. Entonces, Esquino Lisco mantenía a una persona que era, al mismo tiempo, presidente, secretario y tesorero de la organización de Santo Domingo, quien, de acuerdo con los dirigentes de ADESCOIN, no hizo un buen manejo de los fondos recibidos. Esto decidió a este grupo de indígenas separarse de ANIS.

Entonces crearon la Corporación Indígena Nahuat, pero ésta no tenía estatus legal. En ese momento, los indígenas de Santo Domingo mantenían el conflicto con ANIS, pues había una serie de objetos, como la marimba y otros instrumentos musicales tradicionales, que ANIS reclamaba como propios, pero que los indígenas de Santo Domingo los consideraban de ellos. En ese período reciben la asesoría de algunas organizaciones, como DIDECO y la Asociación Comunal Campesina (ACC), las cuales les recomiendan que obtengan la personería jurídica. El párroco del municipio también les apoya para que obtengan el estatus legal. Así, el miércoles 25 de enero de 1995 se publica en el *Diario Oficial* la aprobación de la personería jurídica de ADESCOIN.

De acuerdo con los estatutos de esta asociación, los fines de ADESCOIN son los siguientes:<sup>1</sup>

Fomentar un mejor desarrollo de la comunidad integral en combinación con sectores como la alcaldía municipal, iglesias, escuelas, y otras instituciones de servicio social;

Incrementar el desarrollo económico social de la comunidad a través de la creación de



“talleres artesanales”, “talleres en el área agropecuaria”, o capacitaciones que lleven a un desarrollo de cultivos diversificados;

Trabajar por el rescate de los valores culturales y tradicionales de la comunidad como el nahuat, lengua que es un patrimonio de Santo Domingo, la danza de los historiantes, artesanías, etc.

Es interesante observar la importancia que tiene la solución de los problemas sociales para los dirigentes de ADESCOIN, lo cual está concretado en los objetivos 1 y 2. Y, en efecto, para estos indígenas el fomento de su identidad étnica tiene que ver no sólo con la promoción de actividades culturales, como el rescate de la lengua nahuat y la presentación de la danza de los historiantes, sino también con el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo de la población indígena. Es posible que esta concepción la hayan tomado de su participación en la UCS (Unión Comunal Salvadoreña) y ANIS, que, según hemos visto, ANIS integraba el desarrollo cultural con la solución de la problemática socioeconómica de los indígenas (de hecho, Adrián Esquino Lisco, máximo dirigente de ANIS, fue miembro de la UCS).

Este contenido social de ADESCOIN también está reforzado por el hecho que los dirigentes de esta asociación son los líderes del partido Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en el municipio, y el presidente de ADESCOIN es el actual alcalde de Santo Domingo. En otras palabras, estos dirigentes indígenas son los representantes al interior del municipio de la principal

fuerza política de oposición a nivel nacional, que históricamente ha luchado por mejorar las condiciones de vida de los menos favorecidos y por instaurar la democracia en El Salvador. Es obvio que si los dirigentes de ADESCOIN participan tan activamente en la contienda política, es porque la solución de la problemática social es un factor de primer orden para estos indígenas.

Pero los dirigentes de ADESCOIN no sólo están preocupados por los problemas sociales, sino también por la promoción o el rescate, como ellos dicen, de su cultura autóctona o nativa, entendiendo por autóctono o nativo lo originario de la población indígena de Santo Domingo, que ellos precisan en los siguientes productos culturales: la lengua nahuat, las cofradías, la danza de los historiantes y otras danzas tradicionales, la música de flauta y tambor, las artesanías y la producción de maíz y frijol.

Como se puede observar, tres de los seis productos culturales que los dirigentes de ADESCOIN incluyen como cultura indígena propia o autóctona (las cofradías, las danzas de los historiantes y las artesanías) son prácticas culturales de tipo mestizo (producto de la fusión de lo español y lo prehispánico). Y, de hecho, los indígenas de ADESCOIN rechazan las ideas prehispanistas que se están desarrollando entre algunos indígenas de El Salvador (en concreto en Cacaopera) y Centroamérica, pues sostienen que la Iglesia católica está presente desde el origen de la comunidad indígena:

“¿Cómo ven ustedes el origen de la población indígena?”, pregunté.



Ah, bueno; es que nosotros, este, según la historia, pues, que en aquel tiempo fue un pueblo donde la gente directamente todo era, este, muy diferente a ahora, porque estaba, este, dedicado la gente a una sola cultura, la gente, este, toda la población, sobre todo que anteriormente, que como antes no habían ni religiones, sectas religiosas, solamente lo que ya existía era la Iglesia católica.

Es importante resaltar que los miembros de ADESCOIN son de los principales promotores de las cofradías en Santo Domingo. El presidente de esta asociación, actual alcalde del municipio, es el mayordomo del santo patrón. También son los que promueven el baile de los historiantes. Por tanto, es lógico que estos indígenas resalten las tradiciones católicas como tradiciones propiamente indígenas, aunque esto es compartido por todos los indígenas del municipio, inclusive por los evangélicos.

Esta asociación también maneja una escuela de nahuat, cuyo edificio fue construido por Ayuda en Acción, en la cual se enseña esta lengua nativa y también se promueven la música y las danzas tradicionales. La enseñanza del nahuat está a cargo de personas originarias del municipio que todavía hablan esta lengua, pues la mayoría de los indígenas de Santo Domingo, como lo señalé al principio de este trabajo, ya no hablan nahuat, sino español. Sin embargo, hay un pequeño sector, que puede estimarse en un 2% de la población indígena del municipio, que todavía habla la lengua nativa. Es por ello que ADESCOIN está impartiendo clases de nahuat a niños y jóvenes de 10 a 20 años, pues considera que de

esta manera está contribuyendo a mantener esta lengua en el municipio. El único problema con este proyecto es que los maestros no tienen la preparación pedagógica suficiente para enseñar el nahuat, pero el esfuerzo es de gran trascendencia para el desarrollo cultural del municipio.

La capacidad de movilización de esta asociación es considerable. De acuerdo con su presidente, ADESCOIN cuenta con 117 socios, de los cuales 72 son activos. Sin embargo, al observar las actividades que realizan, a través de las cofradías, la fiesta patronal, y la escuela de nahuat, ADESCOIN tiene una incidencia fuerte en la vida social y cultural de Santo Domingo.

Aunque los dirigentes de ADESCOIN se desligaron de ANIS, ellos se han integrado, como organización, al Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS), que integra a la mayor parte de los pueblos nahuat del occidente de El Salvador. Esto muestra la visión nacional de estos dirigentes indígenas, a diferencia de otros líderes indígenas que mantienen una visión localista.

Pero unos meses después de haberse formado esta asociación se constituyó una segunda asociación indígena, la Asociación de Desarrollo Comunal del Medio Ambiente Indígena (ADESCOMAI), la cual adquiere su personería jurídica el 20 de junio de 1995. Esta asociación surge como iniciativa del párroco, el mismo sacerdote que había apoyado a ADESCOIN para que adquiriera su estatus legal. Es posible que el párroco no encontrara suficiente apoyo en los miembros de ADESCOIN y decidió crear otra asociación para promover el desarrollo del municipio.



Los objetivos de esta asociación son similares a los de ADESCOIN, con la diferencia que los miembros de ADESCOMAI ponen énfasis en la defensa del medio ambiente. Además, esta asociación no le da mucha importancia al rescate y la promoción de la cultura, sino que sus objetivos están enfocados al desarrollo social del municipio.

Sin embargo, en la práctica ADESCOMAI no ha funcionado, pues solamente manejan una ambulancia, que presta servicio en momentos de emergencia. En realidad, no tienen proyectos concretos ni mayor capacidad de movilización.

Por último, el 24 de enero de 2000 se otorga personería jurídica a una tercera asociación indígena, la Asociación Nacional Indígena Nahuatl de la Comunidad de Santo Domingo de Guzmán (ANIN), cuyos miembros también han estado integrados a ANIS. Los objetivos de esta nueva asociación son los siguientes:<sup>2</sup>

Conservar la cultura, tradiciones, lengua nahuatl, a través de programas de desarrollo local;

Promover el progreso de la localidad, juntamente con instituciones públicas y organismos privados, nacionales e internacionales, que participen en los correspondientes locales;

Fomentar el espíritu de trabajo, solidaridad, cooperación mutua, entre los habitantes de la localidad, sus grupos y entidades representativas;

Desarrollar actividades divulgativas e informativas que permitan a la comunidad y

demás sectores conocer lo que en la misma está sucediendo;

Impulsar y participar en los programas de capacitación promocional de los dirigentes y grupos comunales, para contribuir al mejoramiento de las organizaciones de la localidad en la administración de proyectos sociales y económicos de beneficio colectivo;

Cuidar y proteger los ejidos conocidos como "La Sabana" y "El Barrial", que dejaron nuestros antepasados, para poder cultivar y abastecerse de barro toda la comunidad;

Participar en planes de desarrollo locales, regionales y nacionales, especialmente en la determinación de los proyectos contemplados en el plan de actividades;

Ayudar a rescatar los valores indígenas y culturizar a nuestros jóvenes para que los transmitan a futuras generaciones.

Los dirigentes de ANIN justifican el surgimiento de su asociación argumentando que ADESCOMAI no ha trabajado y, por tanto, no ha cumplido con los objetivos que se había propuesto; mientras que ADESCOIN, si bien reconocen que sí ha trabajado, sostienen estos indígenas, tiene poca representatividad en el municipio. En consecuencia, se necesita una nueva asociación que trabaje en favor de toda la población indígena.

A diferencia de ADESCOIN, cuyos miembros, como vimos, son católicos y están afiliados o al menos son simpatizantes del FMLN, los miembros de ANIN son mayoritariamente evangélicos, aunque hay algunos católicos, y



se acercan a una posición de derecha cuestionadora, pues sus dirigentes apoyaron al Partido Popular Laborista (PPL), que es un partido de derecha pero que cuestiona la práctica política del partido que domina el gobierno central. Y es que los miembros de ANIN son mayoritariamente ex patrulleros, que, como vimos en la historia local, han asimilado la ideología del Ejército nacional pero están descontentos con el gobierno central, pues consideran que éste únicamente los utilizó.

Dado que ANIN es una asociación demasiado nueva, es muy difícil evaluar su funcionamiento o los proyectos que va a impulsar, pero sí pude constatar que tiene capacidad de movilización, sobre todo porque sus dirigentes están buscando apoyar al sector de los ex patrulleros. Esto, por otra parte, los ubica en la dinámica de la arena política nacional, pues el movimiento de los ex patrulleros es un movimiento de corte nacional.

Es interesante constatar que aunque la mayor parte de sus miembros está compuesta de evangélicos, cuando se les pregunta sobre el rescate de las tradiciones indígenas se refieren a las tradiciones católicas, reconociendo que la cultura indígena es ante todo un tipo de cultura católica.

---

## CONCLUSIONES

---

En síntesis, Santo Domingo de Guzmán experimenta un proceso de apertura política, en el cual las fuerzas de la sociedad civil han comenzado a participar en la toma de decisiones sobre los proyectos de desarrollo social que

se están impulsando en el municipio. Este proceso se lleva a cabo a través de un diálogo, que supone también una relación de fuerzas, entre el gobierno local y el resto de la sociedad.

En este proceso de apertura política, es fundamental el papel de las organizaciones no gubernamentales, que son agentes de cambio y debilitan el poder centralizador del gobierno local, pues promueven proyectos de desarrollo social sin requerir la aprobación de éste. Asimismo, es de gran trascendencia la formación de asociaciones de desarrollo local, las ADESCO, que son expresiones de la sociedad civil y una manera de potenciar la participación de ésta en el programa de desarrollo del municipio.

En este contexto surgen las organizaciones étnicas, que promueven el desarrollo social del municipio pero también reclaman el reconocimiento de la identidad indígena y la promoción de sus expresiones culturales. A diferencia de otros sectores indígenas de El Salvador, como Cacaopera e Izalco, los dirigentes indígenas de Santo Domingo logran integrar las demandas sociales con las de tipo cultural.

Es interesante constatar que estas organizaciones están siendo lideradas por los indígenas que habitan en el área urbana, debido a que éstos manejan mejor la cultura nacional y mundial dominantes, constituyéndose en intermediarios entre la población indígena local y las sociedades nacional y mundial. En el contexto del municipio, estos indígenas se constituyen en intermediarios (o sujetos liminoides<sup>3</sup>) entre la población indígena, mayoritariamente rural, y el sector ladino dominante, de carácter urbano, pues tienen la



capacidad de manejar los dos sistemas culturales. Esto les da capacidad de articular las demandas de la población indígena a la que representan.

Sin embargo, los indígenas, que han sido invisibilizados (Chapin: 1990) o negados (Marroquín: 1975) por largo tiempo, se encuentran divididos en dos grandes sectores: por un lado, los que optan por una posición

política de izquierda y se mantienen fieles a la tradición católica, agrupados en ADESCOIN; por el otro, aquéllos que optan por una posición de derecha cuestionadora y se afilian a las iglesias evangélicas, organizados en ANIN. Entre estas dos tendencias no existe diálogo alguno. Esta división de la población indígena constituye su principal debilidad, pues impide que se construya un proyecto étnico unificado.

## NOTAS

- 1 Se reproducen los fines de ADESCOIN tal y como aparecen en el *Diario Oficial* del 25 de enero de 1995, tomo 326, n.º 17, p. 33.
- 2 Al igual que en el caso de ADESCOIN, se reproduce literalmente del documento de fundación de esta asociación.
- 3 Liminoides: quello que es similar pero no exactamente igual a lo liminar. Se trata de un tipo de liminaridad propio de las sociedades contemporáneas, el cual tiende a producir cambio sociocultural (ver: Lara Martínez, 1994).



## CONCLUSIONES

En el desarrollo de este trabajo se ha podido constatar que la identidad de los indígenas de Santo Domingo de Guzmán se está construyendo en las diferentes instancias que componen la vida social y cultural de esta población, desde su historia hasta su vida contemporánea, la cual se desenvuelve en diversas esferas: la dinámica económica o las prácticas que garantizan la supervivencia de las familias indígenas, la organización y el funcionamiento de los grupos domésticos, la vida religiosa, y la acción política, con la formación de las organizaciones étnicas, que luchan directamente por defender los derechos del pueblo indígena.

En este sentido, la identidad étnica, y la identidad sociocultural en general, debe concebirse como un fenómeno holístico o totalizante, que incorpora todas las instancias o las esferas de la vida social y cultural en la que cotidianamente se desenvuelve un pueblo. Estas instancias o esferas socioculturales no sólo condicionan la construcción de la identidad indígena de Santo Domingo, sino que ellas mismas proporcionan los sistemas de significación que le dan un sentido o un contenido determinado a la identidad de los indígenas de Santo Domingo de Guzmán.

Con respecto al devenir histórico, es importante resaltar que los indígenas de Santo Domingo han pasado por diferentes momentos de transformación sociocultural que han condicionado la configuración de su ser social y, por tanto, de su identidad sociocultural contemporánea. Estos momentos críticos abarcan un amplio período, que va desde la dinámica de la sociedad prehispánica, pasando por la conquista y la colonización española, a partir de principios del siglo XVI, hasta el conflicto político-militar de la década de 1980 y la construcción de la nueva sociedad de Santo Domingo de Guzmán con los Acuerdos de Paz. A través de estos procesos de transformación sociocultural, los indígenas han venido construyendo su identidad étnica en una dialéctica de cambio y continuidad sociocultural, en la cual las fuertes transformaciones se combinan y se entrelazan con procesos de continuidad, que ligan el presente con el pasado, a veces, incluso, con un pasado lejano.<sup>1</sup> En este sentido, se puede afirmar, con Josep Llobera (1996), que la identidad étnica es un proceso de larga duración.

La dinámica de transformaciones socioculturales constituye un proceso continuo,

desde la conquista y la colonización española, de mestizaje cultural, a través del cual los indígenas han venido adoptando los patrones de la cultura nacional dominante. Particularmente importante en este sentido ha sido el proceso de modernización del municipio, que se inicia en la segunda mitad del siglo XX con la separación de la actividad política o de administración pública de los cargos religiosos. Este proceso se profundiza en los siguientes años, y en la década de 1990 se genera una dinámica de construcción de una sociedad democrática que fomenta la participación ciudadana en el programa de desarrollo del municipio. En el campo religioso, también se ha experimentado un proceso de modernización con el establecimiento del principio de libertad de culto, el cual se ha venido imponiendo a través del crecimiento de las iglesias evangélicas, lo que a su vez ha generado un proceso de reorganización de la Iglesia católica, que regula el funcionamiento de sus organizaciones tradicionales, las cofradías.

El proceso de globalización ha apoyado esta dinámica de modernización del municipio, tanto en lo que respecta a la modernización política, a través de las organizaciones no gubernamentales, como en lo que concierne a la modernización religiosa, a través de las iglesias evangélicas internacionales y la organización mundial de la Iglesia católica.

Sin embargo, la población indígena ha mantenido una actitud constante de resistencia frente a este proceso de aculturación. Como se ha visto en los capítulos dedicados a la situación actual, los indígenas han generado una cultura propia que mantiene un grado

importante de autonomía de cara a la cultura de la etnia dominante a nivel nacional, los mestizos, y a nivel local, los ladinos.

Esta cultura indígena alternativa tiene su fundamento económico en la agricultura de subsistencia, la milpa, la cual mantiene un grado importante de continuidad sociocultural con el pasado prehispánico. La permanencia de la milpa no debe interpretarse como un simple proceso de marginación socioeconómica y cultural o como la incapacidad del sistema de absorber la fuerza de trabajo rural, pues, aunque en parte esto es cierto, el fenómeno también supone una actitud de resistencia frente al dominio del mercado y la economía empresarial, como modelo único de comportamiento económico. En este sentido, la agricultura de subsistencia representa una opción cultural.

Como se resaltó en el capítulo dedicado a la actividad económica de los indígenas de Santo Domingo, la agricultura de subsistencia y, en general, la economía de subsistencia (que incluye la alfarería y otras actividades complementarias) es un tipo de economía que pone énfasis no tanto en la acumulación material, como en el caso de la economía empresarial, sino más bien en la acumulación de capital social, es decir, es un tipo de economía que confía más en las relaciones de solidaridad y ayuda mutua que se pueden desarrollar entre los miembros de la comunidad que en el capital material que se puede generar a través de la pura actividad económica. Es por ello que el tiempo que dedican estos indígenas a la promoción de sus relaciones sociales es al menos tan importante como el que dedican a sus labores económicas.



Estas relaciones de solidaridad y ayuda mutua descansan, en primera instancia, en la organización de los grupos domésticos y de las familias ampliadas. Los grupos domésticos son unidades multifuncionales, que garantizan la supervivencia de los individuos y crean las redes de cooperación entre ellos. Estos grupos pasan por un ciclo de desarrollo, a través del cual se combina, en su interior, la familia nuclear con diferentes tipos de familia ampliada. Con la aplicación de la encuesta se pudo constatar que las familias ampliadas al interior de los grupos domésticos constituyen una estrategia para proteger a las familias nucleares incompletas, es decir, a aquellas familias que tienen dificultades para garantizar la supervivencia de sus miembros y que tienen un grado limitado de sociabilidad.

Pero sobre la base de estos grupos domésticos también se crean las familias ampliadas que sobrepasan las dimensiones de los propios grupos domésticos. Estas familias ampliadas se construyen a través de la alianza de algunos hermanos y hermanas y sus grupos domésticos, e incluso pueden incorporar a uno o dos primos cercanos o algún otro miembro. Estas familias ampliadas constituyen las redes de solidaridad que continúan funcionando una vez que el grupo doméstico se ha disuelto.

Los grupos domésticos y las familias ampliadas también constituyen la base de las alianzas para la formación de organizaciones religiosas y políticas, las cuales, a su vez, refuerzan las relaciones de solidaridad y ayuda mutua, pues a la relación de parentesco se le agrega un nuevo tipo de relación social que también genera un sentimiento de afinidad.

Esto constituye uno de los aspectos más trascendentes en la realización de las actividades religiosas del municipio: el hecho que promueven la sociabilidad (Moreno: 1985) y la cooperación entre los creyentes. En Santo Domingo, el campo religioso ha estado dominado por la Iglesia católica hasta la década de 1970. Hasta esta fecha, la organización tradicional de la cofradía ha sido la encargada de organizar la vida religiosa del municipio, la cual se ha caracterizado por practicar un tipo de catolicismo híbrido, que combina creencias y prácticas cristianas con creencias y prácticas que son propias de la cultura nahuat.

Sin embargo, a partir de la década de 1980 el municipio experimenta el crecimiento de las iglesias evangélicas, las cuales han provocado que un alto porcentaje de indígenas abandone la Iglesia católica. Este crecimiento de las iglesias evangélicas se da en el marco de la transformación sociocultural del municipio, pues este proceso abre el espacio para la creación de nuevas expresiones culturales que cuestionan el predominio de las concepciones y las prácticas tradicionales.

En este contexto, la Iglesia católica promueve un proceso de reestructuración de la parroquia, en el cual las tendencias modernizantes, influenciadas por las iglesias evangélicas, se imponen sobre las organizaciones tradicionales de los cofrades. Sin embargo, en la ceremonia del santo patrón de 2000 se pudo constatar que las cofradías siguen teniendo capacidad de movilización y, por tanto, de influencia entre la población católica.

Pero una cosa es clara: el municipio y la población indígena de Santo Domingo se



encuentran divididos por la filiación religiosa. Esto, sin lugar a dudas, está transformando la identidad indígena, no sólo por el hecho que ésta ha estado asociada históricamente a símbolos católicos, sino también porque la división religiosa de la población indígena repercute en la formación de sus organizaciones étnicas, ya que católicos y evangélicos normalmente no se integran a las mismas asociaciones.

En esta misma dinámica de transformación sociocultural, en Santo Domingo se está generando un proceso de construcción de una sociedad democrática que promueve la participación de la sociedad civil en la definición del programa de desarrollo del municipio. En este proceso intervienen diferentes sujetos sociales: instituciones públicas, nacionales (FISDL) y locales (alcaldía municipal, la principal escuela pública, la unidad de salud), y organizaciones privadas, como las organizaciones no gubernamentales (ONG), las Asociaciones de Desarrollo Comunal (ADESCO) y líderes de la localidad.

Es realmente trascendente la presencia de las ONG en el municipio, pues éstas están promoviendo proyectos de desarrollo social sin requerir la aprobación del gobierno local, lo que debilita el poder centralizador de éste. Además, las ONGs asesoran y apoyan la formación y el funcionamiento de asociaciones civiles, como las ADESCO, las cuales participan en la promoción del desarrollo social del municipio.

Un tipo de ADESCO que es especialmente trascendente para este municipio son las asociaciones que promueven la defensa de los derechos de la población indígena. En efecto, en la década de 1990 surgen tres asociaciones

indígenas, que están trabajando por el mejoramiento de las condiciones de vida de su grupo étnico y la promoción de su identidad y sus expresiones culturales. Estas asociaciones son: la Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Nahuat (ADESCOIN), la Asociación de Desarrollo Comunal del Medio Ambiente Indígena (ADESCOMAI) y la Asociación Nacional Indígena Nahuat (ANIN). En realidad, sólo la primera y la tercera asociaciones demuestran capacidad de movilización y desarrollan un trabajo que tiene incidencia en el municipio; la segunda no tiene mayor trascendencia.

Estas asociaciones indígenas también reciben el apoyo de las ONG, nacionales e internacionales, e incluso la influencia y apoyo del movimiento indígena continental. En este sentido, el proceso de globalización tiene una incidencia contradictoria en Santo Domingo: por una parte, promueve la modernización del municipio, pero, por la otra, apoya a organizaciones que mantienen concepciones y prácticas tradicionales. Esto refuerza el carácter híbrido del municipio, que no sólo se da a nivel simbólico sino también a nivel de la estructura social.

Una característica común a estas asociaciones es que tienden a integrar las demandas sociales con las de tipo cultural, de tal manera que la promoción de la identidad indígena no está dissociada de un programa de desarrollo social. Esta es una visión que los dirigentes indígenas han adquirido a lo largo de su experiencia política, primero con la Unión Comunal Salvadoreña y después con la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños.



Sin embargo, las dos asociaciones indígenas que están incidiendo en la dinámica sociocultural del municipio responden a orientaciones diferentes: ADESCOIN mantiene una orientación política de izquierda y su accionar está basado en las tradiciones de la Iglesia católica, mientras que ANIN reproduce una orientación de derecha cuestionadora y sus miembros son mayoritariamente evangélicos. La ruptura entre estas dos asociaciones es profunda: entre ellas no existe el diálogo. Esta división al interior de la población indígena debilita su proyecto étnico, pues ésta no puede desarrollar un proyecto unificado.

En síntesis, los indígenas de Santo Domingo de Guzmán mantienen características comunes que los unifican como grupo, como el hecho de que todos ellos ocupan los peldaños más bajos de la estratificación socioeconómica del municipio, pues básicamente

son pequeños agricultores y alfareras, mantienen una orientación similar en sus prácticas económicas (economía de subsistencia) y desarrollan diversas prácticas sociales a partir de las cuales construyen su red de solidaridad y ayuda mutua. Sin embargo, también presentan un nivel importante de diversidad social y cultural entre ellos: la mayoría habita en las comunidades rurales, pero hay un sector importante que habita en el centro urbano, y la población se divide por su afiliación religiosa y por sus opciones políticas. Es posible que a medida que se profundice el proceso de globalización en este municipio, la diversidad interna de la población indígena también se va a profundizar. Pero existe un elemento que unifica a todos los indígenas: su oposición con los blancos, primero con los españoles, después con los mestizos y los ladinos; oposición que ha estado presente a lo largo de los últimos 500 años de su historia.

#### NOTAS

- 1 Cuando hablo de procesos de continuidad sociocultural no me refiero a elementos que "permanecen a través del tiempo sin modificación alguna", lo cual constituye una visión altamente idealista, sino a procesos que se originan en un momento determinado y se continúan desarrollando a través de diferentes sistemas sociales, manteniendo la ligazón con el pasado. Éste es el caso de la milpa, como práctica económica, y la lengua nahuatl, en el caso de la época prehispánica. Y podrían enumerarse otros procesos que surgen en los diferentes periodos de la historia.



## RECOMENDACIONES

En un municipio con estas características, ¿cómo se puede concebir el desarrollo social? El elemento clave es partir de las expectativas y las concepciones de los propios sujetos sociales, con el objeto de generar un modelo de desarrollo social que tome en cuenta sus valores y prácticas culturales. No se trata de mantener una posición de tipo populista, que acríticamente se limite a reproducir las concepciones de los indígenas de Santo Domingo; pero sí tomar como punto de partida sus concepciones y prácticas culturales, para que a través de un proceso de diálogo, en el que deben participar los beneficiarios del desarrollo social, los promotores o técnicos del desarrollo y el propio investigador, se genere un modelo de desarrollo que responda a las características de la sociedad y la cultura local, pero que al mismo tiempo sea capaz de mejorar la calidad de vida de los menos favorecidos, en este caso de los indígenas, y de construir una sociedad democrática.

Este proceso de diálogo se ha generado a lo largo de la investigación, pues, como se indicó cuando discutíamos la metodología de esta investigación, las concepciones, expectativas y aspiraciones de los sujetos sociales casi

nunca están formuladas explícitamente en su totalidad, sino que, en buena medida, se mantienen implícitas en el comportamiento social de los sujetos. Es más: en muchas ocasiones el discurso explícito de los dirigentes y líderes indígenas no corresponde totalmente a su práctica cotidiana y, mucho menos, al comportamiento cotidiano de la mayoría de los indígenas. Esto es cierto también para el indígena común.

Ello no quiere decir que el discurso de los dirigentes indígenas y de los indígenas comunes no tenga ningún valor, pues a través de estos discursos se conoce un planteamiento más sistemático sobre su propia sociedad y el tipo de desarrollo que se quiere generar; pero el investigador no se puede conformar con estos discursos, sino que se vuelve necesario comparar lo que los actores sociales dicen con lo que en su práctica cotidiana hacen, pues sólo de esta manera pueden conocerse a profundidad sus verdaderas expectativas y aspiraciones sociales.

Por otra parte, el diálogo del investigador con los técnicos del desarrollo, en este caso con el equipo de Ayuda en Acción de Santo Domingo, es fundamental, pues son los

técnicos los que se enfrentan día a día con los problemas que supone generar el desarrollo social en esta localidad. Ellos saben que la cultura local puede ser una aliada del desarrollo social, pero también puede ser un obstáculo cuando el modelo de desarrollo no corresponde o se contrapone directamente a sus patrones u orientaciones generales.

En el caso de Santo Domingo, por ejemplo, se trata de una población que por más de 500 años ha mantenido la práctica de la agricultura de subsistencia como base de su actividad económica. Esto exige que los promotores del desarrollo tomen una concepción más amplia del desarrollo social, en el que éste no esté limitado o reducido por una visión economicista, que restringe el desarrollo social a mejorar los niveles de productividad o el grado de rentabilidad de las empresas económicas, sino que se debe tomar el concepto más amplio de mejorar la calidad de vida de los pobladores, lo cual supone incrementar los niveles de rentabilidad, pero también mejorar la dieta de los indígenas, los niveles de higiene, la salud, la educación y el desarrollo de su propia cultura.

Partiendo de este planteamiento, y de los datos que se han proporcionado a lo largo de este trabajo, se recomiendan las siguientes medidas para promover el desarrollo social en Santo Domingo de Guzmán:

Dado que en su mayoría los indígenas son productores de granos básicos, y ésta constituye una tradición de larga duración, se propone que el programa de desarrollo social apoye esta actividad, pero promoviendo parcelas de cultivos diversificados, de la siguiente manera:

se puede sembrar uno o dos surcos de maíz y uno o dos surcos de hortalizas, y así sucesivamente, de manera que en las parcelas indígenas se continúe sembrando maíz, maicillo (o sorgo) y frijol, pero combinándolo con el cultivo de hortalizas.

Se puede promover el cultivo de huertos caseros, que ayudaría a mejorar la calidad de la alimentación de los indígenas.

En la medida de lo posible, se debe apoyar a los agricultores con la apertura de nuevos canales de riego, que les permita producir en la época seca.

Se debe combatir el uso excesivo de agroquímicos en la producción agrícola, que daña la calidad de la tierra y la salud de las personas.

Se puede organizar una escuela de agricultura para jóvenes, que les enseñe nuevas técnicas para la producción de granos básicos y hortalizas.

Se puede pensar en la posibilidad de desarrollar algún tipo de industria que aproveche la producción de granos básicos de la zona. En el caso del sorgo, por ejemplo, la fabricación de alimentos para cerdos, y en el caso del maíz, la elaboración de boquitas industrializadas. Esto, por supuesto, requiere de un estudio de factibilidad.

Se deben mejorar los canales de comercialización, pues esto constituye un verdadero obstáculo para la actividad económica de la zona. Se puede promover la organización de un mercado local ambulante (los llamados días de plaza en México), que facilite la comercialización de los productos entre los municipios vecinos con población rural importante. Esto no sólo estimularía la



producción agrícola sino también la alfarería y otras actividades económicas.

Se debe estimular la alfarería, proporcionando capacitaciones y asesoría técnica para mejorar y diversificar el producto así como apoyar la búsqueda de nuevos canales de comercialización.

Se puede promover el turismo, integrando la actividad cultural del municipio (fiestas patronales, Semana Santa, y otras festividades religiosas) y su belleza ecológica. Se propone desarrollar un turismo a pequeña escala, que no destruya el panorama del municipio.

En el ámbito político y de organización social, se propone seguir apoyando a las ADESCO, pues constituyen asociaciones que son fundamentales para la construcción de una sociedad democrática en Santo Domingo.

En esta misma línea, también se propone apoyar al Comité de Desarrollo Local, cuyo funcionamiento es esencial en la construcción de la democracia.

En lo cultural, se debe apoyar el funcionamiento de la escuela de nahuat, convirtiéndola en un centro de desarrollo cultural para la población indígena, en donde no sólo se enseñe nahuat sino que también se fomente el desarrollo de la música autóctona, la danza tradicional y el teatro popular. Esto ayudará a desarrollar la cultura indígena de Santo Domingo.

Se debe apoyar a las cofradías, pues constituyen organizaciones de gran trascendencia

para la identidad indígena. En concreto, se puede apoyar la actividad cultural de estas organizaciones etno-religiosas: las danzas de *Los historiantes* y otras danzas tradicionales, así como la música de flauta y tambor.

Se debe continuar con el proyecto del sociodrama (representación teatral sobre la problemática del municipio) que ya se comenzó a impulsar en la principal escuela pública de Santo Domingo, pues esto constituye un espacio de reflexión sobre la historia del municipio. La idea de este proyecto es que esta representación escénica se presente a toda la población en la fiesta patronal del municipio todos los años, de manera que se constituya en una tradición, elevando así el nivel cultural de Santo Domingo.

Estas actividades no pretenden ser un listado exhaustivo de los proyectos que deben impulsarse en este municipio. Los técnicos del desarrollo pueden encontrar otras actividades que no se han mencionado aquí. Sin embargo, dos ideas deben mantenerse: que el desarrollo social no debe ir en dirección opuesta a la cultura de la localidad, que se debe trabajar con la gente y no en contra de la gente, pues de esta manera se logran mejores frutos y se respeta el derecho de la población a mantener una cultura propia; y, en segundo lugar, se debe mantener una visión integral u holística del desarrollo, que incluya las diversas instancias o esferas de la vida social y cultural.

## BIBLIOGRAFÍA

### ADAMS, RICHARD:

- 1957 "Cultural Surveys of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Honduras", *Scientific Publications*, n.º 33, Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of the World Health Organization, USA.
- 1994 "Etnias y sociedades (1930-1979)", en H. Pérez Brignoli: *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.

### AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO:

- 1992 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Obra Antropológica VI, México, FCE.

### ALVARENGA, PATRICIA:

- 1996 *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*, San José, EDUCA.
- 1999 "Los indígenas y el Estado. Alianzas y estrategias políticas en la construcción del poder local (1920-1944)", seminario sobre mestizaje, Tegucigalpa, Honduras.

### ARIZPE, LOURDES:

- 1973 *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, INI.
- 1985 *Campesinado y migración*, México, SEP.

### BARTH, FREDRIK:

- 1966 *Models Of Social Organisation*, London, Royal Anthropological Institute.
- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

### BARBERENA, SANTIAGO I.:

- 1998 *Monografías departamentales*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.



BASTIAN, JEAN P.

- 1985 "Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América Central", *Cristianismo y Sociedad*, n.º 85, México.

BASTIDE, ROGER:

- 1970 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Argentina.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO:

- 1981 *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.
- 1981 *Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural*, México.
- 1986 *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, México, mimeógrafo.
- 1987 *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.

BRICKER, VICTORIA:

- 1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, México, FCE.
- 1989 *El Cristo indígena, el rey nativo*, México, FCE.

BROWNING, DAVID:

- 1975 *El Salvador. La tierra y el hombre*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.

BURGOS, HUGO DE:

- 2001 *Sonsonate. Historia urbana* (recopilación de datos antiguos), San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, colección Ciudad y Memoria, CONCULTURA-AECL.

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.

CANCIAN, FRANK:

- 1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI.

CARDENAL, RODOLFO:

- 1980 *El Poder Eclesiástico en El Salvador*, San Salvador, UCA.

CARRASCO, PEDRO:

- 1979 "La Jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J. R. Llobera: *Antropología política*, Barcelona, ANAGRAMA.

CEPAL-FAO-OIT:

- 1973 *Tenencia de la tierra y desarrollo rural en Centroamérica*, San José, EDUCA.

COBOS, RAFAEL:

- 1994 *Síntesis de la arqueología de El Salvador*, San Salvador, Dirección General de Publicaciones.

CONSEJO COORDINADOR NACIONAL INDÍGENA SALVADOREÑO (CCNIS):

- 1999 *Pueblos indígenas, salud y condiciones de vida en El Salvador*, San Salvador, CCNIS/CONCULTURA/OPS/OMS.

COHEN, ABNER:

- 1976 *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*, USA, University of California Press.

CORTÉS Y LARRAZ, PEDRO:

- 1958 Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala, 2 tomos, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, vol. XX.

CHAPIN, MAC:

- 1990 *La población indígena de El Salvador*, San Salvador, Dirección General del Patrimonio Cultural.

CHING, ERIK:

- (s.f.) *Patronage, Politics and Power in El Salvador, 1840-1940*, basado en la tesis doctoral de Historia: "From Clientelism to Militarism: State, Politics and Authoritarianism in El Salvador, 1840-1940", Santa Bárbara, University of California.

CHING, ERIK, y TILLEY, VIRGINIA:

- 1998 "Indians, The Military and The Rebellion of 1932 in El Salvador", *Journal of Latin American Studies*, vol. 30, part 1, February.



DELGADO, JESÚS:

- 1991 *Sucesos de la Historia de El Salvador 1: Introducción a la historia de la Iglesia en El Salvador (1525-1821)*, San Salvador, Arzobispado.

D'EPINAY, CHRISTIAN:

- 1968 *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Ed. del Pacífico.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR:

- 1995 "Etnia, clase y cuestión nacional", en H. Díaz-Polanco (comp.): *Etnia y nación en América Latina*, México, CONACULTA.

DOCUMENTO:

- 1990 *Estadística general de la República de El Salvador (1858-1861)*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.

FALLA, RICARDO:

- 1995 *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*, Guatemala, Ed. Universitaria.

FÉLIX-BÁEZ, JORGE:

- 1990 *Los zoque-popolucas*, México, INI-CONACULTA

FOWLER, WILLIAM:

- 1995 *El Salvador, antiguas civilizaciones*, San Salvador, BAC.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR:

- 1986 *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.  
1990 "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu" (Introducción), en P. Bourdieu: *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.  
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

GEERTZ, CLIFFORD:

- 1987 *La interpretación de las culturas*, México, GEDISA.  
1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, PAIDOS.

GIMÉNEZ, GILBERTO:

1978 *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, CEE.

INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL ING. PABLO ARNOLDO GUZMÁN:

1990 *Monografías del departamento y municipios de Sonsonate*, San Salvador.

KEARNEY, MICHAEL:

1996 *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, USA, University of California-Riverside, Westview Press.

LARA MARTÍNEZ, CARLOS BENJAMÍN:

1990 "Iglesias evangélicas y conflicto político en El Salvador", *Cristianismo y Sociedad*, n.º 103, México, 107-121.

1993 *Consideraciones sobre la problemática indígena en El Salvador*, San Salvador, Dirección Nacional del Patrimonio Cultural, CONCULTURA.

1993 *Salvadoreños en Calgary. El proceso de configuración de un nuevo grupo étnico*, San Salvador, Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, CONCULTURA.

1997 *Joya de Cerén. La dinámica sociocultural de una comunidad semicampesina de El Salvador*, San Salvador, UNESCO-CONCULTURA.

1999 "Transformación sociocultural", en O. Martínez Peñate: *El Salvador. Sociología general (Realidad nacional de fin de siglo y principio de milenio)*, San Salvador, Nuevo Enfoque.

LARDÉ Y LARÍN, JORGE:

1957 *El Salvador, historia de sus villas, pueblos y ciudades*, San Salvador, Ministerio de Cultura: Departamento Editorial.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE:

1961 *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.

1984 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

LUNGO UCLÉS, MARIO:

1991 *El Salvador en los 80: contrainsurgencia y revolución*, San Salvador, Ed. Universitaria.

LLOBERA, JOSEP R.:

1980 *Hacia una historia de las ciencias sociales*, Barcelona, ANAGRAMA.

1996 *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa Occidental*, Barcelona, ANAGRAMA.



MARROQUÍN, ALEJANDRO D.:

- 1964 *San Pedro Nonualco. Investigación sociológica*, San Salvador, Ed. Universitaria.  
1975 "El problema indígena en El Salvador", *América Indígena* XXXV-4, México.

MAUSS, MARCEL:

- 1971 "Ensayo sobre los dones, razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", M. Mauss: *Sociología y antropología*, Madrid, TECNOS.

MINISTERIO DE AGRICULTURA Y GANADERÍA:

- 1999 *Costos de producción 1998-1999*, Nueva San Salvador, MAG.

MIRES, FERNANDO:

- 1991 *El discurso de la indianidad: La cuestión indígena en América Latina*, San José, DEI.

MONTES, SANTIAGO:

- 1977 *Etnohistoria de El Salvador. El guachival centroamericano*, 2 tomos, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.

MONTES, SEGUNDO:

- 1986 *El agro salvadoreño (1973-1980)*, San Salvador, UCA.

MORENO, ISIDORO:

- 1985 *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

PALERM, ANGEL:

- 1980 *Antropología y marxismo*, México, Nueva Imagen.

PEÑA, GUILLERMO DE LA:

- 1986 "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", en *Poder local, poder regional*, México, Colegio de México-CEMCA.

PITT-RIVERS, JULIAN:

- 1989 *Un pueblo de la sierra: GRAZALEMA*, Madrid, Alianza Universidad.

POZAS, RICARDO E ISABEL:

- 1971 *Los indios en las clases sociales en México*, México, S. XXI.

RIVAS, RAMÓN D.:

1993 *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras*, Tegucigalpa, Guaymuras.

RODRÍGUEZ H., AMÉRICA, y LARA M., CARLOS BENJAMÍN:

1999 *Las poblaciones indígenas de Izalco y Cacaopera*, Guatemala, CIRMA.

SHEETS, PAYSON

1992 *The Ceren Site. A Prehistoric Village Buried by Volcanic Ash in Central America*, Orlando, Harcourt Brace Javanovich Publishers.

SPERBER, DAN:

1982 *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, USA, Cambridge University Press.

STAVENHAGEN, RODOLFO:

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, s. XXI.

TAGGART, JAMES M.:

1991 *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla nahuatl de Puebla*, México, INI/CONACULTA.

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:

1980 *La selva de los símbolos*, Madrid, s. XXI.

1982 *From Ritual To Theatre*, New, York, Performing Arts Journal Publications.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1987 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI.

WARMAN, ARTURO:

1972 *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo.

1976 *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, SEP/CIESAS.



WOLF, ERIC:

- 1967 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, ERA.
- 1971 *Los campesinos*, Barcelona, Ed. Labor.
- 1972 *Las luchas campesinas del siglo XX*, Madrid, s. XXI.
- 1994 *Europa y la gente sin historia*, México, FCE.

DEPARTAMENTO CONTABILIDAD

## ANEXOS



123456789







# SANTO DOMINGO DE GUZMÁN

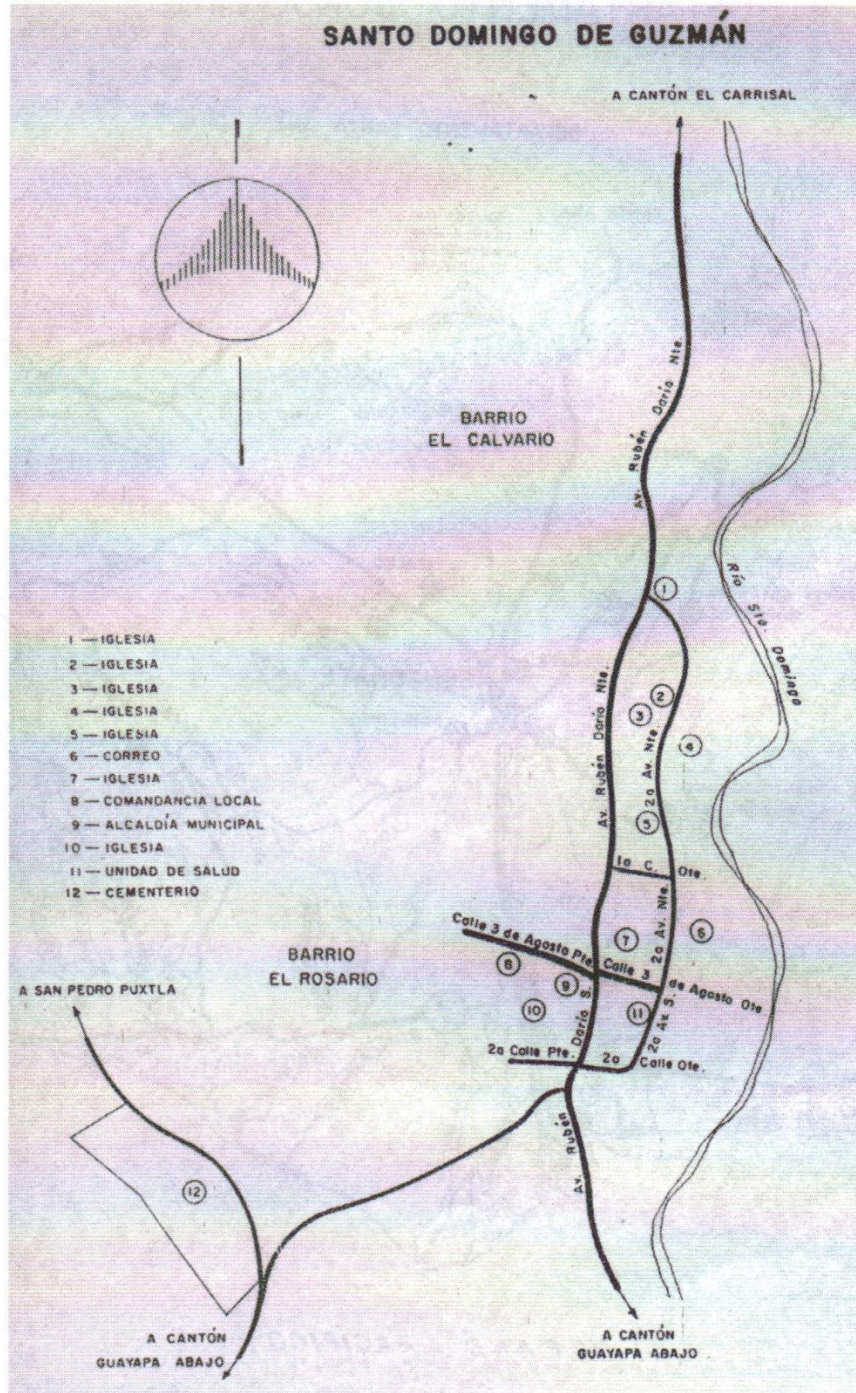






Foto1

Procesión en honor a Santo Domingo de Guzmán.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.





Foto 2

Historiante elaborando su traje para la danza.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.





Foto 3

Danza de *Los historiantes*.

Fotografía de Carlos Lara Martínez.





Foto 4

Capa de un moro: diversos motivos la adornan, entre ellos, la figura de *Bugs Bunny*, en el centro.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.





Foto 5

Una cumpa carga una figura pequeña de Santo Domingo.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.



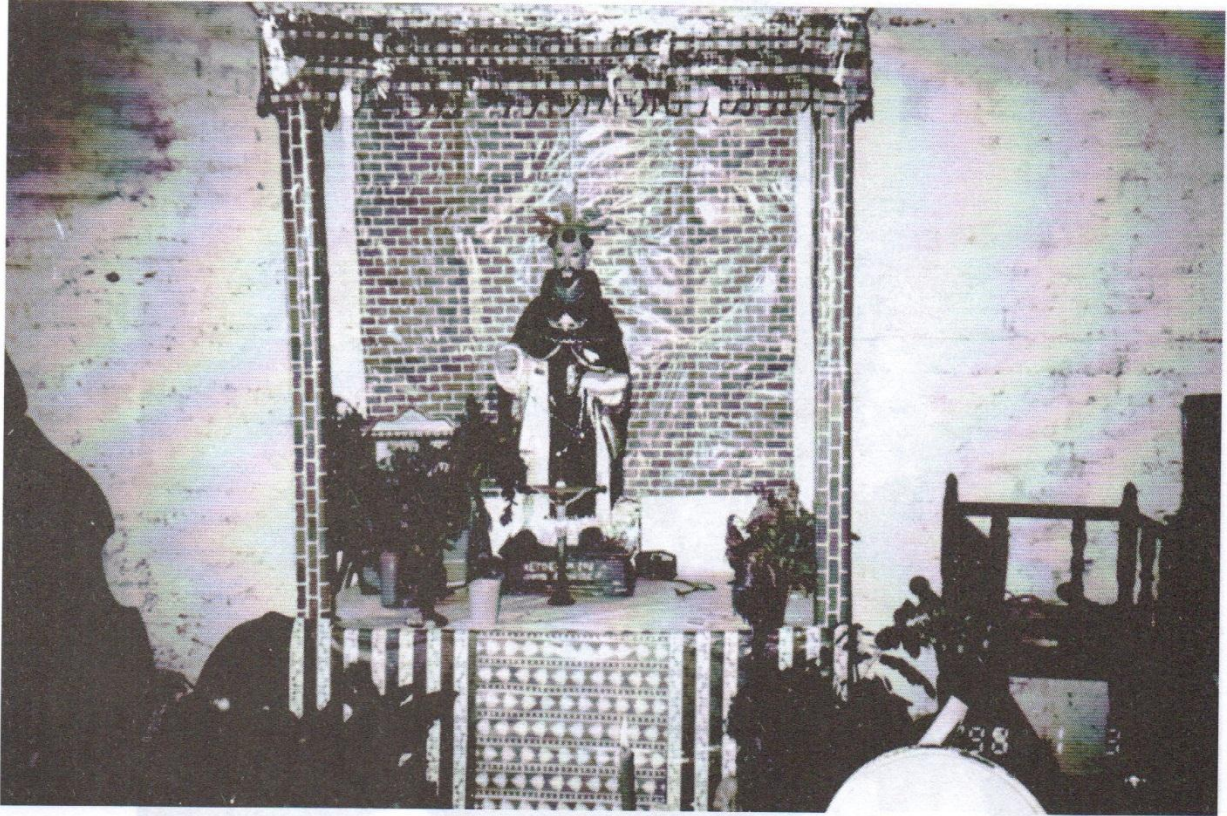


Foto 6

Imagen de Santo Domingo de Guzmán.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.





Foto 7

Convivio en la casa de la cofradía de Santo Domingo de Guzmán.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.



Foto 8

En la casa de la cofradía de San Domingo de Guzmán, el día 4 de agosto.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.





Foto 9

La danza de *Las comaleras* en el acto cultural organizado por la casa de la cultura.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.

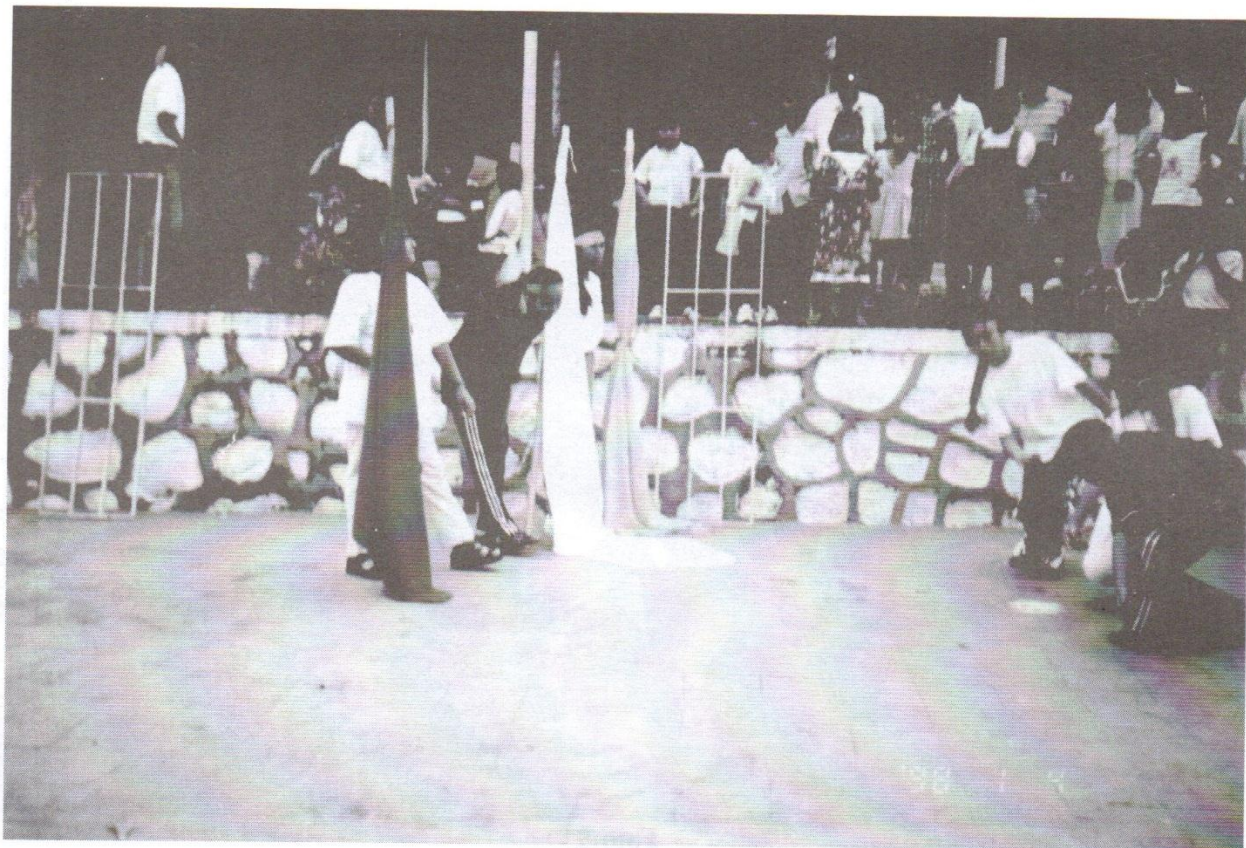


Foto 10

Teatro organizado por Ayuda en Acción de El Salvador.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.



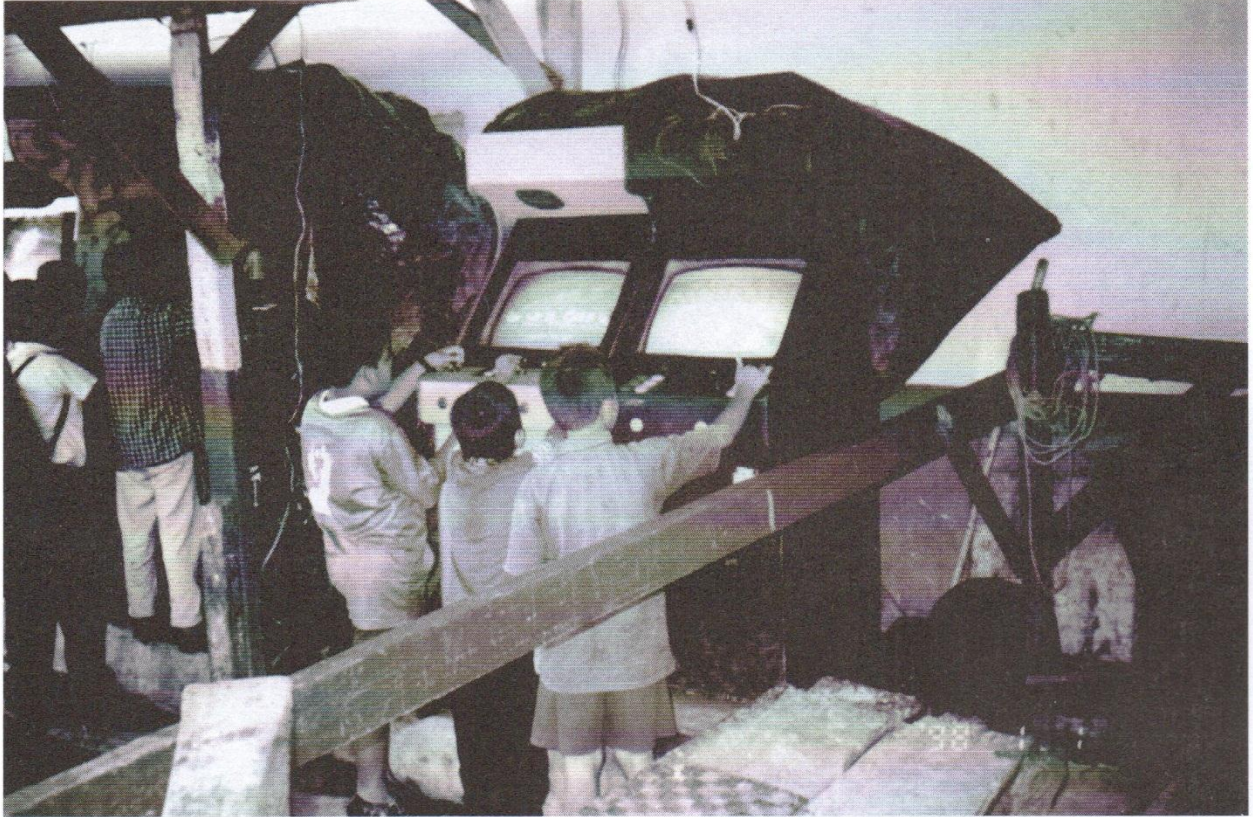


Foto 11

Juego de *maquinitas* en la fiesta patronal de Santo Domingo de Guzmán.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.



Foto 12

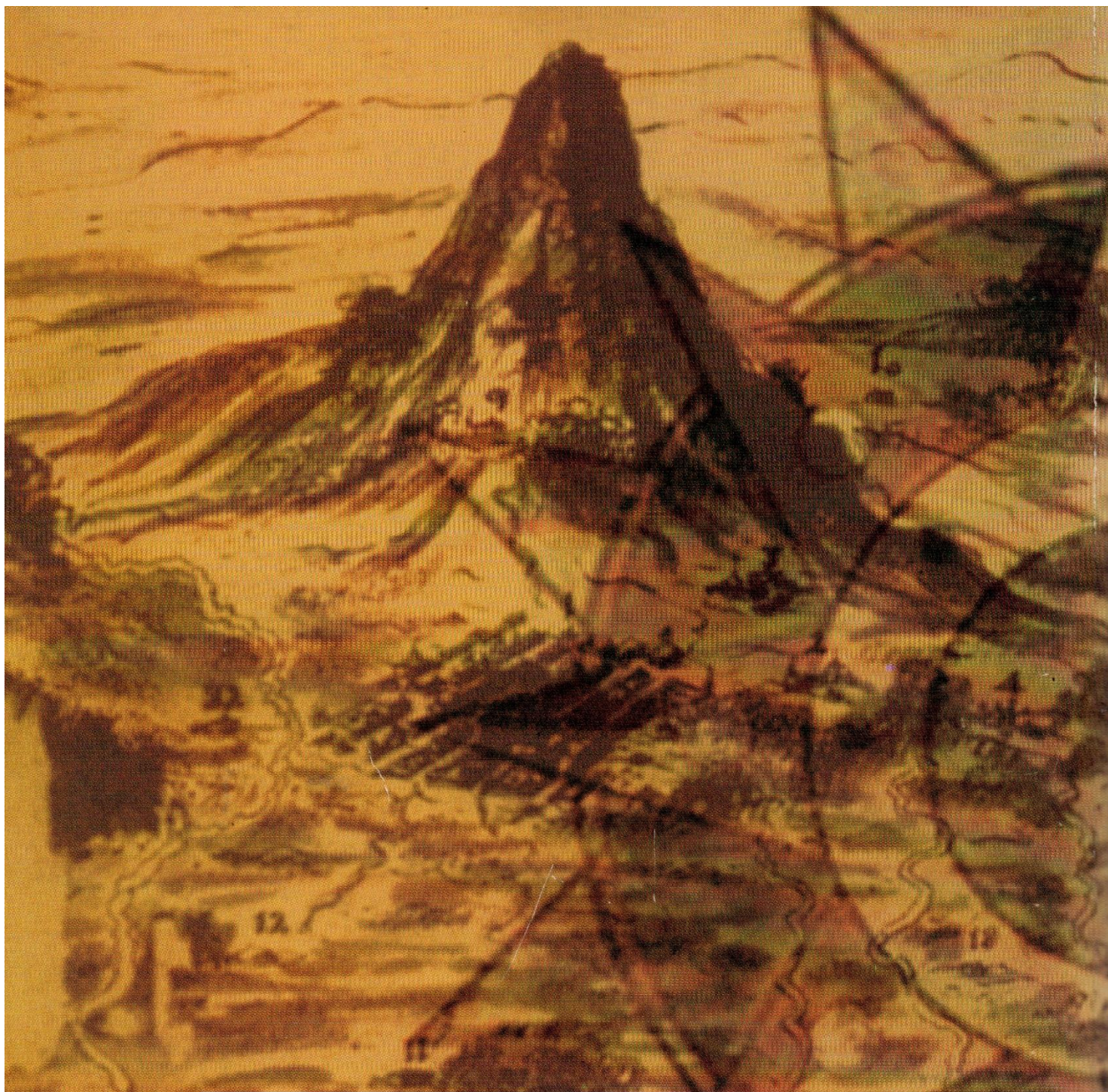
Reina de las Fiestas Patronales de Santo Domingo de Guzmán.  
Fotografía de Carlos Lara Martínez.



# ÍNDICE

<i>NOTA PRELIMINAR</i>	7
INTRODUCCIÓN	9
INDIGENISMO Y ETNICIDAD	13
METODOLOGÍA	21
CAPÍTULO I	
La población de Santo Domingo de Guzmán	27
CAPÍTULO II	
La historia local	31
CAPÍTULO III	
Economía	41
CAPÍTULO IV	
El grupo doméstico	57
CAPÍTULO V	
El fervor religioso	67
CAPÍTULO VI	
El sistema político y las organizaciones étnicas	89
CONCLUSIONES	105
RECOMENDACIONES	111
BIBLIOGRAFÍA	115
ANEXOS	123





En El Salvador, el estudio de las poblaciones indígenas es fundamental para comprender la diversidad sociocultural del país, precisamente porque la formación de la conciencia nacional ha estado condicionada por el presupuesto (definitivamente falso) de la homogeneidad cultural según el cual todo el territorio nacional comparte una única cultura y una única identidad sociocultural. La presente investigación, realizada en el municipio de Santo Domingo de Guzmán por el antropólogo Carlos Benjamín Lara Martínez, ofrece una lectura renovada de las características esenciales que definen la identidad de esta población indígena y la manera cómo esto repercute en la estructuración económica, política y social del municipio, así como las consecuencias que esto trae para la promoción de su desarrollo socioeconómico y cultural.



SBN: 99923-0-155-4

[www.dpi.gob.sv](http://www.dpi.gob.sv)