



Título de la investigación

IMAGINARIOS Y DISCURSOS DE LA HERENCIA AFRODESCENDIENTE EN SAN
ALEJO, LA UNIÓN, EL SALVADOR

Investigadores

José Heriberto Erquicia Cruz

Martha Marielba Herrera Reina

Wolfgang Effenberger López

La presente investigación fue subvencionada por la Universidad Tecnológica de El Salvador. Las solicitudes de información, separatas y otros documentos relativos al presente estudio pueden hacerse a la dirección postal: calle Arce, 1020, Universidad Tecnológica de El Salvador, Vicerrectoría de Investigación, Dirección de Investigaciones, calle Arce y 17 avenida Norte, edificio *José Martí*, 2ª planta, o al correo electrónico: jose.erquicia@utec.edu.sv.

ISBN 978-99923-21-98-0

San Salvador, 2012

Derechos Reservados

© Copyright

Universidad Tecnológica de El Salvador

RESUMEN

En El Salvador, el último censo nacional de población llevado a cabo en 2007 enumeró un total de 7.441 salvadoreños identificados como “negros de raza”. Dicho conteo muestra la existencia de una comunidad afrosalvadoreña que se niega a desaparecer, a pesar de las décadas de negación de la que han sido objeto, como colectividad étnica, por parte del Estado salvadoreño. Si bien el proyecto de blanqueamiento mental, social y cultural se desarrolló con éxito, en muchos poblados del territorio salvadoreño, como San Alejo, la población reconoce desde un mundo subalterno la presencia de afrodescendientes, evidenciándolos en la tradición oral, la religiosidad y la mitología, la cual que sustenta el arribo y distribución geográfica de los afrodescendientes en la zona y sus alrededores. Esta presencia étnica esta generalmente asociada a agentes negativos y a una *simbolización* originada desde la época colonial, que se ha mantenido vigente en el imaginario social no solo de San Alejo, sino de muchos poblados del territorio salvadoreño.

Palabras clave: afrodescendientes, imaginarios, discursos, historia oral

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I	
Marco teórico.....	
1.1 Memoria colectiva.....	
Capítulo II	
2. San Alejo: el contexto sociodemográfico.....	11
2.1 Ubicación geográfica.....	11
2.2 Demografía y economía local de San Alejo.....	12
Capítulo III	
3. Primeros habitantes e historia del municipio de San Alejo.....	18
3.1 Geografía del golfo de Fonseca.....	18
3.2 Riqueza de la biodiversidad del área natural del golfo de Fonseca.....	19
3.3 Los antiguos habitantes del golfo de Fonseca y sus alrededores.....	19
3.4 San Alejo, breve historia.....	22
Capítulo IV	
4. Resultados de la investigación.....	27
4.1 Creencias y religiosidad sanalejense.....	27
4.1.1 Historias de santos y milagros: San Alejo, Señor de los Milagros, y San Gaspar.....	27
4.1.2 Desde la Iglesia oficial: un mendigo llamado San Alejo.....	27
4.1.3 La adaptación de los santos a la vida sanalejense.....	28
4.1.4 Lo sagrado: piedad popular sanalejense.....	30
4.1.5 La fiesta patronal: espacio para el comercio y la diversión.....	33
4.1.6 Dos colores para un crucificado: el Señor de los Milagros.....	35
4.1.7 Un espacio profano: la fiesta patronal.....	39
4.1.8 Los descendientes de San Martín de Porres: un culto poco conocido.....	41
4.2 Culturales subterráneas, historias orales, mito, geografía y presencia africana en San Alejo.....	44
4.2.1 Hacia una arqueología afrocéntrica de tradiciones orales en el oriente de El Salvador.....	44
4.2.2 Piratas, el mundo subterráneo y el origen de los afrodescendientes en San Alejo.....	52
4.2.3 Mundo subterráneo I: Juana Pancha y el Mandinga, la diabolización de las etnias africanas.....	59
4.2.4 Mundo subterráneo II: el partidario, el duende y la cultura vaquera afrodescendiente I.....	64
4.2.5 Mundo subterráneo III: el Caballero de la Noche, el dueño del volcán, pactos con el Diablo. Cultura vaquera afrodescendiente II.....	72
4.3 De lo biológico a lo social: percepciones de la diversidad étnica en San Alejo.....	76
Consideraciones finales.....	80
Referencias bibliográficas.....	88
Anexos.....	98

INTRODUCCIÓN

“Solo aquí en San Alejo, le presento un montón [de negros] sí usted quiere...”, expresaba unos de los pobladores entrevistados de San Alejo.

El proyecto de investigación “Imaginarios y discursos de la herencia afrodescendiente en San Alejo, La Unión, El Salvador” aborda la problemática de la negación del grupo cultural étnico afrodescendiente en El Salvador, que se ha llevado a cabo desde el Estado y ha sido reproducido por sus instituciones a través del tiempo.

En la actualidad, para la gran mayoría de salvadoreños, en este país no existen y nunca han existido personas de ascendencia africana. Sin embargo, el último censo nacional de población llevado a cabo en 2007 enumera a 7.441 salvadoreños como “negros de raza”. Recientemente la ONU¹ declaraba a 2011 como Año internacional de los Afrodescendientes. Justo a partir de ello, el Estado salvadoreño, a través de la Secretaría de la Cultura de la Presidencia e instituciones como la Procuraduría para los Derechos Humanos y otras representaciones de la ONU en El Salvador, se dio a la tarea de “indagar” en el asunto de los afrodescendientes salvadoreños.

Desde las ciencias sociales se empieza a cuestionar sobre ¿quiénes son estos afrodescendientes?, ¿qué hacen?, ¿en qué condiciones se encuentran?, y otras preguntas que ayuden a comprender las diferencias de la heterogénea sociedad salvadoreña.

El año recién pasado, en El Salvador se conmemoró el bicentenario del Primer grito de independencia. Diversos ciudadanos, intelectuales y funcionarios públicos consideraron ese momento apropiado para reflexionar y evaluar desde una perspectiva crítica los alcances de los últimos 200 años del país y los retos a los que El Salvador tiene que enfrentarse aún.

Diversos discursos surgieron con el enfoque a la pregunta de ¿qué nación debería ser construida y en qué país querían vivir los salvadoreños y las salvadoreñas? Estas inquietudes señalan un proceso de construcción de nación en el cual El Salvador está

¹ Organización de Naciones Unidas.

inmerso. Naciones e identidades nacionales son procesos dinámicos, que están moldeados por diferentes momentos claves a lo largo de la existencia de un país (Acuerdos de Paz, cambios de gobierno, revoluciones, entre otros hechos).

De igual forma, la construcción de una nación está entrelazada al contexto internacional. Si las naciones desde el siglo XIX se imaginaban y construían a partir de un modelo y proyecto de nación homogeneizador, los países latinoamericanos, a partir de los siglos XX y siglo XXI, tienden a visibilizar, en distintos grados de intensidad y voluntad, desde la sociedad civil y desde el Estado, su diversidad cultural y étnica.

Estimando la importancia que disciplinas como la historia y la antropología tienen en los estudios culturales y sociales, un importante papel en el proceso creativo de concebir la nación, la visibilización de las realidades múltiples en las que viven afrodescendientes, ello significa contribuir desde los espacios académicos a la construcción de una nación más incluyente, étnica y culturalmente heterogénea y diversa.

Por consiguiente, a partir de indagaciones como los imaginarios y discursos de la memoria colectiva de una determinada comunidad, la historia o narrativa de la nación se diversifica y evidencia la particularidad de las regiones que constituyen El Salvador. De esta manera no solamente se fortalecen las identidades de las localidades, sino también la identidad de El Salvador desde una visión global se (auto) reconoce.

Con ello, se pretende que estos enfoques conlleven a corto y a largo plazo a reconocer los aportes y derechos económicos, políticos, sociales y culturales de los afrodescendientes de El Salvador.

Recientemente, desde la Dirección de Investigaciones de la Universidad Tecnológica de El Salvador, UTEC, se han llevado a cabo varias investigaciones que abordan la complejidad de la diversidad étnico-cultural de El Salvador. Como parte de la continuidad de dichos trabajos enfocados en conocer, comprender y entender esta diversidad, se propuso investigar una de las regiones que presenta remanentes de la huella afrodescendiente en El Salvador. San Alejo, municipio del departamento de La Unión, es conocido en el oriente de El Salvador por contener población afrodescendiente. Allí, desde lo urbano de San Alejo, a los habitantes de los cantones Agua Fría, El Crucillal, Lagartón y Piedra Gorda se los identifica como “diferentes” por tener rasgos fenotípicos y culturales que, asumen, son de una herencia africana.

El objetivo fundamental de esta investigación recae en lograr identificar y documentar la herencia africana en la población de San Alejo, La Unión, a través de una exploración etnográfica que describe el imaginario y discursos de las identidades locales. A partir de ello, se determinó la influencia del imaginario colectivo de la comunidad de San Alejo, que llevó a identificar los diferentes grupos étnicos y su relación entre ellos. Asimismo, se establecieron sus elementos socioculturales propios de los afrodescendientes, que permitieron analizar los discursos e imaginarios en torno a esta población.

Para lograr dar respuesta a la problemática planteada en esta investigación, se generaron varias preguntas que permitieron acercarnos a la realidad sociocultural actual de los afrodescendientes de San Alejo, las cuales fueron orientadas a expresar: *¿Cómo la herencia africana ha configurado la identidad de los pobladores de San Alejo, La Unión?, ¿cuáles son los conflictos a los que se enfrentan los pobladores que se asumen afrodescendientes en San Alejo?, ¿cuáles son los elementos socioculturales representativos en la comunidad afrodescendiente en San Alejo? y ¿cuáles son las implicaciones que tiene un poblador de San Alejo que se autodefina como afrodescendiente?*

Diseño metodológico

Para el abordaje metodológico de la presente investigación se utilizó el *método etnográfico*, que permitió conocer la información de primera mano de los pobladores de San Alejo, tanto del área urbana como rural, a partir de entrevistas semiestructuradas focalizadas, en un entorno de confianza en el que los entrevistados pudieran profundizar en las preguntas que se les plantearon, con miras a obtener más información. Por medio de esta técnica, se construyó un instrumento donde se abordaron los tópicos de interés en la búsqueda de respuestas del problema de investigación (Vela Peón, 2001). Sin embargo, en algunos casos, se ampliaron las preguntas debido al tipo de información que los entrevistados brindaron en relación con la temática abordada; por ejemplo, mitologías, tradición oral, historia oral, entre otras.

La investigación desarrolló un total de 21 entrevistas a informantes de San Alejo, de las cuales nueve corresponden a personas que viven en el área urbana (6 hombres y 3 mujeres); mientras en el área rural se entrevistó a 14 personas (9 hombres y 5 mujeres).

Durante la temporada de campo de registro de las fiestas patronales en honor a San Alejo, se abordó a un aproximado de 40 estudiantes de tercer ciclo del Instituto Nacional,

en el que se recopiló información que ellos conocían de la tradición oral relacionada con la tradición, la mitología y las creencias del municipio de San Alejo. De igual manera, se abordó un aproximado de 15 jóvenes de la pastoral Monseñor Romero del templo católico de San Alejo, quienes ofrecieron datos importantes acerca de *ser* afrodescendiente en San Alejo.

Las técnicas operativas empleadas fueron la documentación bibliográfica sobre la temática. Por su parte, la realización de la entrevista etnográfica sirvió como herramienta para entender la trama sociocultural y profundizar en la comprensión de los significados y puntos de vista de los agentes sociales (Ameigeiras, 2007). Asimismo, el uso de fuentes primarias permitió obtener datos relevantes que crearon una base para establecer la población sanalejense del siglo XIX, donde se evidencia un alto grado de mulatos libres asentados en la localidad. Esto se obtuvo gracias al acceso a los archivos eclesiásticos de la parroquia principal de San Alejo. Con ello se pudo identificar el libro de actas de bautizo de 1814 a 1821, el cual arrojó datos importantes de la población del lugar de estudio.

Dentro de esta recolección etnográfica también se hizo uso del registro visual, a través de herramientas como la cámara fotográfica y el video digital, que permitieron documentar las entrevistas realizadas y las fiestas patronales en honor a San Alejo.

CAPÍTULO I

1. Marco teórico

1.1 Memoria colectiva

“No existe verdadero acto de memoria que no esté anclado en el presente”, afirma Jochen Gertz (Citado en Candau, 2006; p. 95). La memoria histórica es prestada, escrita, aprendida, pragmática, larga y unificada; en cambio, la *memoria colectiva* es una memoria vivida, oral, normativa, corta, plural y producida (Halbwachs; citado en Candau, 2006).

La sociedad produce percepciones fundamentales por analogías, por vínculos entre lugares, ideas, personas y demás, los cuales estimulan recuerdos que pueden ser compartidos por muchos individuos e incluso por toda la sociedad (Candau, 2002). Como afirma Barth: “Nada indica que en algún momento la gente produzca la misma interpretación de un mismo acontecimiento” (Citado en Candau, 2006; p. 62). Con ello, es muestra de que un mismo evento, suceso o hecho puede ser visto desde varias aristas e interpretado de manera diferente por un individuo o varios individuos de una comunidad.

Como afirma Edelman (Citado en Candau, 2006; p. 63): “Los mitos, las leyendas, las creencias, las diferentes religiones son construcciones de las memorias colectivas”. Es por ello que, a través de los mitos, los miembros de una colectividad buscan traspasar una imagen de su pasado de acuerdo con su propia interpretación de lo que ellos se consideran que son. A partir de este razonamiento, Edelman (Ibíd., p. 63) expresa que, “las representaciones que acarrea y provoca el mito son objeto de variaciones personales, individuales, aun cuando sean elaboradas en marcos sociales determinados y aun cuando podamos admitir que la significación que se les da a esos mitos es objeto de una focalización cultural que produce una memoria étnica”. Dentro de la sociedad sanalejense, la mitología (antigua o reciente) juega un papel importante. Uno de los mitos más recurrentes es la protección que el santo patrono, San Alejo, les ofrece a los pobladores en los momentos de conflicto. Para el caso, la transformación de santo a soldado en defensa del poblado en una guerra pasada. Cada uno de los pobladores reconoce la importancia y la credibilidad de este acontecimiento. Esto se focaliza en ese lugar en específico, y los identifica como pueblo protegido del santo patrono en relación con otras poblaciones cercanas, generando una memoria colectiva que va más allá de lo meramente religioso y

sobrenatural. Para este caso, también estos relatos se asocian con lugares o espacios geográficos locales en concreto, que fortalecen la creencia y la memoria de la población.

Los lugares de memoria se refieren a memorias colectivas que se representan memoria-reino, memoria-Estado, memoria-nación, memoria-ciudadano, memoria-patrimonio; en fin, los lugares se vuelven casi siempre en los que atraen la condensación de memorias plurales, más o menos antiguas, conflictivas, que se enfrentan interactuadas entre sí (Nora; citado en Candau, 2006).

Como afirma Halbwachs (citado en Candau, 2006; p. 65) *“en la necesidad de la repetición y de la presencia de un entorno favorable para la memorización aparece el rol de los marcos sociales o marcos colectivos de la memoria”*. A partir de dicha premisa, no puede haber un individuo que en su memoria no lleve parte de la memoria de la sociedad a la cual pertenece. Al parecer, el poblado de San Alejo es un claro ejemplo de la memorización asociada a diversos conflictos que a lo largo del tiempo han acontecido en ese poblado relacionados con otros lugares; por ejemplo, Honduras. Esto debido a la cercanía con la frontera política de este país.

Vázquez (2001) describe que la memoria se refiere a elementos que están vivos en el imaginario o que pueden ser rescatados para el imaginario. De tal cuenta, la importancia del estudio de la memoria y del olvido social reside en su carácter de procesos que contribuyen definiendo y articulando el orden social, por lo que vivir en sociedad implica hacer memoria y olvidar. La concepción de la memoria es *“el proceso y producto construido a través de las prácticas sociales, donde el lenguaje y la constitución ostentan un papel fundamental”* (Ibíd., p. 26). Así, el carácter social de la memoria *“es un proceso y un producto de los significados compartidos engendrados por la acción conjunta de los seres humanos en cada momento histórico”* (Ibíd., p. 27).

Hacer memoria y el olvido en San Alejo, lleva a comprender que existen historias subalternas que se han mantenido con el paso del tiempo. Para el caso de los afrodescendientes, a pesar del discurso del Estado de negación y olvido, dentro de la memoria colectiva, en diferentes generaciones, se presentan relatos que vinculan directamente a este grupo étnico con aspectos sociales y religiosos cotidianos que deben ser desentrañados y puestos en discusión en la misma comunidad para reforzar los conceptos de diversidad que implican la tolerancia, la inclusión, el respeto, los derechos humanos,

solo por mencionar un par de ejemplos. Dentro de los significados compartidos, un aspecto importante es el reconocimiento del santo Martín de Porres como uno de los elementos identitarios de los afrodescendientes que se mantiene aún en la memoria y que poco a poco va retomando importancia, al menos en la tradición religiosa, en el que pocos de sus fieles se cuestionan el porqué de ese culto en ese lugar en particular, así como el icono negro del Señor de los milagros ubicado en el templo central del municipio de San Alejo. No es casual que existan dos imágenes negras a las que se les rinde culto y que pasen desapercibidas en ese contexto mulato de la Colonia tardía, y que llega hasta el siglo XXI.

Es por ello que identidad y memoria están vinculadas. No hay identidad sin memoria, pues la memoria permite la conciencia de uno mismo (Candau, 2006; p. 116). Así, toda persona que recuerda doméstica el pasado, se apropia de él, lo incorpora y lo marca con su impronta, etiqueta de memoria manifiesta en los relatos o memorias de vida. Es así que a memorias holistas les corresponden identidades sólidas; a identidades fragmentarias, memorias dispersas (Ibíd., p. 117).

Vázquez (2001) propone que el presente y el pasado es un proceso en incesante construcción; ante ambos pivota la memoria que dota de continuidad a la realidad social. Mediante la memoria se construyen y se significan los acontecimientos. En este sentido Wittgenstein y Shotter (citado en Vázquez, 2001) proponen que los seres humanos construimos la realidad social; lo hacemos con todo un conjunto de constreñimientos imaginarios que se nos acaban imponiendo y que obstaculizan que podamos prescindir de determinadas visiones de la realidad.

Es por ello que lo social no radica “en” las personas, sino “entre” las personas, en el espacio de significados del que participan o que construyen conjuntamente (Ibáñez; citado en Vázquez, 2001). Según Mead y otros, la memoria y el olvido sociales responden primordialmente más a intereses del presente que del propio pasado. Pero para Vázquez (2001) la memoria no es una restitución anacrónica del pasado, sino que es una reconstrucción del presente realizada y actualizada a través del lenguaje y las prácticas sociales. Lo mismo indica Thompson (1978; citado en Vázquez, 2001; p. 38): *“La historia sólo sobrevive como actividad social porque tiene hoy significado para la gente. La voz del pasado le importa al presente”*.

Por su parte, Mernissi es de la idea que, *“toda tradición es una construcción política, un recorte minucioso de una memoria que refuerza los intereses del que habla”* (citado en Vázquez, 2001, p. 40). Garzón asevera que *“las instituciones, al igual que las memorias personales, reconstruyen su propia historia en coherencia con su identidad, transformando, reconstruyendo y olvidando aspectos de su vida...”* (Garzón, 1993; citado en Vázquez, 2001; p. 43). Barlett sostiene que, en un mundo tan cambiante, el recuerdo literal tiene poca importancia; el recuerdo resulta ser mucho más una cuestión de construcción que una simple reproducción (Barlett, 1932; citado en Vázquez, 2001; p. 46). Según los autores Páez, Insua y Vergara, las representaciones sociales están unidas a la memoria colectiva y estas constituyen su núcleo (Páez, Insua y Vergara, 1992; citado en Vázquez, 2001; p. 48).

Con ello, representarse alguna cosa socialmente comporta un uso de la memoria. Desde esta perspectiva, lo más sustancial de una representación social es su carácter colectivo y compartido que se manifiesta en su función comunicativa, la definición de identidades grupales y su dimensión normativa (Halbwachs, 1925, 1950; Namer, 1987; Páez, Insua y Vergara, 1992; citados en Vázquez, 2001; p. 49). Un aspecto fundamental es la importancia asignada a los grupos, tanto en la conservación como en la transmisión de la memoria.

La memoria posee una profunda y sustancial fuerza simbólica y ha sido objeto de apropiación y manipulación; y se ha utilizado como instrumento y artificio museográfico para intentar legitimar un presente. En este sentido, la memoria se convierte en un objeto historiográfico, ya que forma parte del funcionamiento de la historia misma (Vázquez, 2001).

Según Halbwachs, *“en realidad, en el desarrollo continuo de la memoria colectiva, no hay líneas de separación netamente trazadas [...] La memoria de una sociedad se extiende hasta donde ella puede, es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos de los que está compuesta.”* (Halbwachs, 1950; citado en Vázquez, 2001; p. 55).

Bédarida afirma que la memoria se ubica en el interior del acontecimiento, favoreciendo las relaciones y el sentimiento de pertenencia de las personas (Bédarida, 1993; citado en Vázquez, 2001; p. 55). La memoria no solamente se alimenta de sí misma, sino que asimila relatos e informaciones procedentes tanto de la historia, de las lecturas, de

los medios de comunicación como de otras múltiples y diferentes recolecciones (Vázquez, 2001). Por su parte, los relatos históricos han servido para desarrollar discursos de verdad que se han empleado como aval de gobernantes para promover el espíritu patriótico o para sancionar causas religiosas y/o políticas (Lowenthal, 1985; Connerton, 1989; citados en Vázquez, 2001). Es por ello que, según Thompson, toda historia es independiente, en última instancia, de un propósito social, llegando incluso a crear historia allá donde no se disponga de ella (Thompson, 1978; citado en Vázquez, 2001).

En perspectiva, toda memoria individual es social; lo que se recoge en las memorias individuales son episodios sociales que se desarrollan en escenarios sociales y que poseen un carácter comunicativo en que la presencia —real o virtual— de otras personas es lo que las caracteriza. Cualquier narración de nuestra memoria, de nuestras acciones, implica la relación con otros, la participación de otros y la alusión a otros (Vázquez, 2001).

Según Portelli, lo más importante de los testimonios para los que hacen memoria no es la exactitud o inexactitud del recuerdo, sino el significado que poseen (Portelli, 1989; citado en Vázquez, 2001). Por su parte, para Halbwachs, al construir la memoria, partimos del presente, del sistema de ideas generales que está a nuestro alcance, del lenguaje y de los puntos de referencia adoptados por la sociedad, de todos los medios de expresión que esta pone a nuestra disposición (Halbwachs, 1925; citado en Vázquez, 2001).

En palabras de Todorov, todos tenemos derecho a recobrar nuestro pasado, pero no a erigir un culto de la memoria por la memoria; sacralizar la memoria es una manera de volverla estéril (Todorov, 1995; citado en Vázquez, 2001). A partir de ese enunciado, Vázquez (2001) asevera que es habitual, en la mayoría de conmemoraciones, la reivindicación de unos orígenes comunes a toda sociedad o apelar a hechos importantes que han determinado su evolución y que tratan de alguna forma de proveerle de identidad. Las diversas conmemoraciones no suelen nacer de un gesto espontáneo por hacer memoria, sino que es necesario incentivarlas, mantenerlas y organizarlas. En este sentido, los sanalejenses, a través de la composición de corridos,² mantienen hechos históricos importantes que han vivido y que a través de la música están transmitiendo de generación en generación. Algunos de estos corridos están compuestos a partir de la guerra de 1969 de El Salvador

² Forma musical popular asociada generalmente a diversas temáticas, como sociales, económicas, románticas, históricas, entre otras. Este es un medio por el cual se recogen, difunden y perpetúan las noticias que les afectan; son creados espontáneamente y de forma anónima, aunque no es la regla.

contra Honduras, en las que narran cómo se derrotó a los militares de este último país y cómo se conformaron héroes nacionales y locales, que son los que en la memoria colectiva de San Alejo son reconocidos como tales.

La memoria es una construcción social, deudora del presente y enfocada desde sus intereses; su constitución y sus resultados son debido a las prácticas humanas, fundamentalmente discursivas y comunicativas, que son las que confieren valor y significado (Vázquez, 2001). Entonces, resulta erróneo considerar la memoria como simple conservación de acontecimientos del pasado. Esta se construye en cada relación, mediante la negociación, la dialéctica, la justificación y las acciones conjuntas. Nuevas interpretaciones se establecen, que propician nuevos y diferentes puntos de partida que pueden tener la virtualidad de modificar tanto el significado del pasado, del presente como del futuro; dando lugar a nuevas acciones y proyectos a través de la vinculación de la memoria con el imaginario social (Ibíd.).

Por su parte, la dimensión simbólica de la memoria hace referencia al carácter socio significativo del mundo; la asunción de que el lenguaje, la comunicación y la cultura constituyen los ejes fundamentales de la articulación de la realidad (Vázquez, 2002). Es por ello que la construcción del pasado, en función del presente, significa que la memoria no es una recuperación intempestiva o extemporánea del pasado, sino que en el presente de cada sociedad y de cada grupo humano se producen condiciones de posibilidad, que hacen emerger determinadas memorias y oscurecen, relegan o eliminan otras (Ibíd.).

Con ello, hacer memoria significa proporcionar un sentido al pasado. Este sentido no está dado de una vez por todas; la construcción del pasado implica adherencias parciales de sentido. En la medida que en toda elaboración social necesita del permanente desbordamiento de la significación, el sentido depende de los contextos relacionales, de sus posiciones sociales y de las prácticas de articulación (Vázquez, 2001).

CAPÍTULO II

2. San Alejo: el contexto sociodemográfico

2.1 Ubicación geográfica

San Alejo es un municipio del oriental departamento de La Unión, con una extensión de 185.28 km². Limita al norte con los municipios de Yucuaiquín, Bolívar y San José; al noreste y este con el municipio de Pasaquina; sureste y sur con el municipio de La Unión; al sureste con el municipio de El Carmen; al oeste con el municipio de Yayantique; y al noroeste con los municipios de Yucuaiquín y Yayantique (IGN, 1986). Varios ríos riegan las tierras de este municipio: Sirama, Tizate, Chiquito, Ceibillas, Benavides, Los Encuentros, El Tamarindo, Santa Cruz, Las Lajas, Siramita, Maderos y Pavana (*Ibíd.*).

La orografía de San Alejo la constituyen los cerros importantes de su jurisdicción: El Espino, Bonitos, Los Picachos, de la Cañada, Pavanita, La Escoba, Los Caites, Las Gatas, El Carbón, El Limón, Guancastal, Juana Pancha, Bobadilla, Sombrerito, Mogotillo, Yayantique y El Capitán (IGN, 1985).

La ciudad de San Alejo se sitúa a 170 metros sobre el nivel del mar, entre las coordenadas 13°26'00" LN y 87°57'47" LW, se encuentra a 6.5 kilómetros de la ciudad del puerto de La Unión (IGN, 1985). San Alejo se divide en cuatro barrios: El Calvario, Guadalupe, Gaspar y La Cruz (IGN, 1985).

Tabla 1.

División geopolítica de San Alejo, cantones y caseríos del municipio

Cantones	Caseríos
Agua Fría	Agua Fría, Trinchera, Piedra Gorda
Bobadilla	Bobadilla, Bejuco Negro, El Chicahuito, La Bolsa.
Ceibillas	Ceibillas, Capitán, El Carbón.
Cerco de Piedras	Cerco de Piedras, La Maltez, isla El Rico, El Jagual, La Escoba.
El Copalío	El Copalío, Benavides, Loma Atravesada, Crucillal, El Pital, El Pedrero.
El Caragón	El Caragón, El Tigre, El Escondido, La Guaruma, El Amatón.
El Tamarindo	El Tamarindo, El Naranja, Los Chivos, Las Tunas, Valle Nuevo,

El Alto, El Golfo, Putunque.

El Tizatillo	El Tizatillo, El Retumbo, Tizatón.
Hato Nuevo	Hato Nuevo, Siramita, Umaña, Chonchoso, Pavana.
Las Queseras	Las Queseras, Barahona, Las Huertas.
Los Jiotes	Los Jiotes, isla Montesinos, Chapernal.
La Presa	La Presa
Mogotillo	Mogotillo, La Pandura, El Alto, La Joya.
San Jerónimo	San Jerónimo, Las Lajas, Papalón, Cordoncillo.
Santa Cruz	Santa Cruz, Santa Emilia, El Tamarindito.
Terrero Blanco	Terrero Blanco, San José, Tempisque, El Amatón, El Arango, El Zapote, Cerro de Oro, Las Marías, La Cuesta.

Fuente: Tomado del *Diccionario Geográfico de El Salvador*, tomo II, IGN, 1986.

2.2 Demografía y economía local de San Alejo

En la actualidad el municipio de San Alejo, según el último Censo Nacional de Población del año 2007 (Digestyc, 2008), tiene una población de 17.598 habitantes, de los cuales las mujeres son su mayoría, con un 53,86 %; y el restante, un 46,14 %, es población masculina; asimismo una gran parte de sus habitantes residen en el área rural, un 83,11 %; habitando en el área urbana un 16,89 % de sus pobladores. Según el mencionado Censo (2008), San Alejo ocupa la posición 81 de 262 municipios del territorio salvadoreño, con un 0,31% del total de la población salvadoreña.

Tabla 2.

Población de los municipios del departamento de La Unión, de interés para esta investigación, disgregada en hombres y mujeres, urbanos y rurales, 2007

Municipio	Población total	Población masculina	Población femenina	Población urbana	Población rural
San Alejo	17.598	8.120	9.478	2.972	14.626
San José	2.971	1.400	1.571	815	2.156
La Unión	34.045	16.093	17.952	18.046	15.999
Bolívar	4.215	1.937	2.278	509	3.706
El Carmen	12.324	5.880	6.444	1.787	10.537
Pasaquina	16.375	7.561	8.814	3.553	12.822

Yayantique	6.871	3.162	3.709	2.901	3.970
Yucuaiquín	6.799	3.059	3.740	1.179	5.620

Fuente: Elaborado basado en el VI Censo Nacional de Población, 2007.

La siguiente tabla muestra el desarrollo demográfico de San Alejo desde 1930 hasta 2007, a través de los diversos censos nacionales llevados a cabo durante el siglo XX e inicios del presente.

Tabla 3.
Población de San Alejo en los censos nacionales

Censos Oficiales	Total de población	Hombres	Mujeres	Total urbano	Total rural
1930	6.432	3.176	3.256	3.214	3.218
1950	10.436	5.346	5.090	3.022	7.414
1961	14.108	7.062	7.046	2.885	11.223
1971	21.667	11.147	10.520	3.908	17.759
1992	22.793	11.345	11.448	4.073	18.720
2007	17.598	8.120	9.478	2.972	14.626

Fuente: Elaborado a partir de *Diccionario Geográfico de El Salvador*, IGN, 1985, V Censo de Población 1992 y VI Censo Nacional de Población, 2007.

San Alejo, como muchos de los municipios del oriente de El Salvador, cuenta con población que ha migrado fuera de las fronteras nacionales. Con ello, según el IV Censo Nacional de Población (2007), un 10,35 % del total contabilizado de pobladores que residían en el municipio de San Alejo, para 2007, residían en el exterior. Del total de salvadoreños residentes en el extranjero, en su mayoría provienen del área rural, con un 73,48 %; así como los hombres son los que la colectividad mayoritaria de migrantes, con un 58,98 % de casos.

En el municipio de San Alejo, el número de hogares que reciben remesas de sus familiares en el exterior rondaba entre 40 y 49.90 hogares, según los datos del mapa de pobreza de 2004 (PNUD, 2005). En el ámbito departamental, La Unión se encuentra entre los departamentos que más reciben remesas desde el exterior, junto con Morazán, San Miguel, Chalatenango y Cabañas; además de recibir el mayor ingreso per cápita de remesas

mensual, los habitantes de La Unión recibieron unos \$34 por persona a escala global; en lo urbano fueron \$39; y en lo rural 30 % todavía más arriba del promedio nacional que circundaba los \$28 por persona mensual (Castro, 2004). Según el análisis elaborado por Castro (2004), en el departamento de La Unión, de no recibir remesas el número de hogares en pobreza relativa aumentaría, puesto que sus ingresos familiares disminuirían mucho más que en otros departamentos del territorio nacional. Con ello, es paradójico que, aunque La Unión es uno de los departamentos con los porcentajes más altos de hogares receptores de remesas, es también uno de los departamentos con los valores de IDH³ más bajos del país (PNUD, 2005).

Los municipios del departamento de La Unión que más reciben remesas de sus familiares que viven y trabajan en los Estados Unidos de América son, en orden de importancia, La Unión, Polorós, Santa Rosa de Lima, Pasaquina y Conchagua; entre ellos se obtiene el 63,7 % de las remesas que se envían a dicho departamento (García y Palacios, 2007). La mayor parte de los unionenses se encuentran en los siguientes estados de la unión americana: Washington D.C., Virginia, Nueva York y Texas (Ibíd.).

Tabla 4.
Receptores de remesas en el municipio de San Alejo

Municipio	Número de hogares	Número de personas	Porcentaje de hogares	Porcentaje de personas
San Alejo	2.493	11.287	49,3 %	49,5 %

Fuente: Informe sobre Desarrollo Humano 2005, El Salvador. En: “Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones”. Coordinador: William Pleitez.

³ IDH mide los logros promedio de un país o región en tres dimensiones básicas del desarrollo humano: a) la posibilidad de disfrutar de una vida larga y saludable; b) la capacidad de adquirir conocimientos y destrezas; y c) el logro de un nivel decente de vida. (Tomado del Informe sobre Desarrollo Humano, El Salvador, 2005. “Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones”, p. 103).

Tabla 5.
Ingresos por remesas en dólares

Municipio	Total de remesas familiares mensuales	Remesas por hogar mensual	Remesas por persona mensual
San Alejo	385,723.90	154.70	34.20

Fuente: Informe sobre Desarrollo Humano 2005, El Salvador. En: “Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones”. Coordinador: William Pleitez.

Por otra parte, debido al enfoque étnico de interés para esta investigación, y sobre todo al tema central afrodescendiente de la población de San Alejo, es importante mostrar la tabla 4, que brinda los datos por grupo étnico que recogió el último Censo Nacional de Población de El Salvador en 2007.⁴

Tabla 6.
Población de San Alejo por grupo étnico, 2007.

Negro	Nahua-Pipil	Lenca	Mestizo	Blanco	Total
7	3	16	15.214	2.358	17.598

Fuente: VI Censo Nacional de Población, 2007.

En cuanto a la vivienda, San Alejo cuenta con 6.288 viviendas en las cuales habitan un promedio de cuatro personas (Digestyc, 2008); el 44,21 % de su población se encuentra en el rango de edades de los 18 a los 59 años; un 12,36 % son personas de la tercera edad, y el resto se compone de adolescentes e infantes (Ibíd.). Según los datos obtenidos del “Mapa de pobreza urbana y exclusión social de El Salvador” (Flacso, Minec, PNUD, 2010), el municipio de San Alejo presenta una predominancia de precariedad extrema en el asentamiento urbano de El Calvario (B); alta en los asentamientos urbanos de La Cruz (B), La Cruz (A), Guadalupe y Gaspar (A); y moderada en el asentamiento urbano de La Cruz (D). Esto se refiere a la precariedad en los materiales estructurales de construcción o en relación con los servicios básicos dentro del entorno urbano.

⁴ El apartado de “Población por raza y grupo étnico”, que se abordó en la boleta Censal de 2007, causó polémica, pues a decir de la consulta inicialmente validada por las comunidades indígenas y expertos antropólogos, no era la misma, por lo que se impugnó por dichas comunidades y organismos de la sociedad civil salvadoreña.

En la actualidad, las actividades productivas, que podrían definirse como parte del sector característico cultural de San Alejo, son contar con un establecimiento de fabricación de muebles de madera, así como uno de fotografía comercial y una estación de radio, que han sido documentados por el PNUD (2009).

A decir de los datos presentados en la década de 1980, en San Alejo se fabricaban productos lácteos, tejas y ladrillos de barro, panela y azúcar de pilón y se elaboraban redes para la pesca artesanal, así como la industria de la sal (IGN, 1985). Además de ello, es conocido el caserío Piedra Gorda del cantón Agua Fría por encontrarse allí artesanos que fabrican piedras de moler, tanto para utilizar en la preparación de alimentos como algunas que se manufacturan para artesanías.

En cuanto a la producción agrícola, los cultivos de granos básicos sobresalen, como también la producción de hortalizas y frutas acorde con los terrenos y el clima de la zona. Asimismo, San Alejo, cuenta con gente que se emplea en las tareas propias de la ganadería y la apicultura.

A continuación se presentan, en la tabla 7, los diversos usos que se da a la tierra en el municipio de San Alejo. De la totalidad del área que cubre dicho municipio, un 34,35 % se encuentra cultivada; un 9,49 % son pastos permanentes; otro 9,28 % se usa de barbecho; y un 1,71 % no es apta para el cultivo; restando un 3,49 % que se utiliza como superficie forestal.

Tabla 7
Superficie de San Alejo y sus utilización (en manzanas), 2006-2007

Superficie total	Cultivada	Pastos permanentes	Barbecho o descanso	No apta para el cultivo	Superficie forestal	Bosque natural	Plantación
13.089.02	4.496.37	1.242.40	1.214.66	223.24	457.01	453.76	3.26

Fuente. Elaborado basado en el IV Censo agropecuario 2006-2007, Minec, 2009.

Tabla 8
Superficie cultivada de granos básicos en San Alejo (en manzanas), 2006-2007

Área cultivada	Maíz	Frijol	Maicillo o sorgo	Arroz	Frijol/maíz
4.439.91	3.486.87	30.76	922.27	3.13	6.73

Fuente. Elaborado basado en el IV Censo agropecuario 2006-2007, Minec, 2009.

Tabla 9
Superficie cultivada de hortalizas y otras especies en San Alejo (en manzanas), 2006-2007

Área cultivada	Sandía	Pipián	Yuca	Tomate	Pepino	Ejote	Ayote	Melón
214.17	164.63	25.28	0.64	2.33	2.36	8.75	6.80	0.65

Fuente. Elaborado basado en el IV Censo agropecuario 2006-2007, Minec, 2009.

Tabla 10
Número de productores agropecuarios y producción de patio de San Alejo, 2006-2007

Producción agropecuaria comercial	Producción agropecuaria pequeño productor	Viviendas con producción de patio	Total de productores
473	2.483	1.538	2.956

Fuente. Elaborado basado en el IV Censo agropecuario 2006-2007, Minec, 2009.

Del área cultivada, un 98,74 %, se aprovecha para cultivos de granos básicos; de esos, el maíz ocupa un 78,53 % de la superficie labrada; el frijol apenas un 0,69 %; el sorgo o maicillo un 20,77 %; los arrozales comprenden un 0,07 % del área; y la siembra compartida de maíz y frijol escasamente un 0,16 % de la tierra sembrada en San Alejo (ver tabla 8). El restante 1,26 % del área cultivada se aprovecha y se distribuye en la siembra de hortalizas y otras especies (ver tabla 9). Un estimado de 16,80 %, del total de los pobladores de San Alejo, se dedica a la producción agropecuaria, entre comercial, pequeños productores y productores de patio (ver tabla 10).

Capítulo III

3. Primeros habitantes e historia del municipio de San Alejo

3.1 Geografía del golfo de Fonseca

El municipio de San Alejo forma parte del complejo natural y cultural de la zona del golfo de Fonseca. Dicha zona se ubica dentro del área natural de las tierras bajas del Pacífico mesoamericano, que van desde la costa pacífica del istmo de Tehuantepec (México) hasta la península de Nicoya (Costa Rica). Los recursos naturales de estas tierras han provisto al ser humano una diversidad de productos, entre ellos la sal, que se recolecta a lo largo de la costa, maderas duras para la construcción y diversidad de productos alimenticios (Carmack, 1993).

El golfo de Fonseca se localiza en el extremo sureste de la República de El Salvador; este es un sistema estuario tropical. El perímetro del golfo es compartido por tres países: El Salvador, Honduras y Nicaragua. La entrada del estuario tiene una orientación sureste-noroeste y una longitud promedio de 35.50 km. Al interior del golfo se encuentran cuatro bahías: una pertenece a El Salvador, la bahía de La Unión; dos pertenecen a Honduras, son la bahía de Chismuyo y la de San Lorenzo al este; y la última está ubicada al sureste y pertenece a Nicaragua (Erquicia, 2005).

En total existen 32 islas en el golfo de Fonseca. La mayor parte de ellas pertenece a Honduras; sus extensiones varían de entre 23.72 km² hasta 0.025 de km², como las islas Pájaros, Sirena y Las Almejas, todas ellas de Honduras. A este archipiélago o conjunto de islas en el interior del golfo se lo conocía en la antigüedad como islas de La Teca; actualmente como islas del golfo de Fonseca, y se ubican cerca de las costas de El Salvador y Honduras. Por otra parte, Nicaragua posee un grupo de farallones que se encuentran localizados a unos 9 km de las costas de la península de Cosigüina (Bustillo, 2002).

Las islas en el golfo de Fonseca que pertenecen a El Salvador son doce. Por su extensión territorial se destacan Meanguera, Conchaguita y Zacatillo. Las islas Perico y Periquito (esta al lado de la Perico) poseen dos pequeños islotes, son las más cercanas a la costa y se localizan frente al poblado de San Cayetano; las islas Zacatillo, Ica y Chuchito también con islotes acompañantes; la isla Martín Pérez, ubicada frente a la punta Chiquirín;

la isla Conchagueta, cercana al volcán de Conchagua; y las islas Meanguera y Meanguerita, situadas a la entrada del golfo de Fonseca (Gómez 2003).

3.2 Riqueza de la biodiversidad del área natural del golfo de Fonseca

Como se mencionó anteriormente, las costas del Pacífico brindan una gran diversidad y riqueza de materia prima para el consumo humano y para el comercio. De hecho, los manglares están incluidos como *“áreas de gran productividad biológica, probablemente son las áreas naturales más productivas del mundo en cuanto a especies de alto valor alimenticio y comercial para los seres humanos”* (Serrano, 1996; p. 252).

El uso de los manglares por grupos de pobladores, durante los períodos prehispánicos, estaba asociado a la extracción de diferentes productos que eran utilizados para el consumo interno o como bienes de intercambio con poblados más grandes provenientes de lugares cercanos y de otras regiones costeras. Las rutas de comercialización a lo largo de la costa del Pacífico centroamericano eran muy atractivas y permitían un constante intercambio de productos entre los pobladores costeros, por la distribución inter e intrarregional que mantenían con frecuencia (Jiménez, 1994).

Las comunidades indígenas asociadas a los manglares se establecieron alrededor de estas áreas motivadas por la posibilidad de extraer productos como la sal, moluscos, peces y crustáceos. La exuberancia de conchas en los manglares era un fundamental atractivo para los pobladores. La producción de sal se constituyó en la plataforma de un importante comercio con otras poblaciones (Jiménez, 1994).

Es por ello que son abundantes las evidencias de asentamientos humanos en las zonas adyacentes a los manglares. Los manglares del Pacífico centroamericano han sido utilizados desde las etapas más tempranas de ocupación prehispánica. En El Salvador las evidencias del uso de estos se remontan al llamado período preclásico temprano, 1.500 a 900 años antes de Cristo (Erquicia, 2005). Con esta vasta diversidad de elementos que brindan los recursos naturales del área del golfo de Fonseca es casi imposible no encontrarse con vestigios de antiguas poblaciones.

3.3 Los antiguos habitantes del golfo de Fonseca y sus alrededores

En las jurisdicciones del municipio de San Alejo, en la bahía de La Unión en las áreas de esteros y manglares, y especialmente en las islas Periquito y Zacatillo, se

localizaron vestigios culturales prehispánicos que podrían ser muy antiguos; en los lugares conocidos como El Rico y Montesinos. De igual manera, las muestras de materiales obtenidos en la isla Periquito sugieren una ocupación temprana, la cual podría tratarse de uno de los lugares con actividad humana de mayor antigüedad en el territorio salvadoreño (Amador, 2000).

En la zona del estero El Chapernalito se encuentra el sitio El Portillo, el cual consiste en un centro ceremonial con unas quince plataformas ceremoniales y residenciales elites, tres plazas y otras estructuras no bien definidas en el centro del asentamiento; dicha ocupación está adscrita a los períodos clásico tardío terminal (900-1000 d.C.) y/o posclásico temprano (1000-1100 d.C.). A decir de los datos obtenidos, Amador (2000) sugiere que este sitio fue un centro ceremonial de una sociedad de gran importancia en la evolución y desarrollo cultural de la región.

Siempre en El Chapernalito, cerca de las salinas del mismo nombre, se han registrado varios concheros (montículos de conchas), los cuales pertenecen al período clásico (250-900 d.C.), en el lugar denominado como sitio Asayamba; allí las investigaciones aportaron datos sobre la producción y comercio de la sal, así como un importante análisis y clasificación de cerámica elaborada (Escamilla y Shibata, 2005).

Otros sitios con ocupación prehispánica se han documentado en las islas del golfo; como en Zacatillo, en donde se ha registrado un monumento petrograbado a la orilla del mar, así como un pequeño montículo de conchas que demuestra las mismas características de los otros concheros documentados en la bahía de La Unión; otro de los sitios presenta varias estructuras (al parecer domésticas) y gran cantidad de material cerámico dentro y alrededor del sitio. Es importante recalcar que los materiales recolectados sugieren una antigüedad de mil años después de Cristo (Amador, 2000).

Siempre en la isla Zacatillo, el sitio El Mosquero presenta montículos de tipo “residencial”, ubicados sobre la loma El Mosquero, con una ocupación humana identificada para los períodos clásico tardío (600 a 900 d.C.) y posclásico (900 a 1524 d.C.) (Gómez, 2003). Playona Grande, otro sitio que contiene materiales culturales de la misma ocupación que el anterior, muestra tres estructuras formando una pequeña plaza con un tipo de arquitectura ritual; por su parte, los sitios Vividores y Playitas registran materiales culturales con una ocupación del clásico tardío y posclásico (Ibíd.).

En la isla Meanguera se encuentra el sitio Laguna, localizado en la parte sur de la isla. Contiene varios cimientos de casas, fragmentos cerámicos y piedras de moler por toda la superficie; este presenta una temporalidad de ocupación prehispánica para el clásico tardío y el posclásico (Ibíd.).

Los restos documentados en Teca, o Santa Ana de la Teca, consisten en una aldea grande, con terrazas, cimientos de casas, basureros y muros de ladrillo y cal, con una ocupación identificada en el período prehispánico posclásico y en el período colonial. Sin embargo, el sitio arqueológico más importante de las islas salvadoreñas del golfo de Fonseca es definitivamente Conchagua Vieja. Este sitio se localiza al este de la isla, los restos pertenecen al antiguo pueblo de Santiago de Conchagua (Erquicia, 2005). Longyear (1944) describe que en la isla Conchagüita existen restos de ruinas de terrazas y casas situadas a una elevación de 500 pies aproximados sobre el nivel del mar; todavía se encuentran los muros de la iglesia. Se observan los restos de la base de la Cruz Atrial, en donde Fray Alonso de Ponce predicó en junio 22 de 1586, durante un viaje que realizaba de Nicaragua a Guatemala (Erquicia, 2005).

Otros sitios de ocupación prehispánica y colonial en tierra firme son El Chiquirín, ubicado en la Punta Chiquirín, en donde se documentó un conchero que contenía restos óseos, malacológicos y ofrendas cerámicas del período clásico tardío (Escamilla y Shibata, 2005). De igual forma, el sitio Plan de la Montaña consiste en una concentración de al menos diecisiete concheros, los cuales estaban compuestos de restos de conchas, cerámica y lítica del período clásico (Erquicia, 2003).

Otro de los sitios importantes del área se encuentra en la playa Santana, y es el lugar conocido como Pueblo Viejo. Este sitio es el lugar del antiguo Puerto y Guardianía Franciscana de Nuestra Señora de las Nieves de Amapala, o Santa María de las Nieves de Amapala; en el aún quedan los restos de paredes y fundaciones que probablemente pertenecían al convento de la Orden de San Francisco, con calidad de Guardianía (Escalante, 2006).

La historia antigua de esta región ha tenido, a través del tiempo, un importante desarrollo; desde los períodos prehispánicos y la Colonia hasta llegar al presente. Sitios como Pueblo Viejo y Conchagua Vieja son lugares elementales para el conocimiento de la historia salvadoreña y centroamericana de los siglos coloniales, pues guardan en sus restos

las historias de conquistas y de viajes fallidos, de piratas y corsarios, de derrotas y victorias acaecidas en esta región clave del Pacífico.

En la década de 1680, los piratas del Mar del Sur destruyeron las comunidades indígenas de las islas Meanguera y Conchagua del golfo de Fonseca, saqueando e incendiando sus iglesias, robando alimentos, tributos y destruyendo sus cosechas; al mismo tiempo saquearon e incendiaron la Guardianía de Santa María de las Nieves de Amapala (Escalante, 2011). Dicha guardianía se trasladó al pueblo de San Juan Yayantique (Ibíd.).

3.4 San Alejo: breve historia

En la primera mitad del siglo XVIII, en el Curato de Conchagua, se encontraba la hacienda de San Alejo del Pedregal, en la que se cultivaban cereales y añil, además de la crianza de ganado. Lugar conocido también por la naturaleza de su suelo como pedregosa, por lo que los indígenas lenca lo llamaban *Queiquín* o “pueblo de piedras” (Lardé y Larín, 2000).

Hacia 1770, en la visita pastoral del arzobispo de Guatemala Pedro Cortés y Larraz, este se refiere al poblado de San Alejo como una villa de pajuales (ranchos), en la cual habitan gentes que se dedican al juego y al hurto, de la villa se dice que *es una madriguera de forajidos* (Cortés y Larraz, 2000; p.164). En las propias palabras de Miguel Izquierdo, párroco de Zallantique o Yayantique, cabecera de Conchagua, los vicios de hurto y juego están tan arraigados que dicho cura mandó a “*que sacasen de los Pajuides o Aldeas á todos aquellos que viven en ellos sin tener más ajuar que quatro palos con un poco de paxa ensima y los hiziesen que se poblasen en la Villa de San Alexo, y que pusieran Juez en ella, que sujetase a esta Gente...*” (Carta de Miguel Izquierdo a Pedro Cortés y Larraz; tomado de Montes, 1977; p. 165). Asimismo, para tener sujeta y en orden a esta población, se solicitaba con urgencia el que en esta villa hubiese un cabildo de mulatos o que pusiesen un teniente, pues era considerada un lugar en donde se agrupaban bandidos (Montes, 1977).

Para este momento, en 1770, el poblado de San Alejo—que más bien estaba compuesta por una ranchería—perteneía a la parroquia de Conchagua, de la cual los poblados de Yayantique, Amapala e Intipucá, formaban también parte de esta parroquia (Cortés y Larraz, 2000). Para este tiempo, en las poblaciones de la parroquia de Conchagua, empezaba a desaparecer la lengua potón o lenca, o como menciona el párroco Izquierdo en

su carta a Cortés y Larraz, “*que generalmente en esta Parroquia y sus anexos, se habla la lengua castellana [por lo tanto] no se necesita de la lengua Populucana...*” (Montes, 19977).

En 1771, luego de una rivalidad entre pueblos vecinos, los habitantes de San Alejo y los de Yayantique provocaron una trifulca con resultados nefastos de varios muertos y heridos; luego de este incidente, en palabras de Jorge Lardé:

“el jefe supremo de la provincia de San Miguel don Francisco Antonio de Aldana y Guevara (...) mandó tomar posesión de los terrenos cedidos por los dueños de la dicha hacienda [de San Alejo], con el fin de fundar con sus colonos la villa de San Alejo; hizo trazar las calles de la población, demarcar la plaza y los sitios para la iglesia y el cabildo, y repartir los lotes de terreno que correspondería a cada colono” (Lardé y Larín, 2000; p. 356).

A inicios del siglo XIX, en 1807, la Provincia de San Salvador del Reyno de Guatemala se dividía en quince partidos, que correspondían a una demarcación político-geográfica. La lista la encabezaba el partido de San Salvador, seguido de Olocuilta, Zacatecoluca, San Vicente, Usulután, San Miguel, Gotera, San Alejo, Sensuntepeque, Opíco, Tejutla, Chalatenango, Santa Ana, Metapán y Cojutepeque.

El pueblo de San Alejo, además de ser cabecera de Partido era Curato,⁵ dentro del cual comprendía las poblaciones de Conchagua, Yayantique, Yntipucá y Amapala (Gutiérrez y Ulloa, 1962). La población del Partido de San Alejo era de 5.239 personas, hacia 1807, con su respectiva división étnica (ver tabla 11), contaba con diez pueblos, dos aldeas, dos reducciones, ocho haciendas y quince ranchos (Ibíd.).

Tabla 11
Población del Partido de San Alejo en 1807

Pobladores (división étnica)	Totales	Porcentaje
Mulatos	3.742	71,42 %
Yndios	1.492	28,47 %
Españoles	2	0,11 %
Población total del Partido de San Alejo	5.239	100 %

Fuente: Estado General de la Provincia de San Salvador: Reyno de Guatemala (año de 1807) (Gutiérrez y Ulloa, 1962).

⁵ Curato se refiere a un territorio que está bajo la jurisdicción espiritual de un párroco.

El territorio que comprendía el Partido de San Alejo era considerable, pues era constituido por los actuales pueblos de Jucuarán, Jocoro, Comacarán, San Alejo, Conchagua, Yayantique, Intipuca, Yucuayquín, Pasaquina y el antiguo puerto de San Carlos (Lardé y Larín 2000), hoy puerto de Cutuco.

La producción del Partido de San Alejo se componía, en su mayoría, por los productos básicos como maíz, frijol y frutas; sin embargo, también era conocida la zona por poseer haciendas de ganado y de producción de tinta de añil (Gutiérrez y Ulloa, 1962).

En palabras de Lardé y Larín (2000), San Alejo puede jactarse de que uno de sus descendientes es uno de los primeros patriotas centroamericanos que sufrieron persecución durante el período colonial por propagar ideas en contra de la Corona y del Rey, irradiando ideas de libertad y emancipación. En 1810 se fundaba en Guatemala el denominado “Tribunal de Fidelidad”,⁶ el cual fue luego suprimido en febrero de 1811. Ese tribunal, juzgó a uno de los pobladores de San Alejo, pues en el Partido de San Miguel de la Provincia e Intendencia de San Salvador se había encarcelado y confiscado los bienes al independentista Justo Zaldívar, del pueblo de San Alejo (Monterrey, 1977).

Una de las fuentes primarias más importantes para determinar la adscripción étnica de los habitantes de una comunidad es el registro de bautizos de la Iglesia Católica; en este caso, de la parroquia de San Alejo.⁷ A continuación se muestra un segmento de la población de San Alejo, según las actas de bautismo del año de 1815 (ver tabla 12).

Tabla 12.

Libro de registro de actas de bautizo de la parroquia de San Alejo (enero a diciembre de 1815).
En dicho total están contabilizados hombres mujeres e infantes designados según el acta de bautizo.

Población étnica	Totales	Porcentajes
Mulatos libres	402	94,81 %
Mestizos	6	1,41 %
Indígenas	5	1,19 %
Españoles	4	0,94 %
No clasificados	7	1,65 %
Total	424	100 %

Fuente: Libro de registro de actas de bautizo de la parroquia de San Alejo, 1815.

⁶ Audiencia en la que se juzgaban a todos los insurgentes que se atrevieran a propagar noticias contrarias y subversivas en contra del rey.

⁷ El registro del libro de actas de bautizo de la parroquia de San Alejo de 1814 a 1824 se obtuvo, para este proyecto, gracias a la gestiones de los investigadores Marielba Herrera y Wolfgang Effenberger, que pudieron obtener el permiso del párroco para digitalizar dicho libro.

Aunque solamente es un segmento de los bautizados durante el transcurso de un año, es interesante observar los porcentajes de adultos e infantes que dicho padrón eclesiástico muestra como mulatos libres, pues en este caso el párroco es quien está haciendo valer su papel de “censor”, dando la categoría a los padres del infante como “mulatos libres”; así mismo sucede con las demás categorías de mestizo, indígena, español y otros, los cuales no se designan específicamente. En un año, la muestra está dando la lectura de casi un 95 % de población mulata que llegaron a bautizar a sus hijos a la parroquia del Partido de San Alejo para el año de 1815.

En un breve análisis del documento del Libro de registro de actas de bautizo de la parroquia de San Alejo de 1814 a 1821, se pueden observar cambios en las clasificaciones o categorías étnicas en que se están adscribiendo a los infantes bautizados y los progenitores de estos, por parte de los diversos párrocos de San Alejo. Como ejemplo, el párroco José María Cárdenas, que aparece desde 1814 hasta 1818, está utilizando la categoría de “mulato libre” en la mayoría de los pobladores del partido de San Alejo; sin embargo, con la llegada, en enero de 1819, de los nuevos párrocos Francisco Miguelena, quien asume como interino, y José Claudio Molina, quien estaría presente hasta el registro de 1821, los dos están utilizando la categoría de “ladino” para la mayoría de población, tanto los infantes como los adultos. Es en este sentido que, con la llegada de las nuevas autoridades eclesiásticas y probablemente con un cambio generacional e ideológico en la curia, que se está *ladinizando* a la población mulata.

Por esos años, a inicios de 1819, según Huete (1987), aparecían frente a las costas de Sonsonate unos navíos corsarios; en abril de ese mismo año, el delegado del partido de San Alejo, Felipe Santos Escobar, comunicaba al gobernador de Comayagua sobre la presencia de embarcaciones, al parecer de eran piratas en las aguas del golfo de Fonseca. Por tal razón, enviaban a veinte hombres de color para que vigilasen la bahía.

A través de un decreto legislativo del 11 de marzo de 1827, se confiere al pueblo de San Alejo el título de villa; en 1854, San Alejo dejaba de ser cabecera de distrito y se pasaba dicha categoría al puerto de San Carlos de La Unión. De 1824 a 1865 perteneció al departamento de San Miguel, luego correspondería al departamento de La Unión (Lardé y Larín, 2000). El título de ciudad le llegaría a San Alejo en el año de 1870, durante la administración presidencial de Francisco Dueñas (Ibíd.).

En la obra del inglés John L. Stephens *Incidentes de Viaje en Centro América, Chiapas y Yucatán*. Que describe su paso por El Salvador en la década de 1840, existe una mención de San Alejo, en donde apunta que llegó a este poblado y se alojó en casa muy confortable, cuando viajaba hacia San Miguel (Stephens, 1971). Como este, otros viajeros en el siglo XIX pasaron por el poblado de San Alejo. Así, en 1847, el viajero inglés Robert Glasgow Dunlop cuenta que en su camino a San Miguel pasó por San Alejo, describiéndolo como un pueblo maravillosamente ubicado, que cuenta con una población de unos 2.000 habitantes, de los cuales principalmente son indígenas (Dunlop, 1847). Asimismo, medio siglo después, el viajero alemán Karl Sapper comentó que existen piedras de moler, las que son elaboradas en Oratorio en la zona lenca de Honduras, y en el oriente de El Salvador, en Cacaopera y en el poblado de San Alejo, en donde son muy comunes (Sapper, 1897).

Ya entrado el siglo XX, en 1913, Barberena (1998) menciona que en San Alejo no hay haciendas de importancia, solamente hatos, su producción agrícola es principalmente destinada a la producción de granos básicos como maíz y arroz.

CAPÍTULO IV

4. Resultados de la investigación

4.1 Creencias y religiosidad sanalejense

4.1.1 Historias de santos y milagros: san Alejo, Señor de los milagros y san Gaspar

La vida de los pobladores de San Alejo no se desliga de la religiosidad cristiana popular, en ella son numerosas las alusiones en cotidianeidad que reflejan ese vínculo con lo sagrado. Estas expresiones religioso-culturales se identifican además con las historias locales que forman parte de la mitología vinculada a hechos históricos que probablemente se originaron a finales del siglo XIX.

Este capítulo se enfoca en la religiosidad popular, definiéndola como *el conjunto de creencias, valores, símbolos y ritos de origen tanto católico como mágico y secular, mediante el cual los fieles expresan su reacción con una esfera sagrada compuesta de entidades y objetos, tanto en el mundo sobrenatural, como natural* (Pollak-Eltz, 1992; p.19). Estas características se pueden evidenciar en cada uno de los relatos compilados en la población de San Alejo, ya sea desde lo sagrado, lo festivo de la tradición y las fiestas a los patronos, así como creaciones y asociaciones de las imágenes y milagros realizados por estas ante acontecimientos sociales, políticos y económicos que a lo largo del tiempo ha sufrido esta comunidad en el oriente de El Salvador. Este es un factor determinante en el imaginario local debido a que es lo que da origen a las pautas de identificación de una comunidad con otra; no es difícil identificar en cada cantón o caserío una gruta o ermita a un santo patrono local, más allá del patrono del municipio.

4.1.2 Desde la Iglesia oficial: un mendigo llamado san Alejo

En el santoral cristiano católico⁸ se dice que a finales del siglo IV vivía en Edesa, Siria, un mendigo a quien el pueblo veneraba como un santo. Después de su muerte, un anónimo escribió su biografía. Como ignoraba el nombre del mendigo, lo llamó simplemente “el hombre de Dios”. Según ese documento, el hombre de Dios vivió en la época del obispo Rábula, quien murió el año 436. El mendigo compartía con otros pobres la limosna que recogía a las puertas de las iglesias.

⁸ Tomado de <http://es.catholic.net/santoral/articulo.php?id=482>.

La leyenda narra que Alejo era hijo de un senador romano y que a los veinte años comprendió que su vida rodeada de riquezas era un peligro para su alma. Para servir a Dios, en la mayor humildad, se fue de Roma a Edesa disfrazado de mendigo. En Siria vivió por 17 años dedicado a la oración y a la penitencia. Mendigaba para vivir y para ayudar a otros. Cuando se descubrió que era hijo de una familia rica de Roma, Alejo temió que le rindieran honores y regresó a Roma, a casa de su padre, donde vivió por años de incógnito, como un criado, durmiendo debajo de una escalera. Ya moribundo, reveló a sus padres que él era su hijo y que había escogido vivir aquella vida por penitencia. Los dos ancianos lo abrazaron llorando y lo ayudaron a bien morir. Cuando el obispo se enteró del caso, mandó exhumar el cadáver, pero no se encontró más que los andrajos del hombre de Dios y ningún cadáver. La fama del suceso se extendió rápidamente.

Antes del siglo IX se había dado en Grecia al hombre de Dios el nombre de Alejo y San José el Hinmógrafo. En España ya se le tributaba culto al santo. La devoción se popularizó en occidente gracias a la actividad de un obispo de Damasco, Sergio, desterrado a Roma a fines del siglo X. Dicho obispo estableció en la iglesia de San Bonifacio del Aventino un monasterio de monjes griegos, y nombró a san Alejo copatrono de la iglesia.

4.1.3 La adaptación de los santos a la vida sanalejense

Las creaciones humanas nos remiten a la adaptación de una historia que, poco a poco, a partir de la aceptación de la localidad, llegan a convertirse en una narración válida para el imaginario, llevan a conocer otra historia de san Alejo, adaptada a la localidad. Según el estudio de tradición oral realizado por la Casa de la cultura de San Alejo (2003):

“Este personaje llegó a la tierra llamada ‘El Pedregal’ [antiguo nombre de la hacienda] a formar parte de las pocas familias que habitaban el lugar. San Alejo era un niño y vivía con su abuela Alejandra. Tenía apenas quince años cuando ella murió, se dice que era una mujer amargada y de mal corazón; por esta razón, Alejo rezó por su alma durante mucho tiempo. Un día se le reveló en sueños diciéndole que por favor ya no rezara más por ella porque estaba condenada. Como prueba de este hecho dejó marcada la palma de su mano en la puerta de la casa. Tiempo después, en un nuevo sueño, le dio las gracias por los rezos y le dijo que estaba descansando y que su alma ya estaba en paz.”

En este relato, el personaje difiere completamente del discurso de la Iglesia oficial; no hay un vínculo con el santo, tampoco se pueden comprender los cambios drásticos en el

relato. Se trata de un niño aparecido en la localidad, pero del que nada más se sabe. No es extraño para la religiosidad popular, además, tener otras historias míticas o de origen relacionadas con la imagen. Estas van desde lo sagrado hasta lo militar y lo defensivo. Una de ellas es la “Leyenda del milagro de los tres personajes”, que son san Alejo, el Señor de los Milagros y san Gaspar, donde se narra:

“En diciembre de 1811 fueron liberados de la cárcel Justo Zaldívar y Valentín Porras, además el poblado se levantó contra las autoridades coloniales por lo que trataron de apoyar el movimiento del 5 de noviembre de ese mismo año (grito de independencia). Ante esta actitud, cuentan que el jefe de San Miguel dio la orden de dar fuego al pueblo. Estando cerca de San Alejo, en una cuesta, el jefe militar se encontró con tres personajes vestidos de señores, después de hablar con ellos un tiempo y haciendo ver que el poblado estaba en calma, el ejército continuó su marcha, donde se dirigieron al cabildo y preguntaron al alcalde cuál casa era la que se ubicaba al este de la plaza. Este le contestó que era la iglesia, y, al entrar al lugar donde guardaban las imágenes, vio a los tres personajes con los que había estado platicando en la cuesta. Dijeron que uno de ellos antes de despedirse les había dicho: ‘Toma este pañuelo blanco, y cuando llegues a San Alejo enséñalo a las autoridades locales, ellos te indicarán el lugar donde vivo, frente al cabildo. Y allí encontrarás acogida’. El militar había entregado también su pañuelo como contraseña, el milagro realizado hizo volver a su cuartel al referido militar”.

A partir de esta historia, la cuesta a la que se refieren se llama “Cuesta de preguntáme”. Aún en la tradición oral inicios del siglo XXI se mantiene esta historia como parte de su identidad local y cultural. Muchas de las leyendas en esa población están asociadas a espacios geográficos concretos en donde aconteció algún suceso que ahora es parte de su propia historia local.

Otra leyenda relacionada con la historia local sanalejense se refiere a que en el año 1969, para la guerra de El Salvador con Honduras, la población católica se avocó al templo para pedir al Señor de los Milagros y a san Alejo que los salvara de los ataques y que protegiera al pueblo. Un día, el sacristán abrió las puertas de la iglesia y los fieles entraron a orar; cuando buscaron al Señor de los Milagros en su nicho, san Alejo no estaba. Sus creyentes dicen que este había escuchado sus oraciones y se convirtió en soldado. Patrullaba las orillas del pueblo, y, una vez terminada la guerra, el patrón regresó a su

nicho; por eso es que no le pasó nada al lugar, debido al milagroso personaje. Las historias relacionadas con el santo patrono, además de tener una connotación religiosa, se mantienen vinculadas a un aspecto militar, que le adjudican a san Alejo. Esta misma visión ha configurado la identidad de los sanalejenses, que la refuerzan a partir de las historias relacionadas con la religiosidad y los hechos históricos particulares, reales o supuestos, como la Independencia, la guerra de 1969 con Honduras, el involucramiento de santos para detener alguna catástrofe, una guerra, entre otros acontecimientos que generan una pertenencia común y que implican la relación directa de las imágenes religiosas con el imaginario local.

4.1.4 Lo sagrado: piedad popular sanalejense

Una de las festividades religiosas más grandes es la del patrono san Alejo, que se realiza en la segunda semana del mes de julio, donde la comunidad convive en un ambiente ceremonial y festivo, que incluye procesiones, misas, novenarios, velorios al santo patrono, rituales, entre otras expresiones religiosas populares.

En lo relacionado con lo sagrado, la fiesta inicia con los novenarios y misas; posteriormente con el acercamiento de las comunidades a la ermita de san Gaspar, en el barrio del mismo nombre, es lo que inicia formalmente los días mayores. Ese día se realiza el “velorio” o “velación” de san Alejo. Consiste en hacer un recorrido con la imagen desde la iglesia principal hasta la ermita (figuras 1 y 2). En el camino llevan la imagen en un anda acompañada de música de banda de jóvenes. Al llegar al lugar, y ya ubicada la imagen al lado de san Gaspar, se disponen a cantarle y comenzar la misa (figuras 3 y 4). Estos cantos y rezos duran toda la noche, tiempo que muchos aprovechan para visitarlo; otros, por su parte, solo lo acompañan hasta dejarlo en la ermita y se van de regreso a sus casas. En ese tiempo, siempre hay un discurso del párroco. Esa oportunidad hablo a los feligreses de cómo los santos interceden en las necesidades de los seres humanos, mismo que se establece desde el Concilio de Trento,⁹ en el que el culto a los santos también es una forma de llegar al Ser Supremo, a través de oraciones, cantos y peticiones directas, como entes mediadores entre lo divino y lo humano. Esto genera un intercambio o comercio de fe que se incrementa a medida que las peticiones son cumplidas y los devotos pagan por ellas. Los

⁹ Concilio católico ecuménico celebrado a petición del rey Carlos V, entre los años 1545 a 1563, ante el problema religioso luterano y los problemas políticos que amenazaban el reinado y a la Iglesia católica.

encargados de organizar la ceremonia son las directivas que año con año recaudan fondos para comprar flores, agua, tamales, refrescos y alquilar sillas para recibir a todos los visitantes y devotos del santo.

A la tarde siguiente, la imagen regresa a la iglesia, de igual forma, la llevan en procesión acompañada de música de banda. Al llegar al altar dejan la imagen y suelen cantarle alabados, como los siguientes, que fueron proporcionados por los organizadores.

ALABADO SAN ALEJO

*San Alejo justo y glorioso, siempre altísimo agrado
y señor de la ley piadosa de corazón fiel observo.
Oh fiel confesor generoso modelo del divino amor,
reinaras en el cielo glorioso, el orbe celebra tu loor.
Amado de Dios despreciaste la pompa falaz mundanal.
Jesús fue tu solo tesoro y es tu galardón inmortal.
Humilde, sabio y piadoso, modelo de sobriedad
prudente, casto y generoso, inmensa fue tu caridad.
Honor, alabanzas y glorias al autor de toda virtud,
a sus santos da la victoria y la eterna beatitud.
Tus preses por nos San Alejo presentas al eternal
que fieles tus huellas siguiendo llegaremos al gozo inmortal.
Premiando al señor sus virtudes, a sus ciervos da la potestad,
milagros sus restos operan sanando nuestra enfermedad.*

GOZOS DE SAN ALEJO

*Pues eres tan poderoso ante el trono del Señor,
Alejo santo y piadoso alcanzadme este favor.
Naciste en una cuna de oro entre lujos y la opulencia,
mas buscando otro tesoro hallándolo en indigencia
te sentiste muy dichoso y rico de santo amor.
Por Jesús abandonaste padre, esposa y amante,
y partiste al instante dejando cuanto tu amaste,
a Edesa llegaste ansioso de tanto amor.
Allá en tan lejana tierra como mendigo vivías,
y ya el corazón se aterra, al pensar en cuanto sufrías,
por tu amante redentor, por tu amante redentor.
Al cabo de muchos años y de la lisonja huyendo en pos de otro desengaño
a Roma volviste pidiendo, pues eres tan poderoso ante el trono del Señor.
Tus padres sin conocerte, tan desfigurado estabas,
sintió compasión al verte y en su casa te alojaba
y el pobre menester te dio albergue con amor.
En cuarto húmedo y oscuro de tu propia casa estabas,
durmiendo en el suelo duro ni una queja exhalabas,
del banquete delicioso comías sin sobras sin rubor.
Los criados son tanta impía te insultaban con crueldad,
mas para ti era alegría, una gran felicidad*

*y siempre estabas ansioso de sufrir por tu Señor.
Tu oías triste gemidos de tus padres y tu esposa,
¿qué será de nuestro hijo? si descansará en la fosa,
oh mi inolvidable esposo ven a calmar mi dolor.*

SAN ALEJITO

*San Alejo bondadoso patrón de nuestra ciudad,
nos sentimos muy dichosos de poder a ti cantar,
Contentos siempre esperamos este día de placer
y con gusto celebramos en el templo del saber.
San Alejito te veneramos por milagros y bondad
por eso en coro a ti llamamos justo, glorioso en verdad.
Cuantos milagros patentes se han confirmado de ti,
es por eso que tu gente te visita siempre aquí,
todos, todos te cantamos para decirte que eres
Oh rey poderoso preocupado por cumplir.
Ahora gritamos con alegría pues nos has hecho feliz,
que viva, viva san Alejito padre de todos aquí.
San Alejito te veneramos por milagros y bondad
por eso en coro a ti llamamos justo, glorioso en verdad.*

Todos estos cantos y alabados son empleados en los rituales de procesión y misas durante las festividades. Este último se relaciona más con la historia de san Alejo niño que llegó al pueblo. La última noche de novena corresponde al día mayor. Para el año 2012, la ceremonia comenzó a las cuatro de la tarde; primeramente con el rosario y después con la misa solemne. La imagen se prepara para salir una vez más a hacer un recorrido en las principales calles de San Alejo. El grupo de organizadores, en el patio de la iglesia, preparan el anda con flores (figuras 5 y 6), donde comentaron que las flores de este santo es el nardo, por eso debe ir adornada con ella durante el recorrido por las principales calles (figura 7).

Este recorrido inicia y termina en la iglesia (figura 8). Posteriormente, la feligresía lo lleva dentro de la iglesia, mientras en el parque central hacen quema de pólvora, lo que la población denomina “la quema del castillo” (figura 9).

Para finalizar el día mayor, este año 2012, la comunidad de jóvenes de la iglesia se prepararon para realizar un montaje de la vida de san Alejo. Esta la realizan los jóvenes de la pastoral. Este grupo se organiza con tiempo para “delegar actividades y personajes a caracterizar, donde comentaron que se apoyan mutuamente con otros grupos de fieles de otros barrios, y en otras ocasiones ha apoyado la Casa de la cultura”. Esto implicó

investigar la vida del santo y adaptarla a un guion elaborado por ellos mismos. En cuanto a la utilería y las caracterizaciones, hubo ayuda por parte de otros feligreses que sacaron adelante dicha actividad (figura 10).

En estos festejos, nunca faltan las promesas y agradecimientos que la gente hace a los santos por un milagro obtenido. Un ejemplo nos lo comentó una devota, nos narró que *“años atrás llegó una mujer que había sufrido un accidente en un bus... Ella sobrevivió porque al momento del accidente dijo: ‘¡San Alejo ayúdame!’.* Cuando se recuperó, comenzó a averiguar dónde veneraban a san Alejo y se dio cuenta que estaba la imagen allí, en el pueblo. Prometió visitarlo y llevarle flores, así que compró nardos como pago. El día de la fiesta llegó a la iglesia con las flores y se dio cuenta que esas eran las flores propias del santo. Así le agradeció porque la salvo de morir en el accidente”. De igual manera, el párroco de la iglesia comentó que la gente era sanada de enfermedades y que compraban imágenes del área sanada y se las dejaban al santo, al que le tenían más fe. También se pueden ver flores, novenarios, misas y rezos como agradecimiento por los favores recibidos.

4.1.5 La fiesta patronal: espacio para el comercio y la diversión

Mientras tanto, a las afueras de la iglesia, las ventas ambulantes y los juegos mecánicos están a disposición de los pobladores que aprovechan para divertirse además de propiciar la convivencia social. En ella participa todo tipo de personas; el festejo no es exclusivo para los originarios o residentes del lugar (figuras 11 y 12), pues están abiertos para quienes deseen acudir. En ese espacio profano, el comercio es fundamental para la población porque les proporciona su sobrevivencia, más allá de la devoción, o no, que ellos le tengan o de sus creencias más allá de la muerte. Ante los problemas sociales, económicos y de salud que enfrenta la población, las imágenes milagrosas son el recurso que utilizan algunas personas para resolver enfermedades, accidentes, desempleo, falta de recursos económicos; esta forma de solución se vuelve un intercambio entre lo humano y lo sagrado, que es expresado a través de la religiosidad popular (Erquicia y Herrera, 2012; p. 79). Todos los días de fiesta los sanalejenses disfrutaban de bailes, reuniones y actividades como “El correo”, donde salen en desfile por las calles principales con música de banda y batucada, cachiporristas y acompañando a personajes de la mitología salvadoreña disfrazados, la bruja (una variante de la gigante de Jocoro) (figuras 13 y 14). Dentro de toda

festividad religiosa patronal no se puede desligar lo sagrado y lo profano dentro de una comunidad. Esto además genera identidad local, pues se comparten emociones y sentimientos dentro de ese espacio.

En ese ambiente festivo tampoco pueden faltar los dulces típicos de las fiestas patronales, entre ellos: cocadas, conservas de coco, dulces de chilacayote, batidos, nance, tamarindo, quiebradientes, mazapán, de toronja y canastas con dulces variados. Estos puestos también venden juguetes de plástico baratos, por ejemplo: pitos, pistolas, frascos con líquido para hacer burbujas, bolsas con soldados, yoyos, etc. Como en toda feria, no faltan tampoco los artesanos de bisutería que ofrecen juegos de aretes y collares.

Los días de la fiesta patronal tuvieron un programa en el que se realizaron las actividades siguientes.

Tabla 13

Programa de actividades de las fiestas patronales de enero de 2012 en honor a san Alejo

Jueves 12

Torneo relámpago de softball femenino.

08:00 a.m. Desfile de equipos de softball por las principales calles de la ciudad con la participación de las bandas de paz 09:00 a.m. Inicio de partidos entre los equipos en la cancha del club deportivo Atlas de la ciudad de San Alejo.

4:00 p.m. Gran tarde infantil en el parque municipal.

Viernes 13

08:00 a.m. Desfile de equipos de futbol por las principales calles de la ciudad con la participación de la banda de paz de San Miguel.

09:00 a.m. Inicio de partidos entre los equipos en la cancha del club deportivo Atlas.

Sábado 14

09:00 a.m. Concurso y desfile de trajes, elaborados con materiales reciclables en coordinación con la Casa de la cultura.

01:00 p.m. Caravana de remesas familiares del sistema financiero, caja de crédito San Alejo, batucada con bailarinas, sanquistas, payasos, reventazón de piñatas, con juegos inflables, etc.

08:00 p.m. Grandioso carnaval frente a la alcaldía municipal.

Domingo 15

11:00 a.m. Festival de Chanchonas, en el parque municipal de San Alejo.

5:00 p.m. Dos horas gratis de juegos mecánicos patrocinado por la alcaldía municipal.

5:00 p.m. Traslado de la imagen del patrón san Alejo de la iglesia parroquial a la ermita del barrio Gaspar para vigilia.

6:00 p.m. Vigilia de velación de la imagen del patrón san Alejo, en la ermita del barrio Gaspar.

Lunes 16

1:00 p.m. Desfile del correo por las principales calles de San Alejo.

5:00 p.m. Solemne procesión del patrón san Alejo por las diferentes calles de la ciudad.

6:30 p.m. Quema de pólvora china y castillo en honor al patrón san Alejo.

7:00 p.m. Presentación de la obra teatral por la pastoral juvenil de la iglesia parroquial de San Alejo de la vida de "Patrón san Alejo".

9:00 p.m. Fiesta en la alcaldía municipal.

Martes 17

10:00 a.m. Santa misa en honor al patrón san Alejo, en la iglesia parroquial.

Tomado de: <http://www.sanalejocity.com/viewContent.php?id=WEB20120705135203>.

4.1.6 Dos colores para un crucificado: El Señor de los milagros

Son dos imágenes crucificadas que la población identifica con el mismo nombre. Según el párroco, el Señor de los milagros es el de color blanco, y es el que tiene una de las festividades religiosas mayores. Es festejado el día 13 de enero y coincide en fechas próximas con el culto al Señor de Esquipulas, en Guatemala; se lo relaciona con este último solo por la fecha de la fiesta.

La festividad originada en Esquipulas, Guatemala, está orientada a una imagen negra o morena. En la segunda semana del mes de enero, peregrinos salvadoreños, al igual que muchos mexicanos y centroamericanos, al menos una vez en la vida realizan una visita al Cristo Negro de Esquipulas, en Guatemala, para agradecer por favores, pedir un milagro o cumplir una promesa. Este es uno de los santuarios más importantes de la región; sin embargo, también existen otros santuarios, en México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica (Herrera, 2010; p. 38).

El autor de esa escultura es el portugués Quirio Cataño. El origen de la imagen del Cristo de Esquipulas no ofrece discusión: el 20 de agosto de 1595, el Provisor del Obispado, fray Cristóbal de Morales, celebró con el notable escultor concierto para tallar "para el pueblo de Esquipulas, un Crucifixo de vara é media muy bien acabado é perfeccionado". Sin embargo, el hecho de que el contrato no fuera descubierto sino hasta 1685 dio paso a diversas leyendas sobre una ficticia aparición: se habla de una cueva (no es más que el tiro de una mina cavado tiempo después de existir la imagen), o sitúan el suceso en un cerro o en una milpa.¹⁰ Sea cual fuere el origen, se fue modificando con la tradición oral; y es el que ha hecho que las personas lo tomen como algo que realmente sucedió, dándole un mayor fortalecimiento al mito de origen de la imagen morena.

La iglesia parroquial que resguarda la imagen del Señor Crucificado fue mandada a construir por el obispo de Guatemala fray Pedro Pardo de Figueroa, esto debido a que padeció de una enfermedad incurable y pidió su sanación al Santo Cristo de Esquipulas. Luego de su recuperación prometió, en agradecimiento por el milagro recibido, construir un templo de mayores proporciones. A finales del año 1758, los trabajos se concluyeron y se fijó la fecha de bendición y dedicación del nuevo templo para el mes de enero de 1759.¹¹

¹⁰ Ver *Las rimas del peregrino* de Carlos Navarrete Cáceres.

¹¹ *Historia de la basílica* (en línea) Guatemala. www.basilicadeesquipulas.org.

Por lo que, para el día sábado 6 de enero, se efectuó el traslado de la imagen del señor de Esquipulas a su nuevo templo. Se organizó la procesión, y en el itinerario los sacerdotes de Camotán, Tejutla, Jutiapa y Mita elaboraron preciosos altares para recibir las bendiciones del Señor a su paso.¹² Desde ese momento nace una nueva faceta en la historia religiosa de Chiquimula y los países centroamericanos.

En este sentido, no es de extrañar que la influencia religiosa también se localice en San Alejo. Sin embargo, en la región centroamericana muchos de los lugares de culto se establecieron entre los siglos XVII y XVIII. Para el caso de San Alejo, se podría decir que para el año 1905 (con la reconstrucción de la iglesia) ya existía la imagen negra como una de las más importantes de la localidad (figuras 15 y 16). Sin embargo, es posible que ese culto fuera mucho anterior al siglo XX.

Como se mencionó anteriormente, este santo es uno de los más importantes de San Alejo; y hasta se ha adaptado a acontecimientos históricos propios de la localidad, tal como se mencionó anteriormente. Sin embargo, en un artículo elaborado por Juan Amadeo Cabrera y publicado en el periódico *La Noticia* en el año 1989,¹³ menciona que en “*San Alejo, municipio oriental departamento de La Unión, se encuentra celebrando sus fiestas enerinas en honor al Cristo Negro, que se iniciaron el 4 y culminarán el 14*”.

Si tomamos en cuenta esta nota periodística, la festividad enerina de San Alejo estaba relacionada directamente con el Cristo Negro de Esquipulas. Los pobladores cuentan que “*para la fiesta del Cristo de los milagros vienen buses de San Miguel, Usulután, Honduras, Santa Rosa, Gotera... todo eso lo celebran 15 días... la gente de acá le tiene más fe al santo negrito, es bien milagroso; si uno sale y le promete, lo cuida en el camino... el que tiene fe, le ayuda*”.

No resulta extraño que ocurran apariciones de la imagen en relatos orales. Uno de los registrados en esta investigación está relacionado con la guerra de 1969 con Honduras. Los pobladores contaron que “*en ese año la población católica se acercó al templo para pedirle a Dios y a los santos [san Alejo y el Señor de los milagros] que los salvara de los ataques y que protegiera al pueblo. Un día por la mañana se abrieron las puertas de la*

¹² *Historia de la basílica* (ya citado).

¹³ Tomado del portal Mi San Alejo: <http://www.misanalejo.com/masters.php?cod=471>.

iglesia. Cuando vieron, no estaba san Alejo. Él se había convertido en soldado que patrullaba a las orillas del pueblo”.

Aunque en esta narración la imagen del Señor de los milagros no adquiere un papel importante, es uno de los que, al igual que en otras leyendas de la localidad, siempre protege el poblado.

Todas las imágenes anteriores son distintas en su color: una es blanca, la otra morena y la otra negra (figuras 17 y 18). Sin embargo, para la población es un detalle irrelevante. *“El color verdadero lo imponen la tradición, las creencias aumentan al correr el tiempo, lo que la gente siente y quiere ver. Cada lugar elabora una historia diferente, real o imaginaria, alimentada de sorpresas y milagros, deslumbres, pecados y hechos reales; así, las escenas plasmadas en los exvotos y las leyendas entrecruzan diablos, ángeles y apariciones”* (Navarrete, 2006; p. 15). Esto implica que las imágenes y las historias relacionadas con cada una de ellas son lo que validan el fenómeno religioso observado en San Alejo; para ellos no importa el color, sino el resultado de su fe.

El culto a las imágenes negras en la zona oriental de El Salvador no era exclusiva, en siglos pasados, de ladinos e indios, sino también de mulatos y descendientes de africanos asentados en el actual territorio salvadoreño. Ejemplo de ello es el culto a san Benito de Palermo en los departamentos de Usulután y San Miguel. En Ereguayquín sucede lo mismo que en San Alejo, tienen dos imágenes negras que son las más importantes; estas son el Cristo Negro y san Benito de Palermo, quien fue un fraile franciscano cuya imagen fue retomada por africanos esclavizados en el siglo XVI y que los representaba en su condición de excluidos de la sociedad en la que estaban inmersos (Erquicia y Herrera, 2012; p. 61). Según fuentes coloniales, en el San Alejo de inicios del siglo XIX, la mayoría de la población era mulata libre (ver capítulo 3). Por esta razón podríamos orientar a que los cultos de las imágenes negras estarían relacionadas con este grupo étnico.

Para algunos sanalejenses, la imagen negra del Señor de los milagros fue creada porque, *“al Cristo negro, la gente lo hizo santo... Él era gente antes, era de aquí [San Alejo]... El Señor lo hizo santo... Era albañil, era negrito y chiquito, trabajó en la iglesia... En la construcción y por eso Dios lo premió y lo subió [al altar]... Lo hizo santo”*. Otros mencionan el origen de la imagen y cuentan: *“Por ejemplo, el Señor de los milagros es una réplica del Señor de Esquipulas. De hecho, lo tenemos negrito acá; el*

peregrino es negrito, es el que sale a andar en comunidades, es el Cristo peregrino, es negrito porque fue el que vino primero acá... El blanco se adquirió después. Y según la historia, cuando apareció era negro... Esto nos trae a memoria que si era también el Cristo negro el que vino.

Con este relato, la tradición oral generó un vínculo directo con este grupo étnico. No es la primera vez que en diferentes fuentes orales o escritas se identifica o vincula directamente a los mulatos y negros con el Cristo Negro. Un ejemplo de ello lo adapta Carlos Navarrete Cáceres: *“A la Hacienda de San Lucas—corría aún la colonia—llegó una noche, provisto de más misterio que de equipaje, un solitario caminante. Solicitó hospedaje en la casa de una familia de negros, pero muy de madrugada, antes de salir el sol, partió sin que nadie lo notara, dejando olvidado en una viga del cuarto un bulto envuelto en un paquete nuevo. Pasados los días, la curiosidad animó a la familia a abrir la maleta; contenía únicamente la imagen del Señor de Esquipulas. Desde entonces la población negra, que se afanaba en las labores agrícolas de los frailes, le rindieron culto en el altar de la capilla conventual”* (Navarrete, 2006; pp.15-16).

También durante la época colonial, en el pueblo Dolores de Izalco, Sonsonate, un mulato libre, devoto del Cristo Negro, llamado Lucas Jacobo, en su testamento declara: *“Por mis bienes una casa de teja que es en la que avito, que compre en trescientos y cuatro platos de plata, dos cucharas, y dos tenedoras, un altar del señor de esquipulas, que me tiene de costo sinquenta ps. Dos escaños, una cama de madera, dos baules de sedro con chapas, y la ropa de mi uso, declarolo para que conste”*.¹⁴

Aunque sean distancias grandes donde se originaron las devociones al Cristo Negro, es importante recalcar que esta también estaba relacionada con la población mulata del mundo colonial. De una forma u otra, con el correr del tiempo y con el impacto de la homogenización étnica y racial, estas representaciones en el imaginario se fueron perdiendo casi en su totalidad. Sin embargo, estos relatos permiten afirmar que aún hay remanentes culturales y religiosos en diversos poblados que dan testimonio de la población afrodescendiente y las creencias que les fueron impuestas.

¹⁴ Archivo de la Alcaldía Mayor de Sonsonate (AAMS). Serie Protocolos. Caja 13.1, exp. 4.

4.1.7 Un espacio profano: la fiesta patronal

Para el año 2012, la festividad tuvo una serie de actividades en las que los sanalejenses además de venerar la imagen, prometer y agradecer por los favores recibidos, estas siempre son las mismas. Sin embargo, cada año se rotan los días de las colonias, barrios e instituciones que participan en ella. Importante es la participación de instituciones como la Iglesia, Casa de la cultura, municipalidad y otros en su desarrollo. En la religiosidad popular se reconoce a la fiesta patronal como una pieza clave de las representaciones de fervor religioso, porque en ella se concibe su totalidad. En ella hay juegos mecánicos, platos típicos, golosinas; estos son algunos de los productos que se ofertan a los peregrinos y turistas. Las fiestas patronales ofrecen una visión de cómo estas se adaptan a los cambios de las sociedades donde se desarrollan, en los que inciden factores como la economía, la fe, la cultura, la identidad y la resignificación de los elementos religiosos destinados a justificar la fe y expresarla a través de los cultos populares particulares de cada grupo social (Herrera, 2010). Para el año 2012, las actividades desarrolladas se detallan en el siguiente programa.

Tabla 14

Programa de fiestas titulares de San Alejo 2012 en honor al Señor de los Milagros

6 de enero. Día del barrio Gaspar

4:30 am. Serenata a la reina del barrio.

5:00 am. Alborada frente a la ermita del barrio Gaspar.

3:00 pm. Tarde alegre.

8:00 pm. Coronación de la Reina y carnaval en el Barrio Gaspar.

7 de enero. Día del partido Alianza Republicana Nacionalista (Arena)

4:00 am. Serenata a la reina.

5:00 am. Atolada frente a la Alcaldía Municipal.

3:00 pm. Reventazón de Piñatas en el Parque Municipal de San Alejo.

7:00 pm. Recorrido de carrozas por las principales calles de la ciudad.

9:00 pm. Coronación de la reina, seguido del carnaval de Arena.

8 de enero. Día de la policía nacional civil y militares

5:00 am. Serenata a la reina y chocolatada.

10:00 am. Recorrido de Unidad Canina, Unidad Montada, Unidad Motorizada por las calles principales, seguidamente presentación de las unidades en la canchas el Atlas.

3:00 pm. Reventazón de piñatas frente a la Policía Nacional Civil

8:00 pm. Coronación de la reina y carnaval de la PNC y los militares.

9 de enero. Día del comercio

5:00 am. Alborada frente al mercado municipal.

3:00 pm. Reventazón de piñatas.

7:00 pm. Recorrido de carrozas por las calles principales de San Alejo.

8:00 pm. Carnaval del Comercio.

10 de enero. Día del barrio Guadalupe

5:00 am. Alborada frente al Taller Cueva.

3:00 pm. Reventazón de piñatas.

7:00 pm. Recorrido de carrozas por las calles principales.

9:00 pm. Gran carnaval del barrio Guadalupe.

11 de enero. Día del Barrio la Cruz

4:30 am. Serenata a la reina del barrio.

5:00 am. Gran alborada en la calle principal del barrio La Cruz.

3:00 pm. Tarde Alegre. Patrocinada por boquitas Diana, Maxi efectivo y Movistar.

7:00 pm. Recorrido de carrosa de la reina por las calles principales de San Alejo.

9:00 pm. Carnaval del barrio la Cruz.

12 de enero. Día del Barrio El Calvario

5:00 am. Alborada en calle principal del barrio El Calvario.

3:00 pm. Reventazón de piñatas.

8:00 pm. Carnaval.

13 de enero

10:00 am. Mañana alegre.

1:00 pm. Desfile del Correo.

2:00 pm. Tarde alegre en el parque municipal.

5:00 pm. Procesión del Divino Señor de los milagros por las calles principales.

7:00 pm. Quema del Castillo y show de pólvora en honor al Señor de los milagros.

9:00 pm. Gran fiesta de gala a beneficio de la Adesco del barrio Gaspar.

14 de enero

10:00 am. Santa misa en honor al Señor de los Milagros.

8:00 pm. Gran carnaval al inmigrante.

15 de enero

8:00 pm. Carnaval a los hermanos residente en el exterior.

Tomado de: <http://www.sanalejocity.com/viewContent.php?id=WEB20111230140235>.

La imagen del Cristo Negro, según Carlos Navarrete, trasciende las fronteras mesoamericanas y llega también a Estados Unidos. Documenta que *“recientemente una imagen de origen guatemalteco cruzó el territorio mexicano, pasó ilegalmente la frontera con destino a Los Ángeles. Se ganó el derecho de volverse patrón de inmigrantes y fue bautizada como Cristo de los mojados”* (Navarrete, 2006; p. 14).

Muchos sanalejenses en el exterior también recurren a la bendición del Señor de los Milagros; sus familiares generalmente son los que pagan la promesa de que, si llegan bien a su destino, le harán una visita, una misa, un rosario o apoyan las festividades en su honor. De esta forma se crean nuevas formas de reinterpretación de las imágenes y se adaptan a las necesidades de sus devotos. De una forma u otra, es el comercio con la divinidad la que genera que la religiosidad popular se mantenga vigente en las comunidades de creyentes en torno a las imágenes de los santos.

4.1.8 Los descendientes de san Martín Porres: un culto poco conocido

En la primera semana del mes de noviembre, en el caserío El Crucillal, se celebran las fiestas en honor a san Martín Porres. Este es conocido también como el primer santo negro de América; fue un fraile peruano de la orden de los dominicos. Martín fue hijo de un español de la Orden de Alcántara, don Juan de Porres, natural de la ciudad de Burgos, y de una negra liberta, Ana Velázquez, natural de Panamá, que residía en Lima. Martín tenía inclinación por la medicina. Inició su aprendizaje de boticario en la casa de Mateo Pastor La profesión de barbero en aquella época estaba ligada con la medicina. Así adquirió conocimientos de medicina, y durante algún tiempo ejerció esta doble carrera. El día 2 de junio de 1603, después de nueve años de servir a la orden como donado, le fue concedida la profesión religiosa y pronunció los votos de pobreza, obediencia y castidad. La vida en el convento estaba regida por la obediencia a sus superiores, pero en el caso de Martín la condición racial también era determinante. En una ocasión, el Convento tuvo serios apuros económicos y el prior se vio en la necesidad de vender algunos objetos valiosos; ante esto, Martín de Porres se ofreció a ser vendido como esclavo para remediar la crisis. El prior, conmovido, rechazó su ayuda. Fue beatificado en 1837 por Gregorio XVI y canonizado el 6 de mayo de 1962 por el papa Juan XXIII.¹⁵

Por ser una festividad menor en San Alejo, pocas personas entrevistadas pudieron comentar algo relacionada a ella. La información de la tradición solo se pudo encontrar en sitios web como <http://www.sanalejocity.com>, donde se detallan las actividades desarrolladas en noviembre del año 2011. En ellas no se desvincula lo sagrado y lo profano; como en toda fiesta patronal, son complementos de la religiosidad popular san aléjense. Las fiestas se realizan del 2 al 8 de noviembre, como se detalla a continuación:

Tabla 15

Programa de fiesta patronales del caserío el Crucillal, del 02 al 08 de noviembre 2011

Miércoles 02

5:00 pm. Solemne Procesión del patrón san Martín de Porres, por las diferentes calles de la comunidad.

Jueves 03

4:00 am. Alborada, reparto de café con pan.

1:00 pm. Animación con grupo católico.

3:30 pm. Santa misa en la ermita del caserío El Crucillal.

Viernes 04

9:00 am. Celebración de torneo de softball.

¹⁵ Tomado de <http://www.frmaria.es/article-biografia-de-la-semana-san-martin-de-porres-83443126.html>.

3:00 pm. Tarde infantil, con la presencia de alegres payasos, reventazón de piñatas, refrigerios, juegos recreativos, etc.

Sábado 05

2:00 pm. Carrera de cintas a beneficio de la Adesco.

Domingo 06

9:00 am. Torneo relámpago de fútbol. Cancha del caserío El Crucillal.

Lunes 07

9:00 am. Torneo relámpago de fútbol en la cancha del caserío Llano Carabajal.

8:00 pm. Carnaval en la cancha de futbol del caserío El Crucillal.

Martes 08

2:00 pm. Concierto de música de cuerdas y violines en la cancha de futbol del caserío El Crucillal.

Tomado de: <http://www.sanalejocity.com/viewContent.php?id=WEB20111230140235>

En ese universo religioso sanalejense, el culto a Martín Porres sigue latente, aunque no todos conocen de él. En las entrevistas realizadas se puede constatar que las festividades realizadas en su honor las hacían hasta aproximadamente inicios del siglo XX. Reconstruir la tradición olvidada permite relacionarla directamente con los afrodescendientes en ese siglo. Estos relatos fueron narrados por la pastoral de jóvenes Monseñor Romero en la fachada de la iglesia después de su representación de la vida y obra de san Alejo. Una joven madre de familia relató: *“Nosotros tenemos acá un santo patrón de los africanos que la misma tradición no se ha logrado venir trayendo hasta acá... se ha perdido... pero hace como unos 7 años que vino un padre acá resaltó eso... y lo resaltó más en Semana Santa, y le hicimos tributo a san Martín de Porres, que es el santo de los negritos”*.

Probablemente desde el año 2005 se reactivó la tradición y el culto a Martín Porres; sin embargo, tal como se maneja en la tradición oral, se le festejaba en el cantón Piedra Gorda, donde muchos identifican en el discurso cotidiano que es allí donde se puede encontrar “gente negra”. Cuentan que *“a este santo antiguamente sí se le hacían los tributos y se celebraba... Incluso se hacía con tambora al mismo estilo africano. Gente mayor aun cuenta y dicen que se venían al pueblo [desde Piedra Gorda], y acá en el parque hacían los ritos en donde bailaban la música africana; y esto era como parte de la cultura que ellos mismos venían trayendo”*.

En el culto a san Benito de Palermo, en el oriente de El salvador, el aspecto colectivo festivo también se encuentra presente y es una de las características de las comunidades de mulatos que se reunían para crear en ese espacio identidad y cohesión, en la que se comparten modos de vida y condiciones sociales, económicas y culturales similares o iguales, todas ellas alrededor de una imagen que las identifique. En este caso,

étnicamente, tal como uno de los informantes comenta: *“Las imágenes tienen un vínculo con lo étnico. Antes se le enseñaba a la gente con imágenes con las que se identificaban. Tenemos a san Martín de Porres, entonces nosotros sí tenemos un vínculo grande [con lo africano]; y quizá de generación en generación se ha ido perdiendo, y nosotros estamos vinculados con ellos porque de gusto nuestras imágenes, las que tenemos de antes, nos reflejan de dónde es que estamos ligados”*.

Los discursos generados a partir de la conformación del Estado-Nación, probablemente fomentaron la pérdida de memoria y la negación de las poblaciones mulatas en El Salvador. Sin embargo, esos remanentes religiosos hablan de una comunidad que realizaba cultos, entre sagrados y profanos, alrededor de Martín Porres. Con el paso del tiempo, la memoria colectiva aún recuerda que en las fechas de festividad al santo negro de América *“se reunían todos en luna llena que iluminaba, y era con candiles o faroles que se ponían. Entonces, ellos tocaban pequeños tambores, y era música de cuerda y tambor. Se reunían en la plaza y tocaban, sacaban en procesión a san Martín y lo llevaban con la música, así participaban de esa ceremonia... Nos decían: ‘ustedes son los descendientes de san Martín Porres, ustedes traen esa descendencia’... Nosotros como familia, nosotros venimos de descendencia negra... De gente fuerte. Me decía mi papa que eso se ha venido quedando y por eso está ese santo negrito en la iglesia, porque nunca se fue; desde que vino con los africanos nunca se fue, se quedó. Eses era el que ellos traían, el que se identificaba con su raza. Eso lo hacían los abuelos de mi papa... Y traían bien metida esa cultura, por eso me decía mi papa que nosotros éramos de descendencia africana. Me decía que esa ceremonia al santito, lo traían en procesión. Ellos ornaban y preparaban la cususa porque con esto también lo celebraban; era una ceremonia. Eso era como el vino, lo preparaban de años, lo ponían en común las familias que lo celebraban y se enmarcaban más en la sangre negra. Ellos decían que eran los más morenos”*.

Con el correr del tiempo, esta forma de rendir culto al santo negro de América fue desapareciendo. Dicen los sanalejenses, en la actualidad: *“Ya no se celebra, algunos vienen a rezar el propio día... Antes lo hacían en tres días seguidos de ceremonias, encendía fogatas, se reunían en el entorno. Tengo entendido que leían unas lecturas”*. En la iglesia de San Alejo solamente se logró identificar una imagen de madera negra que corresponde, según dijeron los jóvenes, a *“san Francisco negrito, que es parte de la misma tradición”*.

Esta imagen está ubicada en uno de los laterales (figura 19). En el área donde se colocan las velas, como exvotos para este santo de madera negra, solo había una veladora grande de san Martín Porres (figura 20). Probablemente sea de uno de los devotos al santo que aún mantiene la fe y la tradición.

4.2 Culturales subterráneas, historias orales, mito, geografía y presencia africana en San Alejo.

4.2.1 Hacia una Arqueología¹⁶ afrocéntrica de tradiciones orales en el oriente de El Salvador

Las conversaciones en blogs y foros evidencian una diversidad de discusiones entre los salvadoreños sobre la presencia de población y cultura negra en El Salvador. Al observar una imagen del grupo musical Bongo, algunos de los participantes en el espacio cibernético discuten sobre el origen de esa banda, pues el punto de partida es que son personas negras las integrantes del conjunto. Un *bloguero* aclara que la banda, “*es 100 % dominicana, quizás las letras de la canción sean de El Salvador*”. La misma opinión es compartida por otra persona que afirma: “*Tienen que ser dominicanos. En El Salvador no hay personas de raza negra. El que es negro, es turista*”.

Los dos enunciados niegan la presencia negra en El Salvador. Desde sus miradas, los afrodescendientes no existen en la sociedad salvadoreña. Sin embargo, en dicho foro se insertaron otras voces y miradas sobre la composición étnico-racial del país. Una de esas personas, que entra a la discusión, asevera que “*sí hay salvadoreños negros, en la zona oriental (San Alejo y sus alrededores). Hay toda una historia que se ha ignorado en nuestro país. ¡Que viva nuestro país con todas las razas!*”. La explicación y visibilización encuentra una confirmación: “*Es cierto [sic], la familia de mi papa es de oriente (San Alejo)*”.¹⁷

¹⁶ Los fenómenos culturales se pueden entender desde el contexto en el cual surgieron (sincronicidad). Si son de origen colonial, remontarse a esa época y ver cuáles son los fenómenos (fragmentos) que sirven para entender cómo es, qué surgieron, cuáles son los hechos o experiencia sociohistóricas que influyen en su construcción o surgimiento.

¹⁷ El dialogo se encuentra en la tesis de Wolfgang Effenberger, *El levantamiento de 1932. Una investigación sobre la participación de grupos afrosalvadoreños en la insurrección indígena*. Tesis de Magister, Universidad Libre de Berlín, Alemania, 2010.

Los diálogos en el foro del siglo XXI explican que existen historias olvidadas e ignoradas en El Salvador, en particular la historia del pueblo de San Alejo, La Unión. En 1804, el viajero inglés William Shaler pasa por el golfo de Fonseca y comenta: “*Los únicos pueblos existentes contiguos a estos litorales son San Carlos, antes mencionado, y Conchagua, una villa indígena no muy lejos del primero. A tres leguas del puerto se encuentra el pequeño puerto de San Alejo, lugar de poca consideración*” (Shaler, 1990; p. 44). Transcurrieron más de 200 años, pero realmente la vista de “*pueblo de poca consideración*” no ha cambiado, pues numerosos salvadoreños desconocen la historia de sus pueblos. Con ello, son estas las culturas e historias olvidadas. Como afirma Lara Martínez (2011), esta historia local se encuentra “*enterrada e invisible en las cuevas subterráneas del territorio nacional*” (p. 54), y cuya existencia reprimida, sin embargo, “*emana hacia fuera del suelo patrio hasta producir un simbolismo que casi nadie reconoce como herencia propia*” (p. 54).

Si la oralidad—“escrita”—tecnológica del siglo XXI comienza a imaginar y narrar sobre la presencia negra en dicha centuria, la cultura oral de los campesinos archiva y anticipa la presencia africana, algunas veces codificada y solo se puede entender a través de métodos arqueológicos accesibles. Artesanos que viven en los cantones, en las zonas semirrurales, parcialmente alfabetizados, escriben sus voces en el aire, tal como dice Antonio Cornejo Polar (1994), archivan la presencia negra desde tiempos y espacios remotos. En su gran mayoría, las personas que comentan de otros tiempos son los ancianos, las bibliotecas andantes, y en su voz, como escribe el literato David Hernández (2000), en las culturas orales, es donde se encuentra el recuerdo, un archivo de la historia, de las historias locales.

Las historias orales, o la forma particular desde miradas epistemológicas particulares y lugares de enunciación, elementos de la cultura oral, son llamados *mitos*. Sin embargo, para diversos investigadores, el mito se configura como antítesis de la historia; pero también otros consideran que al mito le es inherente una teoría de la historia (Bricker, 1989). Para Yael Britan (2001), según la historiadora Bricker, existe un *sustrato histórico* de la mitología, en el “mito”, pues existe una estructura específica, un sistema que codifica acontecimientos importantes para los grupos étnicos en el pasado. Los acontecimientos se trasladan mediante un lenguaje y un simbolismo que trasciende constelaciones del espacio-

tiempo al lugar donde son repetidos y actualizados en el presente, a través de la memoria oral y la dramatización (Ibíd. 2001). No solamente en su estructura temporal se difiere de otras formas de narrar “historia”, sino también en las representaciones que se refieren a un mundo que ya no existe o que ya no existe con la misma intensidad que antes. “Todo eso ya se acabó”, se expresa a menudo. Parte clave de todo ello era una forma cognitiva de conocer ciertas relaciones en el mundo, cuya epistemología se ha perdido. Esos saberes tan peculiares se cubren por una veda de misterio, y que solo los que saben realmente conocen su profundo contenido; sin embargo, en los acontecimientos que se narran, ese *saber* está ligado a conectarse con seres extrahumanos. El pensamiento salvaje, el realismo mágico, la mitología y la analogía fueron unas de las denominaciones que están presentes en las narrativas, pues la manera de narrar la historia erige otras racionalidades. Sin embargo las diferentes racionalidades, o realidades, se encuentran en constante conflicto; y ello también aparece desde las diferentes concepciones religiosas.

Uno de los informantes del cantón Lagartón¹⁸ muestra una parte del mundo mitológico de San Alejo cuando comenta que, en un lugar en donde se encontraba un árbol de amate, o matapalo, a este “*lo quemaron, hace siete años, porque el árbol asustaba*”. Así, para resistir al árbol encantado, un vecino lo quemó, y desde ese entonces “*ya no asustan en ese lugar*”. Es así que se evidencia *la matanza de un árbol encantado*, porque en este vivía un espíritu que se aniquila con su quema. Con ello, desaparece y todo se solucionó con un acto violento; sin embargo, al parecer, los encantos siguen vigentes. Traducido a un contexto “poscolonial”, la cristianización, a la vez diabolización de la cosmovisión animista, todavía se lleva a cabo, con prácticas que recuerdan enfrentamientos crueles. Los que no creen, los que practican su creencia se aniquila. Esto recuerda a las prácticas de destitución violenta de las religiones ancestrales. Lo diferente no causa curiosidad al conocer la realidad de ese árbol animado, sino la diferencia causa la negación absoluta a través de la muerte. No existen arboles encantados, o no deben de existir. El mundo animado, la fauna y la flora, que en sus entrañas viven seres humanos, extrahumanos, está en un proceso por desaparecer o transformarse.

Desde el casco urbano de San Alejo se ven, en los alrededores, diversos cerros y

¹⁸ Nombre dado al lugar, pues en una de sus pozas vivía un lagarto grande.

valles. San Alejo mismo parece ubicarse en un espacio rodeado por diferentes cerros verdes, con su específica fauna y flora. En el pie de los cerros se ubican riachuelos, ríos, lagos, que en el imaginario colectivo sanalejense desembocan en el océano Pacífico. Plantaciones, milpas, zacate, entre otros, son parte de la vegetación; del mismo modo, cuevas subterráneas conectadas al mar del sur son parte de ese imaginario. La cosmovisión, como parte de la cultura, está inscrita en la naturaleza; el ser humano bautiza, da nombre, convierte el mundo en texto, en signos; signos que han de interpretarse.

Para los sanalejenses, la geografía de sus alrededores, como el volcán Conchagua y otros cerros circunvecinos, forma parte del imaginario, como “guardianes”. Es por ello que son elementos indispensables de los *archivos* de la memoria histórica local. Ese imaginario está representado en los cerros de la Juana Pancha, La cuesta Pregúntame, el volcán Conchagua, el cerro El Capitán y el cerro Mogote, entre otros. En la percepción de la naturaleza y los paisajes se inscribe la cultura narrativa. Los signos y textos del paisaje marcan momentos de la memoria colectiva (Bachmann-Medick, 2004). Memorias cuyas voces no están inscritas en documentos, sino más bien en su entorno concreto. En San Alejo, la mayoría de personas residen en un entorno que está en constante relación con el campo; así se vuelven importantes los cerros, las lagunas, *los árboles encantados* y, en general, la flora y la fauna que habitan en ese espacio. Es por ello que animales como los lagartos, cadejos, conejos y culebras, aparecen en las expresiones orales; también emergen en la oralidad seres extrahumanos y encantados. Estas historias orales, como expresión de la cosmovisión de un lugar determinado, no se reproducen en los textos del sistema educativo en El Salvador; con ello se dejan a un lado las historias y el conocimiento local de las diversas poblaciones que componen el territorio nacional.

A pesar de contar con diversos aportes para la investigación de la *tradición oral*, como elemento de la cultura narrativa, según varias investigaciones sobre la historia oral, explícitamente estudios con el enfoque de oralitura en El Salvador, estos apenas están comenzando a emerger, como lo expone el investigador Melgar (2007).

En El Salvador, para la comprensión de las diversas narrativas de las culturas populares, declaradas como patrimonio cultural, se aproxima desde un enfoque de mestizaje bicultural (indígena-europeo), tanto como identidades salvadoreñas como la

composición étnica de la oralidad salvadoreña. En el preámbulo, Carlos Lara Martínez (2007) declara que,

“las identidades de los salvadoreños-identidad nacional, identidades locales (de municipio, de cantón y de caserío), identidades de estratificación social, identidades religiosas, etc. Se están construyendo por medio de procesos dialécticos que entrelazan lo tradicional con lo moderno, entendiendo lo tradicional como la construcción de universos culturales híbridos que fusionan elementos de las configuraciones culturales mesoamericanas de origen prehispánico con elementos de la tradición española” (En: Brizuela, 2007; p. 10).

Esta comprensión clásica de la composición étnica y cultural de la sociedad salvadoreña la encontramos igual en el enfoque analítico sobre la oralitura salvadoreña. En su valioso aporte a la oralitura salvadoreña, Luis Melgar Brizuela explica que los componentes de la cultura narrativa

“son los mitos, leyendas, pasadas, milagros, cuentos de animales, lugares encantados, casos de brujería, anécdotas, que produce el imaginario de nuestras gentes más sencillas al narrar de viva voz esa memoria colectiva, mediante los cuenteros, representantes genuinos del mestizaje cultural que se construyó en nuestra tierra al conjugarse la raíz indígena (fundamentalmente nahua y maya) con la raíz hispana colonial (Melgar, 2007; p. 19).

Ahora bien, como explica Melgar (2007), la literatura oral se sostiene semánticamente en los sistemas de creencias (religión, mitología) y memoria colectiva (conciencia histórica, memoria del origen) de cada población.

Ahora bien, justo en los últimos años la imagen que se tenía sobre la presencia de afrodescendientes como parte de la sociedad colonial en las provincias que más tarde iban formar el Estado nacional de El Salvador ha cambiado drásticamente. En parte, esto se debe a que han surgido investigaciones que critican y revisan la historiografía colonial y el imaginario nacional de finales siglo XIX y principios del XX, que influyó en la conformación de los textos, reproduciendo la ideología nacional del mestizaje. Dichas

investigaciones desaprobaron obras que se convirtieron en metanarrativas¹⁹ de la nación, como *La población de El Salvador* de Rodolfo Barón Castro, publicado en 1942, cuyo discurso expresa una visión homogeneizante de la nación, sin mayores diferencias étnicas y con la ausencia “significante” de la población negra en el país. Por el contrario, estudios más recientes, como los de Paul Lokken (2003), indican que, “*durante el siglo XVII, los inmigrantes africanos esclavizados y sus descendientes representaban una proporción importante de la población no indígena de lo que ahora es El Salvador, y una mayoría en algunas áreas*” (p. 4). Estas evidencias muestran que los descendientes de esclavos africanos en algunas poblaciones, como San Alejo, no “desaparecieron” entre la población indígena colonial del actual territorio salvadoreño. En lugar de eso, representaron un punto de origen importante para los miembros de la población colonial, que posteriormente fueron llamados ladinos (Ibíd.).

Se debe de tomar en cuenta esos nuevos enfoques al acercarse a la oralidad, la cual como explicó Melgar (2007), se origina en la época de la Colonia; y de igual manera tomar en cuenta que existían más tradiciones, aparte de la española e indígena, que marcaron y constituyen las identidades en la región. Si hoy se sabe que la población negra en la época colonial del actual territorio salvadoreño fue más grande de lo que se ha pensado, se tiene que tomar en cuenta que en las narrativas mesoamericanas y otras expresiones culturales se archivan visiones y experiencias de la diversidad étnica-cultural de los sujetos y sus poblaciones. Vincular las diversas expresiones culturales narrativas del mito del mestizaje, que proclamaba la fusión de dos culturas y etnias, lleva a la propuesta de deconstruirlo, de contraponerlo con otros mitos. Para este caso, los relatos por adultos mayores sanalejenses e interpretados por académicos, aún con el riesgo de perturbar la explicación e interpretación campesina.

Las relecturas de historias y leyendas son el resultado de un posible legado africano, ofrecidas, como arqueólogos, desde una visión que permite ver los cambios de los hechos o procesos históricos a lo largo del tiempo, vinculando los residuos y fragmentos de africanos en la sincronidad del pasado; de la misma manera, para entender los mitos históricos en la actualidad, el historiador emprende un viaje en el tiempo, insertándose en la realidades en

¹⁹ Se refiere a una historia que va más allá de la historia misma y que abarca relatos pequeños que hacen una totalidad.

el San Alejo colonial; ahí en donde se encuentran los mulatos, los negros, los mestizos, los indígenas y los criollos en su diversos papeles y funciones, y visiones de mundo. Es a partir de esa *trans-localizaciones* que se aproxima a la interpretación de las narrativas.

Al mismo tiempo, esa metodología, en un contexto de invisibilización y negación imprescindible desemboca en asilo ideal. Es pues, a partir de tal ejercicio que se inicia un proceso de aprendizaje, un diálogo con los narradores e interpretadores; nadie tiene “la verdad”, solo se interpreta y se traduce, pues es esta la pluralidad de significados.

Así a la luz de la presencia afrodescendiente en San Alejo, La Unión, se aplica una lectura arqueológica, se remonta al pasado colonial, se observan las huellas y se escuchan las voces de la población mulata de inicios del siglo XIX. Se conversará con piratas negros de los siglos XVII y XVIII, se re-imaginarán los arrieros de ganados, descendientes de africanos esclavizados. Con este diálogo se abre una metodología nueva al analizar la *oralitura* salvadoreña y, como tal, se siguen los planteamientos enunciados por el escritor afrocostarricense Quince Duncan (2005) en su artículo, “El afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana”.

Con el “neologismo” conceptual, Duncan (2005) explica una nueva manera de escribir y entender una literatura negra:

“Una nueva expresión, que realiza una subversión africanizante del idioma, recurriendo a referentes míticos inéditos o hasta ahora marginales, tales como el Muntu, el Samanfo, el Ebeyiye, la reivindicación de las deidades como Yemayá, y a la incorporación de elementos del inglés criollo costeño. Estos elementos, no son decorativos en la obra de estos autores, sino medulares en la búsqueda de identidad, reconciliación con su herencia cultural arrebatada, y asunción de su etnicidad afro hispánica” (p. 3).

Dentro del espectro de características del afrorealismo que contrapone a visiones y miradas eurocéntricas, eurófilas y etnófobas, al escribir e interpretar literatura, “*su propia visión etnofílica*” (Ibíd., p. 3). Con ello, un elemento importante del enfoque afrocéntrico es

“la reestructuración de la memoria histórica de la africanidad en diáspora. Es una reestructuración que se basa, ya no en el idealismo estético de la ‘negritude’ sino en

la investigación. La memoria histórica en reconstrucción es una memoria informada. En ese sentido, se orienta por una parte a elevar el nivel de consciencia histórica y por otra a desmitificarla de la gran cadena de negaciones, mitos, omisiones, victimismos, y descaradas mentiras que constituyen la historia oficial que se enseña en nuestros centros educativos. También es historia crítica y autocrítica, que busca humanizar y digerir los hechos” (Ibíd., p. 4).

Se adaptó un enfoque afrocéntrico a una hermenéutica afrocéntrica, además de recuperar dimensiones afroindígenas. Para las investigaciones sobre narrativa oral, este enfoque se justifica, además de la dimensión histórica por el enlace que existe entre narración, nación e imaginarios, pues lo *afro* se encuentra insertado en los imaginarios colectivos de la nación pluricultural y pluriétnica. De igual manera, el ejercicio de ligar la narrativa cultural de los afrodescendientes salvadoreños en la actual población, cuya historia no está inscrita en los discursos oficiales, en más versiones de la historia oficial fue parte del régimen de la invisibilización. Así, existen varios ejemplos en El Salvador que desde la historia oral narran otras epistemologías, diferentes a la historia oficial. Si la historia oficial desconoce “datos”, es la historia oral la que, por su parte, resguarda y archiva los datos no oficiales. Es así que, en sus mundos protagonistas, retan teleologías occidentales, incidencias y actores de la historia oficial, como la frase que dicta: “*No existe población negra en el país*” (ONU, 2004).

Para el grupo de investigadores sobre la cultura afrochiapaneca, en el terreno de la oralidad, desde un enfoque marxista, los mito-historias como idea y cosmovisión son expresiones de la actividad y el comercio materiales de hombres y mujeres; son, aquellas emanaciones directas de su comportamiento material (Ramos Martínez *et al.*, 2010). Siguiendo a Marx y Engels, el ser humano, según Ramos Martínez, *et al.* (Ibíd.), produce sus propias representaciones desde su realidad concreta, la cual es condicionada por las fuerzas productivas y su correspondiente intercambio. Los investigadores concluyen: “*Encontramos mito-historias que, si las clasificáramos, encontraríamos narraciones de las vidas de los esclavizados en su distintos momentos, por ejemplo, la del negro capataz, la del negro cimarrón, la del negro doméstico o cocinero, la del negro castigado y torturado... la del negro nahualista, entre otras* (p. 56). Los personajes afrodescendientes de los mitos-historias se formaron durante la época colonial dentro del sistema de

esclavitud; por esto, las historias orales de San Alejo van a aparecer en diversos lugares del oriente de El Salvador.

4.2.2. Piratas, el mundo subterráneo y el origen de los afrodescendientes en San Alejo

No se sabe cuándo y cómo llegaron las primeras personas africanas o de ascendencia africana a San Alejo. Los datos en fuentes primarias y secundarias explícitamente hasta ahora encontrados los ubica a finales del siglo XVIII (1770) e inicios del siglo XIX (1807, 1814, 1819). Sin embargo, inscrita la llegada en el mapa imaginario de los alrededores de San Alejo, la llegada y presencia de africanos se remonta a siglos anteriores.

El ex director de la Casa de la cultura de San Alejo comentó que en los alrededores de San Alejo existe una cueva en cuyo interior se resguarda un tesoro con alhajas. Según él, dicho tesoro fue traído por el pirata capitán Morgan, y quienes cuidaban el tesoro fueron uno africanos que llegaron con el pirata. Es por eso se ven gentes con rasgos africanos en el pueblo. En una entrevista realizada en el centro escolar de San Alejo a un joven estudiante, este comentó sobre el cerro El Capitán que, *“el cerro es normal, como cualquier otro, lo que tiene son unas cuevas. En esas cuevas supuestamente vivía un pirata, el pirata Morgan; eh, bueno, el robaba en el océano, y todas las embarcaciones que él robaba las iba meter en esa cueva, que está en ese cerro El Capitán”*. La “presencia” del pirata Morgan en la región también es registrada por otros “etnógrafos”, como documenta Vallejo (1997, p.192): *“Se fueron rumbo a Amapala (...) A la sombra de una montaña, donde la imaginación popular ha escondido el tesoro del pirata Morgan, en la isla de El Tigre del golfo de Fonseca se encuentra Amapala”*. Es también esa isla la que reporta el historiador Zamora Castellanos (1924), que era la base de los piratas alrededor de 1687 en el golfo de Fonseca. Concuerta la narrativa en su planteamiento general con otras fuentes. Entre 1683-1687 aparecen en los mares del Pacífico corsarios ingleses y de otras nacionalidades. *“En 1683 llegan al golfo de Fonseca y se apoderan de la isla de Santa María Magdalena de Meanguera”* (Díaz Polanco, 2006; p. 238). Para mediados del siglo XVII, alrededor de 1665 y a partir de 1684, diversas crónicas de piratas y oficiales relatan que filibusteros, forajidos y piratas ocuparon islas y entraron en tierra firme por el golfo de Fonseca (Barquero, 2003; Escalante Arce, 2008). Como se ha reportado, la presencia de piratas se

evidencia también para el siglo XIX. Así lo documentó el subdelegado de San Alejo, don Felipe Santos Escobar. Él fue informado de lo que sucedía en las aguas del golfo: *“Entre el puerto de Conchagua y la isla de El Tigre fueron vistas varias embarcaciones de tamaño considerable el 27 de marzo de dicho año, y de ellas fue destacada una lancha con 20 hombres entre ingleses y negros con dirección a las isla de Zacate Grande”* (Rivas, 1934; p. 100). Así que, a pesar de que el fragmento en historia oral se imagina la llegada del pirata Morgan, hecho que no es corroborado desde los saberes académico, si bien en la narrativa y saber popular el tiempo de vida de Morgan (1635-1688) concuerda con un auge de incursiones desde el golfo, eso muestra la veracidad de la narrativa. En una cultura mítica, o cultura oral, hechos del pasado, dejan una impronta en la memoria histórica. La constante presencia de piratas en el golfo de Fonseca, que comienza en 1575 (Escalante Arce, 2008), sin duda determinó la llegada de africanos a la región del golfo. La piratería, para muchos de origen africano que fueron esclavizados, fue una manera de escaparse y resistirse contra la esclavitud (Whitten y Torres, 1998), experiencia que se plasma en la historia oral de la región y en específico en el territorio de San Alejo.

Ahora bien, en los relatos sobre los piratas existe otro momento importante: los africanos se presentan en la narración como guardianes de un tesoro dentro de la montaña. Esa dimensión abre posibilidades de lecturas que relacionan a los africanos, o ancestros, como explicaba el narrador de los afrodescendientes en San Alejo, con refugios y escondites en cuevas y montañas, lugares que en el imaginario tienen sus encantos. Estudiantes de un centro escolar en San Alejo explicaban el encanto del cerro “El Capitán”, sin embargo, si antes los relatos se referían a africanos como guardianes del tesoro, de repente el siguiente relato se refieren a indígenas o seres extrahumanos como protectores del tesoro: *“Dicen que adentro, allí en la cueva, al meterse un señor... Entonces, dicen que él, se ve en la noche. Él se iba por allí a bañar, porque dicen que en una cueva se meten y van a dar como adentro hay una poza. Dicen que donde allí habían como copitas de oro y cositas de oro también; y entonces dicen que una vez él se metió; él se iba a bañar siempre allí... Pero ya después... otra vez que entró vio un animal... como un perro, que era bien peludo y los ojos le brillaban bastante”*. Otros estudiantes confirmaban la existencia de tres cuevas en total; algunas guardaban en su interior pozas muy profundas. Sin embargo, con el tiempo algunas de las entradas al interior de los cerros ya se derrumbaron; y el que cuidaba

el oro, el tesoro del cerro, no era africano sino descrito como indio-enano. Uno de los entrevistados describe que, *“a mí me contó un señor de allí por estos lados, de que la puerta es como [una] entrada grande, como una puerta; y dice que allí está un indio para entrar, un enanito... me contó que todo es bien bonito... allí miran como una olla de oro que brilla”*.

Esa doble identidad, o “confusión”, fue escuchada muchas veces durante las visitas a San Alejo. Más que de una presencia negra o afrodescendiente, se hablaba de una presencia indígena. Algunas veces, después de comparaciones, se detecta que *indio* es sinónimo, sin querer o sin recordar conscientemente, de negro. En un país en el cual se niega la presencia negra, estos se convierten en “indios”. Tanto los negros como los indígenas son los otros de la sociedad, y así su sustitución recíproca practicable; ausencia en el presente y mitificación en el pasado; seres que viven en esferas invisibles, en mundos subterráneos. Sin embargo, existen diferencias entre ellos.

Una versión más amplia, que se expresa sobre un sistema de inframundo y modos de vivir de los piratas en los cerros, fue compartida por un anciano en el cantón Guayabal: *“Los piratas, ellos vivían en los cerros; un cerro que, ese, yo lo conozco; un cerro que le decimos por mal nombre ‘cerro de Los Hatos’ y ‘cerro del Capitán’. El cerro del Capitán es un cerrito que se mira ay, algo pequeño; pero ese está encantado, porque había unos jodidos que se iban a meter a ese cerro, valorudos; y allí estaba esta casa, pero bajo sótano, en ese mismo cerro y esa gente, llegaban allí a babosear, a babosear, solo para darse cuenta. Pero allí ya no miraban nada, ya los piratas ya habían salido. Eso eran escondites de los piratas, viviendas de los piratas, esas cuevas. Ese que yo le las menciono, ese era... bueno ese no tenía principio ni término, sino que era para ir a babosear. Allí iban tres, cuatro; iban a mirar allí a divertirse... Una vez quería el señor, por lo menos, vender ese, el dueño Gabriel del Cid, ese cerro porque ese cerro es encantado; tiene oro. Pero resulta pues que vinieron dos, no, tres gringos, a ver ese cerro, y se metieron a ese depósito, que yo les menciono; pero como ya los piratas habían hecho verdad la vivienda; ellos ya habían vivido hace cuantos años; ya habían hecho el ánimo, verdad, bajo sótano desde cerro al otro cerro. Así vivían ellos; pero como ellos ya se habían ido, eso lo dejaron hueco sin nada, nada, sin nada... Pero ya así, entonces, el pirata no vivía así como nosotros aquí, sino el pirata vivía escondido en los cerros, me entiende... Es de esa gente*

que vivían bajo sótano que vivían en los cerros, porque los indígenas... viven en los cerros pero... los indios, pues, que por allá; por una historia que hubo que no sé quienes les hicieron, los asustaron, no sé qué cosas... los hicieron correr a los cerros. Allí viva en los cerros el indio, pero ese indio no estaba bajo sótano, sino que visible". Los indígenas se asustaron, recuerda el narrador, pues aquí se presenta un cosmos cuyas diferentes esferas están pobladas por diferentes seres. La vida subterránea, entes que viven en las entrañas, en la oscuridad del interior de la tierra, y los indígenas viviendo en la superficie de los cerros.

Pero también hay otro ser que comparte la vida subterránea en los alrededores de San Alejo: el Sisimite.²⁰ En su intento taxonómico, el narrador explica: "*Yo no sé qué espíritu será el Sisimite, es otro, que ese solo bajo sótano vivían, aquellos seres que dijeron de eso... el Sisimite, un amigo lo [vio], lo de adelante es para atrás, y el Sisimite solo come ceniza... tenía una hornilla [en donde] asaba elotes, entonces este se le fue en la hornilla... Es decir, son seres espíritus errantes; eso es que yo sé*".

Ahora bien, la asociación de piratas africanos y los comportamientos compartidos de ellos con el Sisimite, en esta específica localización, caracteriza a los africanos como entes fuera de la ley o fuera del orden; al mismo tiempo, evoca la práctica del cimarronaje, hechos históricos que han sido poco estudiados en El Salvador, pues se sabe que desde "*los primeros días de la colonización, los esclavos se rebelaron contra sus amos huían a los montes para escapar de la esclavitud y convertirse en negros fugitivos llamados, desde ese entonces, cimarrones*" (Navarrete, 2001; p. 89).

El historiador Miguel Barnet relata cómo negros cimarrones vivían en cuevas en las cuales estaban escondidos (Azougarh, 1996); y el propio Esteban Montejo explicaba que mucha gente pensaba que eran animales (Barnet, 2010). Tales experiencias a lo largo de Mesoamérica convergen dentro de una estructura semiótica ternaria y pensamiento de correspondencias con la configuración de los guardianes del monte, dueños del monte o señores de los cerros. La pauta cultural para la adscripción y caracterización de los seres se basaba fuertemente en las calidades que los colonizadores adscribieron a las diferentes castas e indígenas, y que se basaban en un pensamiento "religioso racial" (Silverbaltt, 2004), que en su estructura ternaria Michel Foucault (1999), se ha caracterizado por las

²⁰ De *tsisimit*, término nahuatl que significa "aparición". Otros aluden a que se trata de un término para referirse a un gigante.

cuatro correspondencias que configuran un sistema semiótico ternario, vinculando el cuerpo del ser humano, el cosmos y el tejido complejo de carácter “divino” de las correspondencias. Así como lo confirma Katzew (2004), la división jerárquica de la sociedad fue legitimada por una adscripción divina. En Europa la idea que todos no son iguales era una idea antigua, pero fue ensayada a través de diferentes fines para garantizar la hegemonía blanca o hispana. En el siglo XII, por ejemplo, Hildegarda de Bingen mantuvo que *“Dios da órdenes a todo ser humano... así el estamento bajo no debe erigirse sobre los estamentos superiores, como una vez lo hizo Satanás, y el primer hombre... Dios ha dividido su gente en la tierra en diferentes estamentos, como los Ángeles en el cielo están divididos por diferentes grupos, ángeles arcángeles... querubines y serafines. El sistema de castas fue de un concepto jerárquico medieval”* (Katzew, 2004; p. 201). Se aplica el pensamiento analógico no solamente al ámbito político, sino a las clasificaciones y códigos culturales, percibiendo que en la construcción del otro como extremadamente diferente la experiencia de los africanos fueron constituidos en los niveles inferiores, cercano al animal. Al recordar a fray Bartolomé de las Casas, el cual protegió la humanidad de los indígenas, que culminó en Las Leyes Nuevas (1542); sin embargo, ese estatuto “humano” no fue adscrito a los africanos, y tuvo como consecuencia la intensificación del tráfico de esclavos. Según Lara Martínez (2011), en relatos pipiles sobre los muchachos de la lluvia, se le atribuía el carácter de gigante a un hombre. Esa misma característica, en otros relatos que narran las secuencias parecidas, se llama Sisimite. Según Lara Martínez (2011), en los relatos, el Sisimite *“se distingue por dos rasgos físicos: gran estatura y labios gruesos, los cuales denotan tal vez una distinción de carácter étnico-racial* (p. 131). Y en un relato que recopiló el investigador Melgar (2007), es el Sisimite que se describe con fuerzas sobrenaturales y que se roba a las mujeres. En este caso no se describe al Sisimite como gigante, más bien él se enfrentaba a un gigante en una batalla de la cual este resulta vencedor.

Para los chorties, en Guatemala, el Sisimite es un gigante que vive en una cueva, en la cual se encuentra un caudal. Una característica que destaca del Sisimite es que tiene los pies vueltos hacia atrás (Fought y González, 1972). Y como lo explica Adolfo Constela Umaña (1995), en el *“pipil de El Salvador, Campbell recoge el término /tsitsimit/”*, que glosa del siguiente modo: *“el demonio, el Sisimite, el sombrero (ser sobrenatural),*

relacionado con el azteca tzitzimitl (plural tzitzimime) tipo de ser sobrenatural” (p. 20).

Según diversas tradiciones narrativas mesoamericanas, el Sisimite puede ser gigante o enano. Reconstruyendo una narrativa tradicional mesoamericana en la versión pipil, el Sisimite, o gigante, es asesinado por una generación más joven. En las diversas narraciones, la muerte del gigante-Sisimite está insertada en el ciclo narrativo que culmina con el nacimiento del sol y la luna. También el gigante es el Sisimite que vive en la montaña, y solo puede ser muerto en una confrontación armada (Dary, 1986). En una versión mazateca sobre el inicio de una nueva era visualizada a través de la creación del sol y la luna, los jóvenes matan a una persona que practicaba la magia negra, que corresponde en los variantes Q'eqchi al diablo (Benítez, 1973).

Para los payas, que comparten con los ladinos la existencia del Sisimite; ese ser extrahumano vive en las montañas inaccesibles y es de color negro y tiene el tamaño de una persona pequeña con grandes pies y brazos largos; sus pies son al revés. El Sisimite secuestra a las mujeres y las lleva a su cueva (Conzemius, 1927).

Para el antropólogo López García (2003), *“el Sisimite o la Sisimita, tienen un perfil mucho más difícil de trazar que otros seres; en ocasiones se identifica con el **duende** o diablo: El **Sisimite**, el Dueño de la Noche dicen que sale de los zanjones... se lo comen a uno. El Duende dicen que, en un parto, nace con el deseo de que quiere ser dueño de animales, por ejemplo, animales de res (p. 308).*

Con ello, el Ser semi-humano, semi-animal o la deshumanización de la experiencia de los negros que huyeron a lugares remotos, a esas zonas marginales, fuera de los cascos urbanos que en la dicotomía entre cultura y naturaleza se caracterizaron por su misterio, encanto y temor, se conjugaron con los que vivían en ellas, como el lugar impregnaba las pautas y la esencia de los seres que vivían en ellas. El Sisimite, más animal que ser humano, o en transición bidireccional, viviendo en ese espacio liminal entre lo humano y lo animado-lo animal (naturaleza), es también narrado como mono.

En Colombia el término *sambo* se refiere a un mico que vive en la selva;²¹ en Nicaragua los descendientes de indígenas y africanos en el época colonial recibían el nombre de zambos, que, según Ramírez (2007), proviene de Nzambu, que “*en el Congo quiere decir mono*” (p. 302). Así la mitificación, a la vez deshumanización de personas de color de piel negra en la figura del Sisimite, se traduce en un acto de violencia simbólica reflejado en una imagen de mono, en la distorsión de la imagen de cimarrones negros que huyen a la montaña, viviendo en cuevas como práctica del cimarrón; la experiencia se plasma en la creencia de la cultura popular impregnada del pensamiento analógico colonial. Es más, según Ramos y otros (2010), los españoles sustituyeron personajes como el negro cimarrón con el diablo. Si se recurre al origen etimológico de la palabra *cimarrón*, se encuentra una asociación que permite establecer un vínculo con el proyecto de descolonización. El que vive fuera de la urbe, de la ciudad letrada, de los centros administrativos del poder colonial, de personas que se exaltaron contra el régimen colonial, los cuales fueron diabolizados.

Al mismo tiempo, la asociación de los negros con el mineral (oro y plata) evoca la experiencia de los africanos esclavizados que fueron forzados a trabajar en las minas en diferentes lugares del actual territorio salvadoreño. Como se sabe, para el caso de la zona oriental, aproximadamente en 1780, se abren algunas minas en Morazán y La Unión (Burgos, 1987). Aunque ya, desde mediados del siglo XVI en Pasaquina, La Unión, se tienen noticias de lavadores de oro (Vallejo, 2008). En ambos casos la experiencia aquí visualizada, en la cual se involucra población de origen africano e indígenas, está relacionada con una vida fuera de la ley, o fuera del régimen colonial hispano, fuera del casco urbano. Dentro de un eje urbanización-civilización y naturaleza, en las narrativas, los africanos se encuentran dentro del ámbito naturaleza. Desde diferentes miradas coloniales y poscoloniales significan, según las miradas constituidas, la deshumanización o la resistencia y humanización. Es más, si los africanos o indígenas viven en las entradas de dos mundos, el acceso del inframundo, al mundo cotidiano en el cual es difícil encontrar

21 Juan de Dios Mosquera, comunicación personal (2012) en Effenberger, Wolfgang. “*Cafetos en flor. Una novela olvidada y la participación de afrodescendientes en el levantamiento indígena de 1932*” (En proceso de publicación, Chiapas, México).

tesoros o riqueza; y el acceso a un mundo al interior de las penas, en la oscuridad, entrañas de la tierra en donde moran las abundancias, las esperanzas de una vida mejor. Como guardianes, tanto indígenas como africanos, se convierten en seres liminales, seres de dos mundos, desde perspectivas énicas, humanos y extrahumanos. Las relaciones interétnicas afroindígenas y su conversión en un mundo liminal están presentes en otro relato.

4.2.3 Mundo subterráneo I: Juana Pancha y el Mandinga, la diabolización de las etnias africanas

La *mitogeografía* archiva acontecimientos que entrelazan diversos tiempos-espacios que pueden ser interpretados a través de la convergencia entre mito y realidad, o mito-realidad. Sin embargo, la cuenta del tiempo y su concepción es un ejercicio cultural y múltiple, igualmente las posibilidades que se atribuyen a los movimientos en el espacio o tiempo-espacio.

Inscrito en otra elevación geológica, además del cerro “El Capitán”, es un texto que fue plasmado en un recopilación de la tradición oral de la ciudad de San Alejo realizado por el personal de la Casa de la cultura en el año 2003. El cerro que interesa es el denominado “Juana Pancha”, que se ubica al sur, a unos 7 kilómetros del casco urbano de San Alejo. En la mencionada monografía se encuentra una narración que habla sobre la “bruja” Juana Pancha. Traduciendo el saber popular, se puede atribuir a ella lo que comentó un narrador que antes-tiempos-espacios-remotos, *“había gente sabia. Juana Pancha sabia, era una persona que sabia. Lo que sabia... es lo siguiente: ella habitaba en una cueva del cerro. La mujer se llamaba Juana Francisca Callejas, y se dedicaba al espionaje y al robo. En sus robos le ayudaron sus conocimientos de artes mágicas: viajes en el aire, disminuciones de su cuerpo, invisibilidad, etc.”*. La tradición oral transcrita explica que ella se transportaba instantáneamente de un lugar al otro. Según la narrativa *“se elevaba en un globo formado por cascarones de huevos y se conducía al recinto ubicado en el palacio de los ‘Capitanes Generales’ de la antigua Guatemala”* (Flores y Masera, 2010). Igualmente, Juana Pancha está ligada a La cuesta²² de Pregúntame, y desde donde ella controlaba a la gente que transitaba a San Miguel. Resulta que en Guatemala fue capturada a través de una conspiración entre otros hechiceros y sacerdotes. Su testamento se quedó en Guatemala. El

²² Pendiente elevada de loma o montaña.

día de su muerte *“el Mandinga se constituyó en el calpián del cuantioso caudal. Por eso la cueva se encuentra encantada. Si alguien, por causalidad, da con ella, no la vuelve a ver nunca”* (Flores y Masera, 2010; pp. 20-21).

En San Alejo, estudiantes del centro escolar comentaron que el cerro, *“según lo que dijeron que allí lo que había era una bruja, una brujita que se dedicaba a lavar y andaba en países en Honduras, Guatemala robando”*. Los estudiantes también explicaron que *“el cerro está dividido en tres partes, entonces en una parte está la cueva, la cueva donde supuestamente ella vivía... la siguiente parte donde tenía la pila... tenía donde amarraba su burrito, porque dicen que tenía uno, y donde ella descansaba; en otra parte, que todavía no se ha descubierto, donde ella tenía todo el oro... todo lo que ella robaba a los padres, a... todas las partes donde ella robaba... el oro dicen que parecía oculto”*.

Según el imaginario, la Juana Pancha está ligada con brujería, “saber”, bandolerismo, cuevas, oro y Mandinga. Según el imaginario, sus actuaciones están plasmadas en la época colonial, en el centro del poder colonial, aquí visualizado en la “antigua Guatemala”. La lejanía temporal también se provoca a partir del hecho que al nombramiento de formaciones geológicas, en la mayoría de casos, tienen una larga duración. (Van Akkeren, 2000).

Se observa que junto a los protagonistas del relato existen otras dimensiones del “legado colonial”; a la par de Juana Pancha aparece el Mandinga. Pero ¿quiénes realmente son? Antes de responder esa pregunta hay que erigir un planteamiento sobre qué se entiende por la palabra “calpián” que está asociada con Mandinga y al cuantioso caudal. Según la Real Academia Española, calpián se deriva del (...) náhuatl *calli*, “casa”, y *pixqui*, “guardián”).1. m. *Hond.* Guardián (persona que guarda algo) (...). Considerando desde ese enfoque lingüístico, más regionalismos transnacionales que fronteras nacionales, el Mandinga, así, es un guardián, un guardián de cuevas, en las cuales se encontraba oro. Puesto que el cuantioso caudal se refiere a un sistema de cueva en cuyo interior se encuentran sistemas acuáticos, que para el caso de San Alejo, como en las narrativas escuchadas anteriormente, está presente. Ahora bien, en muchas partes de América Latina, como en Argentina, Mandinga se refiere a un diablo negro, a una persona de origen africana con poderes mágicos amenazantes (Schaffer, 2005). Así, *“en el portugués brasileño un*

mandinga es un fetiche, parecido a un objeto de vudú que es capaz de causar tanto lo bueno como lo malo, como contra, también se usa para proteger el cuerpo... A Mandingueiro/a en portugués brasileño un mandingueiro/a es un brujo o gullah yerbero quien hace manding. Mandingar es embrujar o usar brujería. Mandingaria es la práctica de brujería (Ibíd., p. 329).

En su libro *El tambor olvidado*, Sergio Ramírez (2007) explica que Mandinga es “*tribu africana que formo el imperio Mande, Melle o Malí, convertido al islam. Junto con los yoruba se creían descendientes del dios Ududuwa, cuyo centro principal de adoración estaba en Ile-Ife, en territorio de Nigeria. Hablaban el mandingo o malinké. Fueron de los más numerosos en llegar forzados como esclavos a América, y se extendieron desde Argentina, donde mandinga paso a significar, dueño de un pene grande, a Nicaragua, donde igual que en México, mandinga llevo a ser sinónimo del diablo, hasta el sur de Estados Unidos*” (Ibíd., p. 295).

En Europa, según White (2005), en la época moderna temprana, existía ya un discurso que asociaba a africanos con el diablo; y en tradiciones hispanas, tanto elites como populares, ligaron el color negro de la piel con el diablo. En la población de Brujas, en Logroño, España, relataron que el diablo que se les apareció era un hombre de color de piel negra, con ojos horribles. Igualmente, en el arte medieval español existía la tradición de asociar lo diabólico con el color negro y con frecuentes retratos del diablo como hombre negro.

Así, en la literatura colonial, las prácticas africanas también se explicaban a partir de un origen diabólico. El padre jesuita Alonso de Sandoval, en Cartagena de Indias, hoy Colombia, escribió en su extenso trabajo: “*De instauranda Aethiopum salute, Historia de Aetiopia, naturaleza, Policía sagrada y profana, costumbres, ritos y catechismo evangélico, de todos los ætiopes con que se restaura la salud de sus almas*”, que diversos ritos de los africanos eran diabólicos en su origen, y mencionaba varias naciones africanas, entre otros también el pueblo de Mandinga, en donde cometían sacrificios humanos y practicaban el canibalismo.

En algunos pueblos las mujeres mismas cohabitaban con el diablo, y en otras

regiones en las cuales el diablo tenía varios iniciados, quienes a través de él podían destruir cualquier cosa a través de hechicerías y conjuros (White, 2005). La connotación negativa del color negro asociado con lo malo, lo feo, construyó la percepción de los negros como lo extremadamente contrario, más extraño que los judíos y árabes (Davis, 2006; Cope, 1994; Katzew, 2004). Esta imagen del “negro” del siglo XVI moldeó; según Husmann Kastein (2006), la representación moderna de lo cultural, lo animal y lo salvaje del negro, y su cercanía a la naturaleza femenina, en oposición a lo occidental, lo civilizado y masculino europeo. Así que tales valores afirmaban la necesidad y legitimización de misionar y civilizar a los africanos (Husmann Kastein, 2006; Stolcke, 2009).

Volviendo a las narrativas sanalejenses, se puede deducir dos momentos al comparar las fuentes hasta ahora consultadas. El Mandinga es un diablo negro aliado de Juana Pancha que guarda el tesoro dentro de una cueva. En ese sentido repite la figura de los africanos (piratas) cuidando los tesoros. Por otra parte, se observa la diabolización de una etnia negra. La traducción de mandinga: “diablo” en vez del pueblo “Mande” evoca el momento de las violencias simbólicas en el contexto de la colonización y esclavización que se formaron a la par de las violencias militares y físicas (Castro Varela y Dhawan, 2005).

De las historias de San Alejo, en su traducción de diablo o brujo, la relación en el cuento, sería entonces un pacto entre Juana Pancha y el diablo negro, brujo; así como se ve en seguida, se plantea una relación afro-indígena. La práctica de Juana Pancha de moverse en una cascara de huevo es una práctica indígena muy conocida en la región. Varias lagunas de la región se originan a partir de conflictos culturales entre pueblos. En El Salvador y Honduras, por la calidad del elemento acuático y la figura del de la cáscara de huevo, está presente en la formación de dichas lagunas. Existe un mito que fue recogido en Guajiquiro, en el departamento Francisco Morazán, en Honduras, y que habla de la presencia en estas tierras de dos brujos nicaraos o managuas que volaron del sur, transportando agua en una cascara de huevo, luego ese contenedor se rompía y formaba las lagunas del municipio (Herranz, 2001).

En El Salvador existen estos seres; ellos están ligados a los managuas, que utilizan no tanto cascara de huevos, pero si sustancias de forma redonda, que utilizan para movilizarse y causar daños. De ello comentaba Luz Grande de Ramírez, de Panchimalco,

en 1982: *“Caían, y la gente hacía espuma de jabón en una olla y que allí ellas se encumbraban para ir a hacer destrozos de milpas... Pero hubo entonces una persona que sabía a saber qué, y que dijo... hoy la voy a fregar (molestar), hoy a esta Managua (...) y la hizo que cayera en tierra, y cayó la muchacha jovencita”* (Gutiérrez, 1993; p. 84).

Cabe mencionar que la práctica de brujería como práctica femenina es observada a finales del siglo XIX. En los primeros meses de 1877, el visitante al golfo de Fonseca Enrique Guzmán reporta: *“A las tres de la tarde voy de visita a las casa de Orosia Cacho quien me habla de una india hechicera llamada Úrsula y natural de Conchagua que prepara filtros o polvos para que los hombres se enamoren de las mujeres. Es muy común aquí la creencia en estas tonterías: hay varios individuos en el puerto a quienes se les supone muy apegados a sus esposas o queridas por efecto de los filtros misteriosos que preparan las indias brujas de Conchagua* (Oqueli, 1991, p. 79-80). Ahora bien, la práctica de polvos como material “mandinga” en los diferentes relatos de la época colonial se asocia entre otro a lo africano:

“El uso de los polvos... por lo general aparecen en manos de mestizos y gente de origen africano; no he encontrado caso relatando que era un indígena quien comerciaba tales productos... aparentemente habían polvos para una variedad de usos, para ayudar a memorizar canciones, por ejemplo, hasta llegar a los casos que más aparecen en la documentación, para usos ‘amatorios’, en particular casos de celos y para obtener favores de naturaleza sexual” (Hernández, 2003; pp. 3-4).

Sin embargo, también había casos en los que, quienes proporcionaban el polvo mágico, eran los “indígenas”. En Tejutla un “indio viejo” vendía a mulatos de San Vicente una oración para conseguir mujeres, y les entregó también un envoltorio pequeño de papel que tenía adentro algo para conseguir mujeres (Ruz, 2006).

El comercio, y así la difusión de los polvos, fue consumido y utilizado tanto por hacendados como por los trabajadores de las mismas haciendas que, *“usaban polvos de huesos humanos, repitiendo una creencia traída del África tiempo atrás”* (Hernández, 2003, p. 6). Según Hernández (2003), estos productos, más bien creencias y culturas, se “movían”, se “negociaban” dentro de las amplias redes de comercio de productos que

surgían de las minas, de la producción del añil, de las labores de trigo y las plantaciones de azúcar y, como se muestra más adelante, para el caso de San Alejo, las muy importantes haciendas de ganado.

En estas actividades, los afrodescendientes estaban sumergidos, moldeando la cultura popular salvadoreña (Hernández, 2003). Reporta un padre en México, en 1603, que el hijo de un “esclavo nacido de india y negros”, hace uso como los demás negros y mulatos que son principalmente vaqueros, de hierbas que esconden en las sillas de sus caballos. Su uso es para defenderse contra ataques de toros y una suerte para torear (Flores y Maserá, 2010). Según la antropóloga Marielba Herrera (comunicación personal), Juana Pancha podría aparecer en la “danza de la vaquita” que se realiza en Conchagua y que se personifica como una mujer-bruja representada en una vaca que combate contra otros brujos; finalmente es vencida. Sin embargo, no solo se menciona que tal bruja era de gran reputación, fuerza y conocimiento, sino que es por ello que puede enfrentarse con otros brujos experimentados de otros lugares del país, como los de Izalco.

En su defensa, la bruja se convierte en vaca, para así luchar en contra de los demás. La transformación de la bruja “afroindígena” recuerda las prácticas culturales de los vaqueros negros y mulatos coloniales. En diversos casos de México y Guatemala, mulatos, negros esclavizados e “indios cambujos” (“zambos”), se convierten en toros para ganar fuerza, afirmando así el sostener pactos que los vaqueros hacían con el diablo; esta es una práctica cultural que observamos muy arraigada en el imaginario narrado en San Alejo y que, estrechamente, desde una aproximación arqueológica a las narrativas, está ligada con afrodescendientes y la ganadería que en toda la Nueva España y Audiencia de Guatemala es ejercida por los mulatos (Flores y Maserá, 2010; Jiménez Gómez, 2004).

4.2.4 Mundo subterráneo II: el partidario, el duende y la cultura vaquera afrodescendiente I

Se percibe, a través de los relatos anteriores, más bien la cercanía del golfo como ente clave en el desarrollo de San Alejo. En otras palabras, la presencia de una cultura pirata como parte de una memoria clave en San Alejo. Asimismo, se constituyen en un eje importante para el desarrollo y la experiencia social, cultural y económica. En ese medio, se plasma la presencia y el papel en los relatos de seres negros ligados sobre todo al “mal”, al

“diablo”, vinculados a las cuevas, la riqueza y a la ganadería.

Relatos de la época colonial de la primera mitad del siglo XVIII mencionan que en la hacienda de San Alejo del Pedregal, se dedicaba, a la par de producir cereales y añil, a la crianza de ganado (Lardé y Larín, 2000). Los que trabajaban en las haciendas como vaqueros fueron en su gran mayoría blancos pobres, negros esclavos, mestizos y mulatos libres, pero muy pocos indígenas (Escalante Arce, 1994). Según Escalante Arce, *“muchos mulatos libres fueron asentándose como aparceros en tierras privadas y encontraron trabajo en las haciendas ganaderas, de campesinos y capataces, con mando sobre los indios”* (Escalante Arce, 1995; p. 90). Los vaqueros mulatos en Honduras, Nicaragua y El Salvador fueron llamados *guanacos*, que puede ser el origen de la denominación que se atribuye hoy en día a los salvadoreños por otros centroamericanos (Escalante Arce, 1994). Existe un fragmento etnográfico de finales del siglo XVIII, que adscribe a la población africana con ese término. En los festejos de Sonsonate *“los campistos que se dice van arreando el ganado de lidia son siempre vaqueros mulatos, que cantan jácaras «al estilo guanaco»”* (Escalante Arce, 1995: 92).

Los trabajadores negros y mulatos libres, especialmente los vaqueros, a comienzos del siglo XVII, eran de mucha importancia para los terratenientes españoles. Sin embargo, también había cierto temor en contra de los arrieros y trabajadores rurales de orígenes africanos, pues estos eran considerados más bien forajidos peligrosos. Existía un grupo que a finales del siglo XVI llamó particularmente la atención de la Corona, *“los funcionarios reales iniciaron una campaña para erradicar la práctica de ‘dejarretar’, o matanza ilegal de ganado, en las estancias de la región entre Sonsonate y Guazacapan... No obstante, una banda de ladrones de ganado especialmente famosa operaba desde la estancia Mopicalco, situada entre Taxisco y Sonsonate”* (Lokken, 2003; p. 19).

A pesar de que el oriente de Guatemala y el occidente de El Salvador formaban parte del “Valle de las Vacas”, el comercio de ganado también se extendía y conectaba rutas de comercio entre Nicaragua, Honduras y El Salvador. Como en el caso de las haciendas en Nicaragua, existe la mención de que trabajaban tantos mulatos esclavizados como vaqueros mestizos de San Miguel (Romero Vargas, 1988). Los “mulatos” y “negros”, como comerciantes y vaqueros, viajaban y controlaban el comercio, o, como se vio en el caso de

los destazadores, lo manipulaban; y con ellos viajaban sus prácticas culturales, como el uso de los polvos y las hierbas que los otros asumían eran parte del pacto con del diablo que tenían estos grupos (Jiménez Gómez, 2004).

En las narraciones que se interpretarán a continuación aparecen los vaqueros, el ganado, los cerros, los dueños del monte, los pactos con el diablo y los jinetes negros; cuyas actividades archivan experiencias muy parecidas a las actividades de los vaqueros mulatos de la época colonial. Los seres que aparecen en los relatos comparten características, de una manera que se podría pensar que se trata de la misma entidad. Sin embargo, las narrativas orales siguen sus propias maneras de crear y reproducir su contenido, creando una asamblea de seres extrahumanos y desdoblamientos. Así, el Diablo se asemeja al Partidario, el Partidario al Duende, el Duende al Caballero de la noche, y el Caballero Negro al Diablo; y todos estos seres se constituyen como los Dueños del Monte, o habitan el volcán cuyo origen se encuentra en la antigua concepción precolombina del Señor de la tierra (López Austin, 1996).

A pesar de que las siguientes experiencias se refieren a prácticas en Querétaro, México, los ejemplos son de gran utilidad para entender la tradición oral alrededor del diablo y otros seres “*fuera de la ley*” en San Alejo, y que forma parte de la tradición oral mesoamericana.

En la investigación “Creencias y prácticas religiosas en Querétaro: siglos XVI-XIX”, de Jiménez Gómez (2004), los autores explican que, junto a la fusión étnica-racial de la población negra, indígena y española, se realizó un adoctrinamiento en cosmovisión cristiana. Con tal ideología se difundió de igual forma la idea y el ideal del Diablo, especialmente en lugares tan retirados como las estancias productoras de ganado, que requerían grandes espacios para alimentar y movilizar los animales. Según Jiménez Gómez (2004), los vaqueros realizaban pactos con el Diablo para lograr objetivos específicos y concretos,

“que les ayudara a guardar mucho ganado (hasta dos mil reses). En el primer caso fue tocando una trompeta y todas las reses obedecían; en los casos siguientes el Diablo se encargaba de encerrar el ganado y juntarlo mientras los vaqueros descansaban. Querían que les ayudara a ser buenos jinetes, a domar potros de

manera que no los derribaran, y también, a ser buenos toreadores” (p. 188).

Siguiendo la tradición mesoamericana en la narrativa afrochiapaneca, estos seres con nombres parecidos a los sanalejenses en semejantes ambientes, entre ellos en el contexto de la ganadería, como ejemplo: el Duende a veces es el Sombrerón, en otras ocasiones el Caballero de la noche, según Ramos Martínez, *et al.* (2010):

“El Sombrerón, el Negro Cimarrón y el Diablo son personajes que aparecen en los campos, potreros, ranchos, arroyos o fincas, silbando, fumando puro, montando y correteando a los caballos y reses. Si comparamos estas mito-historias con el pasado veremos que no hay diferencia. Puesto algunos Negros... se desempeñaron como capataces en las haciendas, fincas y plantaciones de los españoles... Como capataces, los africanos, cuidaban al ganado y a los ‘baldíos’ (p. 182).

Uno de los narradores sanalejenses del cantón Guayabal evoca en su relato la apariencia de comerciantes, ganadería, y al Diablo, cuando recordaba un hombre que se denominaba El Partidario: *“Que ese hombre se metía a Honduras, y ya, de allá venía, él adelante y todo ganado que estaba en el corral, todo se brincaba e iba detrás de él, y el negociaba para Guatemala, negociaba el hombre ese, de Honduras para Guatemala. Entonces, este le decían El Partidario. Ese hombre, cuando iba de regreso compraba diez mulas y las aparejaba para cargarlas. De ese dinero que hacia el allá, así que diez mulas cargaba él, pero él no andaba regalando aquello, sino que por el camino, por la calle donde él pasaba, andaba enterrando una carga de dinero en cada lugar; hasta que llegaba otra vez allá, ya sin nada, a hacer el negocio siempre. Ese era el negocio, por varios años. Entonces la historia de ese, hasta ahí llega por la razón de que ese hombre, esa era su profesión, la historia que quedó. Él no hacía negociaciones sino que el allí, en el cerro del Mogote, allí dejó un entierro, allí dejó ese entierro, y mucha; y hay allí una señora que era Sabia. Este y otros allí le dijeron mire fulana este, era lugar de sacar ese entierro del Mogote, porque él se trepo a cierta parte del cerro y allí hizo el hoyo, porque tenía misterio ese Partidario; y allí enterraba el poco de dinero, y el siempre seguía; y ya más adelante, otro, este, ‘ah si’, le dijeron a aquella gente que fueron a decirle a esta Sabia que si podían sacar ese dinero. Sí, le dijo, son diez mulas, son diez cargas de dinero que tiene allí que está en ese entierro, le dijo. ¿Y lo podíamos a sacar? Sí, miren. ¿Cómo podemos hacer?*

Miren, les dijo, van diez y ustedes, se buscan diez, ustedes; y uno de ustedes, se trepan al cerro y allá se ponen a gritar que allá el cuidandero, que esté cuidando ese encanto, ya lo cuidaban; ya ese encanto, el dinero, les dijo, va estar con la daga, y ustedes están gritando; allá hacen la gran gritolera; la gran gritolera, ¿verdad? y él está con... a saber con qué, pero con algo, apuntando. A ver a cuál de ellos se va. ¿Y ustedes cómo están gritando? No se va a fijar, cuando uno de ustedes se queda en la puerta de él, porque se les va a abrir la puerta del encanto, y se va con el machete y la daga... y cuando el esté mirando para allá, usted llega y le pone la daga. Solo eso es, que ahí terminó todo. Así que ustedes ya van preparados, a traer ese dinero van. Hay pero quien tuvo valor. Ah, este puro animal, verdad que estaba mirando a ver a quién se traía. Entonces, y quién cree quiso, y nadie lo saco... Ahora todo eso se terminó, todo eso se terminó, se terminó todo eso. Ya ahora todo eso tiene recogido el coludo [el Diablo].

El Partidario o Partideno suele ser imaginado como *ladrón romántico*, vaquero que operaba, según diferentes versiones, tanto en el occidente como en la zona oriental de El Salvador a finales del siglo XIX, y que era una especie de Robín Hood criollo salvadoreño, “*que robaba a los ricos para favorecer a los pobres*” (Calderón, 1988; p. 54).

Si bien existe una gran ciclo narrativo que asocia al Partidario, a lo que Hobsbawm (2009) llamaba *bandolerismo social*, cuya fama subyace en la dimensión colectiva de sus acciones contra la jerarquía y orden social establecido. Contrario a la delincuencia individual, el bandolero social se liga estrechamente a las comunidades campesinas. En ellas, él encuentra refugio y comparte su solidaridad en el sentido de repartir, defender y resistir en contra de la opresión que enfrentan campesinos y trabajadores rurales (Hobsbawm, 2009).

Para López y Rivas (2012), el bandolerismo social es una de las formas más primitivas de protesta social organizada que se manifiesta, sobre todo en las zonas rurales. Es allí donde los subalternos oprimidos no han alcanzado una conciencia política, ni logrado maneras eficaces de agitación social. A pesar del romanticismo social y validez parcial vislumbrados en estos conceptos, al parecer el narrador relaciona al Partidario, no con una repartición de lo acumulado, sino, más bien, este lo ocultaba, lo escondía bajo tierra. El escondite no permite participar a los demás de la riqueza, sino que visibiliza su concentración

y el peligro al querer conseguirlo.

También, en un relato de Usulután, el Partideno o Partidario, es asociado a la abundancia de mujeres, cuevas, caballos y robos; pero igual no se visualiza el aspecto de un bandolerismo social en plena realización (Gutiérrez, 1993). En el relato sanalejense, no se sabe por qué razón, a lo largo de los años quien se adueñó de todo aquello fue el Diablo. Vemos que el Diablo, en la explicación de reproducciones, acumulación y abundancia, juega un papel importante. Como en otras narraciones, en la experiencia del enriquecimiento, la figura del Diablo no puede pasar por alto, pues se asume que quien llega a tener riquezas es porque ha hecho un pacto con el Diablo.

Al parecer existe una contradicción entre la idealización y la representación en la tradición oral, pues, para el caso de la cultura narrativa nahuat de Izalco, ocurre un caso similar, que en su interpretación inválida la tesis marxista de Hobsbawm. Y es que, según Lara Martínez (2011), en

“la oralidad nahuat, el bandolero no reivindica ideales de justicia social ni de solidaridad entre pobres... los relatos sobre delincuencia no verifican la actuación de un bandolerismo social orientado hacia la protesta y defensa de valores subalternos. Por lo contrario, por acciones individuales o colectivas, comprueban que se trata del enriquecimiento ilícito y privado de individuos que anhelan escalar posiciones sociales... lejos de figuras clásicas idealizadas—Robin Hood o el Partideno, en Ursino 1887 de Francisco Gavidia—, la oralidad nahuat la reitera el despegue de la novelística nacional—Cloto (1916) de Ramírez Pena—, en el cual el ascenso social señala el objetivo principal de la delincuencia. Este ingreso a los estamentos acomodados se logra incluso por el engaño y traición de sus propios colegas” (p. 390).

Sin embargo, más que una constelación dicotómica, se puede pensar en diversos Partidenos, al igual como sucede en las figuras del Cadejo Blanco y el Cadejo Negro bastante presentes en San Alejo, en el cual los colores están asociados a lo bueno y lo malo; sin embargo, desde diversas miradas, lo bueno puede ser tanto representado por lo blanco como por lo negro, aun con mayor inclinación, reproduciendo pautas coloniales y asimetrías, con lo negro como lo malo. Esta doble connotación, o desdoblamiento, o

simplemente la característica de diferentes versiones, que más parecen asambleas artísticas arraigadas en diferentes interpretaciones de una cosmovisión recurrente, se encuentra también en los reportes sobre los quehaceres del duende, que está asociado aquí a lo que los indígenas de Izalco, reconstruyendo una dialéctica o dualidad precolombina entre vida/muerte, identifican, por un lado, con abundancia y fertilidad, y por otro, por explotación y represión (Lara Martínez, 2011).

Entre el campesinado de San Alejo, el duende aparece en visiones, en sueños y augurios. Existe una cultura de prever el futuro e integrar visiones en la cotidianeidad. El Duende se convierte en el Dueño del monte, Señor de la tierra que cuida a los animales y que los entrega a los cazadores; sin embargo, bajo ciertas condiciones, no más. También el Duende ejerce poder sobre el ganado, y es él quien asegura abundancia y reproducción. También tiene el poder y el conocimiento de penetrar en la consciencia del ser humano a través de sueños y visiones.

El Duende, asegura uno de los entrevistados, existe: *“Mire, el duende en San Alejo existió por varios años, en una poza que le llaman La Bruja, pero en aquellos tiempos. Ahora el Duende ya tiene su lugar, ya está recogido, ya no tiene libertad, y en esa gruta hay un paredón que es pura piedra. Allí ha hecho casa, en las puras piedras, casitas, porque ese es chiquito. Y allí exponía, dicen, en la noche, en el día, porque todas las mujeres del pueblo San Alejo a esa bruja iban a lavar, a esa bruja iban a hacer todo, porque no habían aguas potables... Entonces, el hombre allá va con su guitarra, un ladito a la puerta, y hacía cantar unos versos, que aquellas mujeres hasta le admiraban, pues, porque trinaba la guitarra por mucho tiempo, pero ya allí desapareció el duende... A mí, por andar vigiando venados, porque yo fui tirado, allá, en los montes, porque yo era valorudo. Allí andaba, y allá me salían babosadas, malicias, tentaciones; yo no me ahuevaba por eso. Y me salió un día el Duende, ya que el venado, que ya iba salir donde yo le esperaba; y ya listo, cuando encima de yo [mí], le hace él ¡auuuuuuuu! Ay, y el gran reparo su venado, yo listo, pero no brincó para donde yo le esperaba, sino que para el otro lado, y agarra, ¡taca, taca!, un cerro; yo estaba bajado del cerro, cuando el cerro ¡taca!, y aquella voz ¡auuuuuu! Mire, se fue por el cañón de una cañada, aquella voz, ¡auuuuuuu! Se me fue el venado; me lo llevó, porque dicen que es el Duende que domina a esos animalitos. Así es que no quiso que lo tirara, me lo quitó, y se fue. Esa voz yo se la oí al*

duende... dos veces me salió... Le voy a platicar otra historia, que andaban unos tiradores y tiraron unos venados, y solo los balearon, solo los golpearon. Y ellos, que ¡aquí los agarramos!, y ¡aquí se lo sueltan! Y así, se van detrás, aquellos tiradores, de aquel venado, van a dar al corral donde el Duende existía. ¡Aja!, le dijo el duende, ‘y vos, ustedes, ¿detrás de qué van?’. Detrás de ese venado, hombre, le dijeron. Miren, les dijo, ‘entren y lo van a llevar, pero no se les vaya ofrecer otra vez de tirarlos y mandármelos golpeado’, les contesto el Duende a los dos que iban. Historias que les digo que del Duende... Yo estoy seguro también que ese animalito, ese espíritu, es espíritu que manda a esos animalitos... Yo creo en eso... Ya creo yo poquito que el Duende, de verdad, si existe... El Duende existe, así es que los regaña, los regaña a aquellos que iban detrás del venado. ‘Fijese que a mí me toca curar a todo estos animalitos’, les dijo [el Duende], andaba él curándolos en el corral. Sería visión, sería a saber qué, pero el hombre si les mostró que el andaba curando ese animal. Les voy a contar otro pedacito. Una tía mía... tenía unas dos vacas, pues yo creo que el Duende es el que se metió allí,... porque... entonces tenía... una dos vacas y eran pintadas. Cuando este allá por una oportunidad, se les desaparecen las vacas, era gente pobrecita que solo [decían] ‘ay, que se me perdieron las vacas, que se me perdieron las vacas’. Y dicen a buscarlas, se le perdieron... Allá al año, o a los dos años, o a saber cuánto tiempo, en sueño, le viene el dueño de la casa. Esa tía vivía con ese señor que se le reveló esa visión, le reveló; y le dice fulano: ‘aja, mira’, le dijo, ‘hace grande el corral, pero lo más grande que vos podas’... Bueno, solo aquella voz fue, y ya no apreció más... Y el otro día iba a acercar el corral y a hacerlo amplio, allá de la segunda noche, dormido él, cuando la voz: ‘levántate que ahí te traigo las dos vacas que se te perdieron’... Y era verdad, dicen que eso fue una tía mía... El marido de esa tía... y el corral lleno de ganado... yo considero que él fue el dueño; allí no mencionen que fue el Duende, pero yo considero que fue el Duende...”. La relación entre el Duende, o, mejor dicho, otro ser de pequeña estatura, terminó dominando sobre el ganado y los seres humanos y sobre la riqueza; además de morar en el interior de los “cerros”, está en el imaginario de los sanalejenses, y se presenta en el siguiente apartado, el cual es narrado desde los pobladores entrevistados del cantón el Lagartón de San Alejo.

4.2.5 Mundo subterráneo III: el Caballero de la noche, el dueño del volcán, pactos con el Diablo. Cultura vaquera afrodescendiente II

En el imaginario narrado por un informante existe otro ser pequeño, que en tiempo lejano paseaba por las calles del cantón con su manada de ganado: “*Si salía, el Diablo en caballo, allí pasaba, allí en marzo salía... en caballo y traía vacas*”. El informante explicó que, tanto el color del caballo como de la persona de pequeña estatura era negro. Ese caballero salía a las 12 de la noche, raspando y trinchando el suelo con su látigo, y al pasar por las casas pasaba empujando a la manada de ganado; y se llevaba el ganado de la gente que vivía donde, por donde él pasaba en su camino con destino a su morada. Vive en los cerros, en los volcanes, en específico en el volcán de San Miguel. Ese breve relato conjuga, un *ser* pequeño con el color negro y el ganado. Igual que el Duende, domina al ganado y vive en los cerros, en este caso, en el volcán de San Miguel, pues tiene un significado muy especial en San Alejo.

Sobre el volcán que domina en la región, un narrador comenta la siguiente explicación, la cual relaciona con pactos con el diablo: “*Me decían que ese cerro tiene cuatro leguas de alto, y allá arriba, como reventó quedo hueco... Mi madre tenía un tío que era de San Alejo; y ese señor, arrebatava los entregados... La gente entregaba, porque antes muchos hacendados, ellos así hacían su capital entregando gente, ya de ultimo se iban ellos también porque ya se les olvidaba. Esa señora tenía un tío, este iba a sacar personas al volcán; allá tal vez este entregaba uno por allá. Como ya sabían algunos, que aquí estaba ese señor, de allá de lejos venían a buscarlo*”.

El entrevistado continúa con la narración: “*Mire don fulano, quiero que ver, si me hace un mandadito... Es que fíjese que entregaron a fulano, y quiero ver si usted [puede ir] ¿Y qué hay que hacer? No lo que van a hacer es muelan bastante, hagan tamales y bueno esperándolo que viene, por que viene. Pues dicen que él se iba. Le buscaban al compañero. Entonces ya así van dos; mirá cuando entremos a la puerta de allí, hay muchos conocidos, le decía a él, al que iba con él. Hay muchos conocidos que te van a decir, mirá fulano, toma mirá, que aquí no vayas agarrar nada. Allá la que mandaba le ponían hasta puro, pero allí hay comida, allí todo para que no fueran a agarrar nada, de porqué esa gente allí estaba preocupada [pero] nosotros vamos a lo que vamos, le decía el al otro. No te vayas a sentar,*

porque si te sientas, te quedas... entonces ya llegaba, 'buenos días, buenos días, mira ya ahí viene fulano'... Y mirá fulano y ¿qué andas haciendo?... Haciendo un mandado, siéntate, mirá ve y tomá ve, tomá, la gente, allí, los conocidos, dándole ofreciéndole, y ellos de paso llegaban donde el propio hombre. Él no se llama, se llamaba Lucifer, el nombre de él, no es Luzbel, no es, sino Lucifer. Allá lo tienen encadenado, él está encadenado, el propio bruto”.

Otro relato del mismo entrevistado relata que, *“un destazador que andaba buscando trabajo... a él, se le aparece, [y le dice] ajá, ¿y ustedes adónde van?, [y ellos le responden] andamos buscando trabajo, [y el Diablo les dice] yo les doy trabajo. Ese destazador, se fue... allá se encontró con él... para hacer el pacto”.* En dicha narración, se cuenta que el destazador ofrecía grandes sueldos, con los que se harían millonarios los acompañantes, con la condición de que lo acompañasen al cerro a destazar cerdos y reses, para luego querer descuartizarlos a ellos mismos.

En los relatos presentados, se encuentra el conglomerado de “ser negro que mora en el volcán de San Miguel y su asociación con el diablo”. En el volcán de San Miguel vive en otra versión el Diablo, que mantiene personas de la región trabajando para Él. Estas personas, que hicieron un pacto para ganar riqueza, dan, a partir del acuerdo o pacto con el Diablo, su vida o la vida de un ser querido. Sin embargo, también hacendados entregan a otras personas, como explica el narrador. Es más, el trabajo dentro del volcán parece una gran hacienda, en la cual habita una gran variedad de animales y trabajadores. Es una réplica de las haciendas alrededor del volcán.

La riqueza, en este sentido, es, por un lado, solo realizable con un acto desde la perspectiva “cristianizada” fuera de la ley. La riqueza tiene una dimensión inmoral. En su análisis de los pactos con el Diablo, entre los campesinos afrodescendientes en el valle del Cauca, Michael Taussig, según Molina Jiménez y Palmer (1994), el antropólogo establece una configuración dicotómica entre economía campesina o doméstica, que gira alrededor de la producción de valores de uso, contrapuesto por una economía capitalista agroindustrial, que se basa a partir de la producción de valores de cambio con mano de obra asalariada. Los campesinos que se enfrentan y están inmersos en procesos de proletarización y hacen pactos con el Diablo para mantener la producción y adquirir riqueza.

Sin embargo, la riqueza que se produce es estéril y letal. Esa concepción según Taussig, *“refleja una concepción campesina que considera la mano de obra asalariada como algo ‘antinatural’, y es a la vez una crítica moral de los males de la agricultura de plantación y de acumulación capitalista. Significativamente, los campesinos del Cauca nunca hacen contrato con el Diablo para aumentar la producción en sus propias fincas”* (En: Molina Jiménez, Palmer, 1994; pp. 158-159).

El enriquecimiento, según Taussig (1993), sin embargo, implica una crítica al sistema laboral. La brujería iniciada con el Diablo intenta evadir múltiples momentos de precariedad en la acumulación del capital.

Según Taussig (1993),

“el trabajo asalariado está considerado como el más arduo y el menos deseable, aun cuando el pago diario es alto. Sobre todo, es la humillación, el autoritarismo vejador lo que agita a los trabajadores, mientras que los grandes terratenientes y sus capataces se quejan de la intransigencia de los trabajadores y temen sus brotes de violencia (p. 129)”.

Así, el pacto hace que los involucrados ya no necesiten trabajar tan duro como antes (Ibíd.). Al mismo tiempo, los trabajadores son personas sospechosas por los administradores y capataces, que sienten miedo ante las diferentes formas de realizar los pactos. Cualquiera que produce más de lo esperado es sospechado de haber concretado un pacto con el Diablo; lo que sigue es el despido (Ibíd.).

En fin, el cuestionamiento, al realizar los pactos de las formas, implica en eso actos pactantes; se extiende a *“una crítica sistemática de la intrusión del modo de producción capitalista (Ibíd., p. 178)*. Lo que el sistema produce son contradicciones. El individuo se desagrega de su comunidad y riqueza, existe paralelamente con pobreza precarias. La economía se impone sobre la ética; la producción es el objetivo de la producción y no el ser humano; al fin, las cosas dominan a su creador (Taussig, 2010).

Una crítica más concreta, establecen Enrique Flores y Mariana Masera; ellos explican que son negros y mulatos los que realizan las alianzas con el Diablo, que ello representa, *“una forma de rechazo o de resistencia a las malas condiciones de vida a las que estaban sujetos, las cuales incluían el menosprecio de sus habilidades y maltrato”*

(Flores y Masera, 2010; p. 40).

Igualmente Hernandez (2003), sostiene que los pactos expresaban una crítica de las clases populares coloniales en contra el régimen colonial que invertía el orden religioso. Las clases aceptaban la dualidad Dios-Diablo, inherente en el pensamiento cristiano y se dirigían a ambas entidades. Describe Hernández (2003), *“que para los colonizadores españoles, [dicha] dualidad sencillamente no se podía dar; existía un Dios y su opuesto, el Diablo. Tal percepción de la divinidad solo puede provenir no solo de una visión indígena y de culturas africanas, sino también de factores estructurales de una sociedad en la cual el cultivar alianzas o relaciones clientelísticas tenía claros beneficios”* (p. 8). Para este mismo autor, *“la población no española, o sea africana, indígena, mestiza... invertía el orden de las cosas al rendirle culto a aquel o aquellos objetos y características que representaban el polo opuesto o negativo de lo que occidente requería del ‘inculto’ e ‘incivilizado’”* (Hernandez, 2003; pp. 8-9).

El régimen colonial evidentemente se componía de la cristianización, el poder político y epistemologías, como los conceptos de calidad y limpieza de sangre. Al articularse con la oposición del panteón cristiano podrían significar las causalidades, relacionándolos a los representantes del polo opuesto.

Ahora bien, si el pacto de Diablo surge en un contexto africano (negro y mulato), en la época colonial, las narrativas lo retoman al reproducir una imagen de una persona negra. Son los mulatos que invierten el orden colonial, surgiendo de la cultura vaquera, que, como se sabe, en varios casos de la región retaba el orden colonial (Lokken, 2003). El historiador explica que los afrodescendientes que impactaron enormemente en los siglos XVI y XVII la región, *“eran los vaqueros negros y mulatos, tantos esclavos como libres”* (Lokken, 2003; p. 5).

Y esta gente se movía a lo largo de rutas de comercio que comunicaban el oriente de Guatemala con el oriente de El Salvador y más allá (Hernandez, 2003). Los vaqueros asociados con hechos fuera de la ley, como las actividades de los destazadores, los polvos mágicos, los pactos con el Diablo, que dominan como el Duende de una manera mágica al ganado. Como se encuentra visibilizado en el sinónimo de Mandinga=Diablo, también se relacionaban a partir de esa connotación polisémica con el diablo.

Tiene que ser lo opuesto a los santos y deidades que establecían o representaban el orden cristiano. La Mandinga, los piratas, el Sisimite, y los duendes son los guardianes de los cerros, del ganado, del oro (tesoros) y de los vaqueros, pues existe en ello una especie de desdoblamiento. Eso es un momento, sin embargo, acorde a la polisemia, el vaquero-brujo-polvero-mulato se convierte, en sí, en el Diablo; no solamente por condensar tanto la experiencia de los vaqueros negros y mulatos con la práctica del pacto, sino, más bien, porque probablemente, como lo denuncian Ramos Martínez y otros (2010), los africanos y sus descendientes trabajaban como capataces en las haciendas y fincas españolas y cuidaban el ganado y los terrenos “baldíos”. Experiencia que en la memoria indígena y para muchos historiógrafos es causada por la producción del estereotipo de la dicotomía negro-indígena, que luego iba convertirse en la dicotomía ladino-indígena; que, con ello, no quiere decir que no existan más heterogeneidades en este aspecto.

4.3. De lo biológico a lo social: percepciones de la diversidad étnica en San Alejo

“*Ser negro es cuestión de piel*”, expresaba una de las personas entrevistadas por esta investigación, cuando se le preguntaba cómo se podía distinguir a este grupo de individuos respecto a otros. Así como esta, en la mayoría de los casos, el ser negro, indígena, chino, blanco o pertenecer a otro grupo étnico, se ve reflejado por los demás a partir de los rasgos y características fenotípicas.

Cuando llegaba a su fin la administración colonial, de la cual formaba parte San Alejo como Partido de la Intendencia de San Salvador, e iniciaba la construcción de un nuevo Estado a inicios del siglo XIX, entre 1814 y 1819, se documentaba en el libro de bautizos de la parroquia del pueblo con las categorías étnicas de mulatos, indios y españoles. Sin embargo, ya en 1820, con el cambio de párroco—que jugaba el papel de censor—esas categorías empezaban a desaparecer y ser más difusas. Con ello aparecía la categoría de ladino, la cual llegaría a formar la mayoría de los pobladores de San Alejo, mucho más que mulatos, indígenas y españoles. Este hallazgo del cambio de percepción del párroco de la iglesia de San Alejo, en cuanto a la adscripción étnica de sus feligreses, muestra cómo son de frágiles las categorías étnicas, pues estas se estaban dando a partir de la percepción de una persona que, en este caso, tiene el poder de decidir en dónde encasilla a los habitantes de determinado lugar.

La cuestión ser indígena, en el imaginario colectivo de los pobladores entrevistados en San Alejo, tiene varios aspectos. Por ello cuando se les consultaba que si existen indios o indígenas en San Alejo, se obtenían respuestas variadas, diversas y a veces difusas. Por ejemplo, uno de los encuestados expresaba que en San Alejo “*sí hay [indios]*”, pero marcando una distancia al decir que, “*son diferentes a uno...*”, al asumirse el entrevistado claramente como no indígena.

Otra persona comentaba que, anteriormente “*habían más, pero se han ido...*”. Al igual que otros, marca un espacio, enunciando que, “*son diferentes a uno hasta para comer, para todo, siempre son diferentes...*”.

Por su parte, en dicho imaginario colectivo, al indígena se le ubica geográficamente en las poblaciones salvadoreñas que cuentan con una tradición indígena, la cual ha sido elaborada por el Estado a través del folclor, el turismo y otros aspectos. Es por ello que algunos refieren que “*los indios son de allá de Izalco y Panchimalco...*”. Otros ubican a los indígenas en la geografía más local, y definen algún rasgo que los evoca. Por ello es que expresan que viven “*indios en Conchagua y Yayantique. ¡Esos son bravos!*”.

Lo mismo exponía otro consultado al interrogante sobre la existencia de indígenas en San Alejo: “*Aquí indígenas, solamente hay en Yucuyquín y Yayantique (...) Ilobasco, Conchagua. Esos son los lugares donde están; en Izalco, allí es donde están los indígenas...*”. A estos indígenas los identifica “*por su hablado; no se parece a como nosotros hablamos aquí [además, se visten] fachosos y con caites; aquí [en San Alejo] no hay de esos, aquí solamente gente inteligente hay*”. Este discurso forma parte del imaginario colectivo de los sanalejenses, el cual coloca características, que identifican a los indígenas en una dimensión negativa del *ser indígena* en El Salvador. Y es que la percepción de *hablar diferente, vestir fachoso y ser tonto* es a partir de la construcción de un discurso y acción racista que aún permea en la sociedad salvadoreña. Otros sí aceptan que hay indígenas en San Alejo, pero en los cantones, alejados de la urbanidad citadina. Un encuestado se expresa así: “*Indios sí, [hay pero muy lejos] yo tengo ese primo hermano, que habla así, aunque ya plática correcto, pero es hijo de una indita...*”.

Por su parte, el tema de la herencia africana es complejo. Por ello, cuando en la consulta se les preguntaba ¿hay negros en San Alejo?, un entrevistado afirma que *“sí, un montón de negros. Fíjese que estos cipotes míos son bastante negros, mi papá era negro y mi mamá era más chelita (...). En la familia de nosotros hay bastantes negros (...) Fíjese que el señor que vive aquí enfrente, ese señor es azul (...)* Asimismo, marca una diferencia al decir que, *“el negro es diferente hasta para el modo de caminar...”*. Otro de los consultados apreciaba que, *“solamente aquí en el barrio le puedo enseñar como a cien negros (...); y luego acotaba que, “yo me considero negro, más negro que blanco”*.

Esta misma persona evocaba características positivas de los negros hombres, diciendo que estos negros son buenos para trabajar; pero también sí no trabajan los critican. Además agregaba que, *“el moreno es más capaz, más fuerte, para jugar y para las mujeres”*.

¿Dónde están esos negros?, era la pregunta obligada a los encuestados. Con ello, las respuestas eran diversas: *“Aquí [en San Alejo] abundan los negros; los cheles son de Santa Rosa y Corinto (...) los negros están donde quieran, [son] negros que relumbran...”*. Además, comentaba la historia del nacimiento de su nieto, pues cuando vio a su nieto, que era moreno, dijo: *“Qué iba a ser, pues, sí el cipote [el papá del recién nacido] es negro, así como esa jarrilla [jarra la cual está completamente cubierta por el hollín de las brasas de la cocina de fuego de leña]. Donde quiera hay negros, en la mayoría de los cantones de San Alejo, en el cantón el Retumbo [y otros como], Agua fría es el cantón que tiene más negros...”*. Esta misma persona decía: *“hay revueltos, hay negros y todos colochos²³, les dicen ‘chochos’.²⁴ Casi que por todo el territorio [de San Alejo] hay negros; tengo nietos chirizos y colochos, y todos negros”*.

Otras de las consultas hechas fue: ¿Existe descendencia africana aquí en San Alejo? Con ello un consultado expresaba: *“No, no, no, [aquí no hay negros], aquí solo uno que es de Colombia. Colombia le dicen. Solo ese hay aquí, y él es jugador [de fútbol] Negros, negros no [hay], solo del color mío [moreno]. Sí, así sí hay un montón... No hay negros. Es que el negro es negro; morenos sí hay...”*. Es en este sentido que se expone una negación;

²³ Colochos se refiere a alguien que tiene el cabello rizado.

²⁴ Chocho es también un mal apodo con el cual se denomina a los nicaragüenses.

pero a la vez una contradicción, pues, para el caso del entrevistado, imagina a los afrodescendientes o negros estereotipados, como lucen en la televisión los africanos esclavizados de Norteamérica.

Por su parte, otra persona cuestionada sobre el tema de la existencia de personas de origen africano en El Salvador, afirma que, *“sí hay negros, porque hay lugares que sí hay negros, pero me han platicado que sí hay en El Salvador. Nosotros ya estamos matizados (...) Se mezclaron estas familias de un lugar a otro; ya vinieron, ya de otro modo. En Bolívar [municipio del departamento de La Unión] hay gente blanca. El africano yo no lo conozco ni de atrás ni de adelante”*. Dicho sujeto sí cree que hay gente de ascendencia africana en El Salvador, pero cree que se han “mezclado” con otros grupos; por ende, le es difícil poder percibir cuándo una persona asciende de ese grupo étnico.

Para el párroco del templo de San Alejo, las imágenes del Cristo Negro y San Martín de Porres, que representan hombres de piel oscura, son *“imágenes [que] tienen que ver con los habitantes de las regiones. Entonces el Cristo Negro se hace como para identificar a las personas... Sin embargo, dichas imágenes las asocia con los pobladores indígenas y no con los habitantes afrodescendientes de la región.*

Entre los entrevistados, a una mujer que se asume afrodescendiente de San Alejo, se la consultaba sobre qué piensa acerca de que el Estado y el imaginario de los salvadoreños por mucho tiempo han negado la presencia de personas de ascendencia africana, expresaba: *“[Nos] decían que en El Salvador no hay afrodescendientes, es decir, que nosotros no existimos...”*. Dicha mujer, al asumirse ser parte de esa herencia, afirma:

“Soy afrodescendiente. Es, por ejemplo, lo que yo soy. Esta sangre que no ha desaparecido, porque todavía se va legando de generación en generación, y que no se puede eliminar. Partimos de la descendencia de otro continente. La misma raza se ha logrado mezclar, y parte de ella somos nosotros; soy yo, es mi familia”.

Consideraciones finales

Desde los estudios culturales, el abordaje de las identidades étnicas es por demás una temática compleja. Es por ello que no se pretende con esta investigación dar respuesta a un sinnúmero de interrogantes que surgen del estudiar la diversidad étnico cultural de los habitantes de un país como El Salvador, el cual, hasta ahora, se sigue mostrando como una nación homogénea, en la cual, para muchos, no tienen cabida las diferencias étnico-culturales.

Justamente en el año en que se conmemora el bicentenario de la *jura* de la Constitución de Cádiz, promulgada el 19 de marzo de 1812 en Cádiz, España, en la cual se proclamaba, entre otros aspectos, la igualdad de derechos de sus habitantes (indígenas, mulatos, mestizos, blancos y otros) ante la Ley. Es en este marco conmemorativo, en noviembre de 2012, los jefes de Estado y de Gobierno de los países iberoamericanos, reunidos en Cádiz, para la *XXII Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno*, proclamaron el decenio de los afrodescendientes en Iberoamérica, con ello declaran que,

“Reconocen la importancia de impulsar la creación, conforme a las prácticas de la Conferencia Iberoamericana, de un programa de apoyo a la población y la cultura afrodescendientes, abierto a aportes de los países iberoamericanos que así lo deseen, con el objetivo de otorgar mayor reconocimiento a las contribuciones sociales, culturales, políticas y económicas de los afrodescendientes en América Latina y el caribe; así como de recomendar, en los casos que proceda, estrategias nacionales y regionales para promover la plena inclusión de personas de ascendencia africana, disminuir la desigualdad y eliminar el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” (XXII Cumbre Iberoamericana, 2012).

Una de las formas en que se pueden lograr estos objetivos es a través de investigaciones académicas que aporten a generar y crear conciencia de su presencia, así como aceptar y visibilizar a los afrodescendientes. En ese sentido, es necesario acercarse a estas poblaciones y conocer, desde sus experiencias, cuáles son las condiciones de vida en las que se encuentran, así como identificar el impacto que tiene el pensamiento colonialista de blanqueamiento. Es por esto que, partiendo de los objetivos de esta investigación, se

logró determinar que el discurso de negación por parte del Estado ha incidido en la conformación del imaginario colectivo, en cuanto a la identidad de los afrodescendientes en San Alejo. La pertenencia queda limitada a aspectos asociados a lo religioso, el trabajo en el campo y el deporte. Sin embargo, a la luz de las entrevistas realizadas, podemos determinar contradicciones que permiten identificar que los elementos socioculturales de este grupo étnico se mantienen en la actualidad y han sido transmitidos por generaciones, en donde la memoria colectiva juega un papel importante en la conformación del imaginario local, que de una u otra forma vincula situaciones, hechos y personajes a una historia poco conocida de los diferentes grupos étnicos que conformaron y dieron personalidad a la población de San Alejo de inicios del siglo XXI.

Tomando en cuenta esa diversidad multiétnica y multicultural, se abre un espacio para comprender las relaciones sociales que se han desarrollado en la localidad. A lo largo de la historia, y es el caso de los afrodescendientes en San Alejo, como en muchos otros lugares, los afrodescendientes son considerados como personas inferiores e incapaces de participar efectivamente en el conjunto de la sociedad. Esto lleva a entender el porqué de la negación y de la exclusión. Dicha diversidad étnica está en permanente tensión. Los numerosos grupos étnicos se han enfrentado de manera desigual, a la luz de proporcionar sus visiones de mundo, comprender y nombrar la realidad, y mantener—para lo hegemónico—o alcanzar—para lo subalterno—el reconocimiento y la visibilización de sus espacios de poder (Albán, 2010). Estas deben ir orientadas a la autodeterminación y reconocimiento por parte del Estado. Sin embargo, deben crearse nuevos esfuerzos, desde las comunidades mismas, que proporcionen los elementos necesarios para comprenderlos y exponer las condiciones de vida en las que se encuentran, mismas que han estado sujetas a esa negación que por generaciones se ha transmitido, creando un sinfín de ideas y discursos que se manejan en la sociedad salvadoreña respecto a la negación de las comunidades afrodescendientes que históricamente fueron llevadas a una misma forma de vida, donde el poder de la palabra no se les era permitido. Sin embargo, a partir del reconocimiento se pueden generar procesos de recuperación de la presencia misma de estos grupos a través de la reivindicación y socialización de estudios que evidencien la existencia de estos dentro de la sociedad. Se trata pues, como afirma Albán (2010), de reconstruir la historia de los pueblos silenciados y enfrentar el racismo estructural que ha minorizado a indígenas y

afrodescendientes. Este se vuelve un desafío para las ciencias sociales y humanidades, porque implica descolonizar todos los ámbitos de la sociedad, lo político, lo cultural, lo económico, lo social, en fin, cada uno de los aspectos que se involucran directamente con el ser humano.

Por esta razón, San Alejo se convierte en un referente de las historias silenciadas de la diversidad étnica y cultural que conforma a El Salvador. En esencia, las historias encontradas en la comunidad no difieren de las que probablemente se pudiesen encontrar en otros lugares del territorio salvadoreño, sustentadas por la historia local, la tradición, la cultura y las problemáticas a las que se han enfrentado los afrosalvadoreños a lo largo del tiempo. Esas evidencias de la presencia de este grupo étnico se pueden encontrar en documentos coloniales que permiten abrirnos una ventana y aproximarnos a familias e individuos reconocidos como mulatos libres que habitaban el poblado de San Alejo a finales de la época colonial, mismos que ofrecen establecer relaciones entre diferentes poblados, matrimonios, nacimientos, parentescos, entre otros datos localizados en estos documentos.

Por otra parte, un elemento importante que permite establecer la presencia afrodescendiente en la cultura viva actual de la sociedad salvadoreña, y hasta ahora encontrado en el oriente del territorio, es la religiosidad popular que establece relaciones entre grupos étnicos, creencias y tradiciones. Para el caso, de las imágenes negras asociadas a cultos de mulatos y afrodescendientes desde siglos pasados, entre ellos san Benito de Palermo en los departamentos de Usulután y San Miguel, y los cristos negros en los municipios de Ereguayquín y San Alejo. En este último, donde las imágenes del Cristo Negro y san Martín Porres son los que en la tradición oral generan un vínculo directo con este grupo étnico, y que además es reconocido por generaciones de adultos y jóvenes porque sus antepasados rendían culto a las imágenes. No es casual que, en ambos casos antes mencionados, sean los patronos de estos poblados las imágenes negras asociadas a mulatos y afrodescendientes; y que la historia oficial no ha podido eliminarlas del imaginario local. Sin embargo, a la luz de las investigaciones, se muestra cómo, con el paso del tiempo, algunas de ellas van perdiendo esa relación directa con el origen del culto. Tomando en cuenta este elemento religioso, este se vuelve un generador de identidad y un

vínculo de apropiación de la cultura religiosa popular de los afrodescendientes que aún habitan San Alejo. Es a través de dichas expresiones que aún se encuentran remanentes de tradiciones y cultos establecidos, desde la época colonial y republicana, que fueron instaurados por los mulatos y que se conocen hoy en día.

Probablemente, muchas personas desconocen el verdadero origen de los cultos y rituales asociados a las imágenes negras, creadas para las poblaciones negras, como elemento generador de identidad, comunidad, convivencia, cohesión y en algunos casos se muestra resistencia a una tradición impuesta, o en otros, modificar las creencias de sus antepasados y resignificarlas; para así mantener un vínculo directo con el lugar de origen, del que una vez fueron comercializados y trasladados a nuevos espacios geográficos donde tuvieron que adaptarse a un nuevo orden establecido, al que no pertenecían y en el que tuvieron que sobrevivir.

En este sentido, esa incorporación de imágenes religiosas adaptadas a su condición de africanos esclavizados, como san Benito de Palermo (hijo de esclavos manumitidos) y san Martín Porres (hijo de español y mulata), significó el cambio de culto de un santo de origen africano asociado a la esclavitud a un santo mulato de América que, por su condición, estaba más asociado a los mulatos libres y que representaba la realidad de estos en la sociedad. Estas expresiones religiosas forman parte de la cultura salvadoreña actual, y, como en la mayoría de los casos, tienden a relacionarse con comunidades indígenas. Sin embargo, ponen en evidencia la relación afroindígena de muchas poblaciones en El Salvador; y para el caso de San Alejo, los pobladores tienden a fusionar elementos culturales afrodescendientes con indígenas, porque, al final, gracias al blanqueamiento, lo indígena prevalece sobre lo africano.

Otra forma de encontrar esa presencia dentro de la comunidad sanalejense es a partir de la oralidad. Los enfoques etnohistórico y afrocéntrico permiten aproximarse a una interpretación nueva, para el caso de El Salvador y su de narrativa cultural. Dicho enfoque busca la reconstrucción sincrónica de la narrativa, puesto que identifica el origen colonial de las narrativas populares, y diversas referencias, las cuales permiten realizar tal aproximación. Muestras de ello son los relatos sobre la piratería, o las referencias en cuanto al centro del poder colonial, la Antigua Guatemala.

De la misma manera, se establecieron zonas de contacto y áreas de administración entre regiones como Nicaragua y El Salvador, además de prácticas culturales de afiliación mesoamericana que se extienden al oriente de El Salvador. En la tradición oral se registra la presencia de las *cascaras de huevos*, como contenedor o recipiente, cuyo significado se encuentra también en el occidente de El Salvador y Guatemala; y que en ambos casos está relacionado y asociado a la fertilidad-agua.

En San Alejo aparecen diversos relatos de viajeros, como se vio en los capítulos anteriores. Se situaba en una de las zonas que recorrían, a partir de las rutas de comercio de la época colonial, en la cual estaban involucrados directamente, afrodescendientes trabajando como vaqueros. La presencia africana que evoca la tradición narrativa en su relación con los piratas está evidente en las relaciones orales. El archivo oral, como se pudo observar, se correlaciona con los registros escritos sobre la constante incursión de piratas en la región del golfo de Fonseca.

Existen una cantidad de seres cuyas experiencias concretas se convirtieron en un pensamiento de la época epistémico y colonial en seres míticos. Muchas veces, la connotación con la que se describen tales *seres* míticos evoca a personajes que se encuentran fuera de la ley; entre ellos, bandidos y piratas, los cuales se encuentran viviendo, refugiados en cuevas y escondites, y de los cuales se hallan omnipresentes en los relatos, cuya importancia en la cosmovisión y mundo ritual debe ser profundizado, en especial en cuanto a su relación con los pactos con el Diablo.

En ese mismo mundo y la relación con los afrodescendientes, sean estos vaqueros o trabajadores en otras actividades, habría que investigar también su legado de la experiencia del trabajo en las minas de la región. En general, la pregunta evoca cómo la cultura popular categorizaba, según sus posiciones epistémicas, los hechos y las personas en la época colonial, e indagar cuándo surgieron las narrativas, que pasando de voz en voz, a través del tiempo y con sus respectivos cambios, en el contexto sociocultural que influyó en sus específicas metodologías de narrar e interpretar.

Volviendo a los forajidos, como se muestra en los capítulos anteriores, se asociaban a San Alejo. Tal connotación también se observa en la solicitud, que en esta villa hubiese un cabildo de mulatos, que pusiesen un teniente, pues era considerada como un lugar en donde se agrupaban bandidos (Montes, 1977). Este breve relato y la heterogeneidad de las

subjetividades de población afrodescendiente se muestran cuando se habla sobre los pactos con el Diablo. Está en cada una de las citas presentes, y que igual se desdoblán en los imaginarios de personas negras en la narrativa oral.

La instalación de cabildos de mulatos para controlar las personas mulatas, descritas como bandidos, es una cita que se remonta al recuerdo de los imaginarios que construyeron los viajeros de esa época, cita que coloca a los afrodescendientes como una amenaza subversiva, la cual se puede observar en un relato de la época:

“De estos principios se deduce en los negros, mulatos y ladinos una vida perversa y abandonada, sin temor de Dios, ni del Rey y siendo la mayor parte de gente de esta parroquia y de todas las provincias de Sonsonate, San Salvador, Santa Ana... de semejante raza, se puede conjeturar cuál estará todo el territorio y qué es cierto lo que el cura dice que se halla poco menos que el infierno, en donde todos es desorden y ningún orden” (Cortés y Larraz, 2000; p. 193).

Las heterogeneidades entre tal población, las cuales formarían las milicias de pardos o mulatos, ya sea defendiendo o combatiendo cimarrones afrodescendientes o bandidos (Juárez Martínez, 2005), lo cual se convirtió, muchas veces, en la manera o una vía para que, a largo plazo, estos afrodescendientes pudieran trascender las jerarquías sociales. La experiencia de que existían milicias en la región también está de la mano con la documentación escrita en los sustratos de las expresiones de la oralidad. Escalante Arce (1995) identifica que la danza de los *negritos* se refiere y es una expresión de las milicias mulatas; asimismo, se documentó que, en el pueblo de Yayantique (contiguo a San Alejo, y que en el pasado formaban parte de la misma región administrativa), se representa la danza de los *negritos*.

La presencia y conjugación, entre las milicias de negros, es la presencia del Cristo Negro convertido en miliciano. En varios relatos, como se vio en los capítulos anteriores, están presentes tres defensores del pueblo, algunas veces vestidos como milicianos, que son los patronos del pueblo: san Gaspar, san Alejo, y el Cristo Negro. Ellos se enfrentaron a hombres que supuestamente iban a destruir al poblado de San Alejo.

En algunos relatos las milicias foráneas venían de Yayantique, por las rivalidades que se tenían entre ellos. Y los tres caballeros (san Gaspar, san Alejo y el Cristo Negro) lograron detener el peligro de la invasión y la destrucción. Así, el santo negro se convierte

en parte de la milicia de negros, defensor del pueblo y su orden. Justo en ese complejo se observa la doble significación de los negros en San Alejo, la cual gira en torno a dos ejes: *la diabolización del cuerpo negro y la santificación del cuerpo negro*. Sin embargo, si bien es cierto que los contenidos varían según su contexto socio-histórico y cultural, en el sentido de que para los narradores la influencia africana, o interpretación afrocéntrica parece no adecuada, la semántica abre otras cosmovisiones, cuyos códigos habría que continuar investigando. Dentro de la polisemia se puede identificar dos momentos: la reproducción de lo negro como lo subversivo, *“los que hacen los pactos con el Diablo”*, y la reproducción de estructuras de poder, *“los capataces”* y *“cristos negros”*, ambas conjugadas y yuxtapuestas a la vez, contradictorias y fragmentadas.

No es el color en sí, es el entorno, las constelaciones, lo que connotan lo bueno y lo malo. Dentro de un pensamiento dual, el Diablo, como fetiche, no solamente *“simboliza algunos rasgos importantes de la historia política y económica. Es virtualmente imposible separar la historia social de este símbolo de la codificación simbólica de la historia que lo crea...”* (Taussig, 1993; p. 11), que resguarda ambivalencias (malo/bueno), sino va más allá de dicotomías en un lenguaje heterogéneo, expresado en la mitificación.

En los textos orales de la tradición afroindígena de Chiapas se encuentra una mitificación del “negro”:

“en su triple versión: hombre de negro montado a caballo, diablo y duende. Dicho personaje se describe físicamente (gigante o enano) como muy fuerte y malo, con cabello rizado, con olor a tabaco, portando oro en los dientes, entre las axilas, rodillas o tobillos” (Ramos Martínez, et al., 2010; p. 56).

Así, en su mitificación, que connota a la negación e invisibilidad en la actualidad, indígenas y afrodescendientes, en un tiempo lejano, tan lejos de la actualidad, que su presencia solamente se relega a un pasado distante. Por consiguiente, su ausencia no aparece en lo contemporáneo. Así, a la par de representarse como seres fuera de la ley, son personajes fuera del tiempo. De ahí su evocación, la función mítica. El pasado explica el hoy y el ahora mismo; el pasado es pasado, y el hoy es nunca el eterno presente. Si últimamente se ha establecido la correlación entre santos negros y su surgimiento, podemos establecer la correspondencia entre diablos negros, seres diabólicos *“fuera de la ley”*, pues la diabolización como práctica colonial de desvalorizar y marcar la fuerza amenazante de la

población de origen africana, y la ausencia de una comprensión de la diferencia de las prácticas realizadas por la población de ascendencias diversas. Lo extraño que, *el no soy yo*, es sujeto a un proceso de significación que desemboca en la diabolización de lo diferente.

Así, el panteón de la población afrodescendiente y sus expresiones culturales se extiende: a la par de san Benito, cristos negros, san Martín Porres, evidentemente dentro de las coordenadas del credo cristiano, no deben faltar los diablos negros. Las relaciones y sus significados se están apenas comenzando a entender. Así, la historia oral, archivo importante de la memoria histórica, abre caminos y puntos de partida para la reconstrucción del pasado de los afrodescendientes en El Salvador, y reconocimiento del origen de diversas prácticas culturales de la población de origen africano, y otras expresiones que bien se pueden denominar afroindígena.

Con ello, evidenciar ese pasado, difundirlo y asimilarlo como parte de la historia de una nación implica generar una visión multiétnica y multicultural en El Salvador, con el fin eliminar en la sociedad salvadoreña el racismo, la exclusión, la negación, la intolerancia, transformándola por la inclusión, el respeto a los derechos humanos, la autodeterminación de los afrosalvadoreños, y que, a su vez, se generen políticas orientadas a estos sectores sociales, así como la garantía del cumplimiento de los derechos humanos de las minorías étnicas.

Referencias bibliográficas

- Amador, F. (2000). *Informe preliminar de un reconocimiento arqueológico en la bahía de La Unión*. Documento inédito en manos del autor.
- Ameigeiras, A. (2007). El abordaje etnográfico en la investigación social. En: Estrategias de Investigación Cualitativa. Dir. Irene Vasilachis de Giralдино, Editorial Gedisa, Buenos Aires, Argentina.
- Azougarh, A. (1996). *Miguel Barnet: rescate e invención de la memoria*. Ed. Slatkine, Ginebra, Suiza.
- Bachmann-Medick, D. (2004). *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. A. Francke Verlag Tübingen und Basel. (Traducción literal del título: La cultura como texto. El giro antropológico en los estudios literarios).
- Barberena, I. (1998) Monografías departamentales. Colección Biblioteca Popular, No. 42, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, Ministerio de Educación.
- Barnet, M., et al. (2010). *Biografía de un cimarrón*. Manchester University Press, UK.
- Barquero, J. (2003). *Piratas y aventureros en las costas de Nicaragua: Crónicas de fuentes originales*, edit. Fundación Vida, Nicaragua.
- Benitez, F. (1973). *Los indios de México*. Vol. III, México: Biblioteca ERA (Serie Mayor).
- Bitrán, Y. (Coord.).(2001). *México, Historia y Alteridad: Perspectivas Multidisciplinarias Sobre la Cuestión Indígena*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México.
- Bricker Reifler, V. (1989). *El Cristo indígena, el Rey nativo*. Fondo de Cultura Económico, México.
- Burgos, R. (1987). *Situación actual de la geología en El Salvador*. En: Desarrollo de Recursos Minerales, Energía y Agua y Mitigación de Riesgos Geológicos en Centroamérica. Preparado con la cooperación de la Agencia para el Desarrollo

- Internacional. (Krushensky, Richard, *et al.* Ed.) US Geological Survey Circular 1006-1011 United States Government Printing Office.
- Calderón, J. (1988) *De vista y oídas: Radio, televisión y cine de El Salvador en un testimonio personal*. Alger's Impresos. El Salvador.
- Candau, J. (2006) *Antropología de la Memoria*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- Carmack, R. (1993) "*Historia General de Centroamérica*". Historia Antigua, tomo I, Flacso, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Madrid, España.
- Castro Varela, M. y Dhawan, N. (2005) *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung. Transcript Verlag*. (Traducción literal del título: Teoría Poscolonial: una introducción crítica).
- Castro, A. (2004). *El impacto de las remesas en la pobreza de ingresos de los hogares salvadoreños*. En: Revista Realidad, No. 97, pp. 37-66. Universidad José Simeón Cañas, UCA, San Salvador, El Salvador.
- Concultura (2003). *Estudio de tradición oral*. Casa de la cultura de San Alejo. San Alejo, La Unión.
- Constenla Umaña, A. (1995). *Discurso de ingreso en la Academia Costarricense de la lengua*. Leído en la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Costa Rica. (Recuperado el 15 de octubre de 2012, de: <http://www.acl.ac.cr/d.php?acu>).
- Conzemius, E. (1927) *Los indios payas de Honduras, estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico*. En Journal de la Société des Américanistes. Vol.19, No. 19, pp. 245-302.
- Cope, R. (1994). *The limits of racial domination: plebeian society in colonial Mexico City; 1660-1720*. Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press, U.S.A.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Ed. Horizonte, Lima, Perú.

- Cortés y Larraz P. (2000), Descripción Geográfico-moral de la Diócesis de Guatemala. (Parroquias correspondientes al actual territorio salvadoreño). Biblioteca de Historia Salvadoreña, Vol. 2, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura.
- Dary Fuentes, C. (1986). *Estudio antropológico de la literatura oral del oriente de Guatemala*. Ediciones Universitarias de Guatemala.
- Davis, D. (2006). *Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the New World*. Oxford University. Press.
- Díaz Polanco, H. (2006). *La pluralidad cultural en México: El laberinto de la identidad*. Obra completa, Tomo 12, Unam, México.
- Digestyc. (2008). *VI Censo de Población y V de Vivienda 2007*. Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.
- (1931) *Censo de Población de El Salvador de 1930*, Dirección General de Estadística y Censo, 1931.
- (1992) *V Censo de Población y IV Censo de Vivienda 1992*. Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.
- (2009) *IV Censo agropecuario 2006-2007*, Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.
- Duncan, Q. (2005). *El afrorealismo: una dimensión nueva de la literatura latinoamericana*. En: Revista Virtual ISTMO (Julio).
- Dunlop, R. (1847) *"Travels in Central America: being a journal of nearly three years' residence in the country"*. Longman, Brown, Green and Longsman, Edit., London.
- Erquicia, J. (2003) *Informe de inspección arqueológica en el terreno propiedad de Dipsa S.A. de C.V., en el municipio de Conchagua, departamento de La Unión, El Salvador, C.A*. Inédito en la Dirección de Arqueología de la Secultura, San Salvador. El Salvador.

- Erquicia, J. (2005) *Investigaciones arqueológicas en el golfo de Fonseca-El Salvador*. Colección Arqueológica. No. 2. Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Arte y Cultura, Universidad Tecnológica de El Salvador. ISBN 99923-21-30-X.
- Erquicia, J. y Herrera, M. (2012). *San Benito de Palermo: elementos afrodescendientes en la religiosidad popular en El Salvador*. No. 16. Colección Investigaciones. Universidad Tecnológica de El Salvador. San Salvador.
- Escalante, P. (1994). *Apuntes sobre Mestizaje y Transculturación en las Provincias Hispano-Salvadoreñas*. En: Roggenbuck, Stefan (Ed). *Cultura y desarrollo en El Salvador*. Konrad-Adenauer-Stiftung. Imprenta Criterio, El Salvador.
- Escalante, P. (1995) *Apuntes sobre la presencia africana en la historia salvadoreña*. En: *Anales del Caribe*, Centro de Estudios del Caribe, Casa de las Américas. La Habana, Números, 14/15, págs. 83-93. Cuba.
- Escalante, P. (2008) *El golfo de Fonseca. Una historia trascendente*. En: *Papeles de Arqueología 1*. Fundación CLIC, San Salvador, El Salvador. (Recuperado el 10 de octubre de 2012, en: <http://arqueologiasalvadorena.clic.org.sv/wpcontent/uploads/2008/12/papelesarqueologia1.pdf>).
- Escalante, P. (2006) *El golfo de Fonseca. Una historia trascendente*. En: *Revista El Salvador Investiga*, año 2, No. 3, pp.10-25. Concultura, El Salvador.
- Escalante, P. (2011) *Crónicas de Cuzcatlán-Nequepio y del Mar del Sur*. Editorial LIS, San Salvador, El Salvador.
- Escamilla, M. y Shibata, S. (2005) *Rescate arqueológico en El Chiquirín, golfo de Fonseca, La Unión, El Salvador*. En XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004 (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 535-539. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Flacso-Minec-PNUD (2010). *Mapa de Pobreza Urbana y Exclusión Social, El Salvador. Localización de Asentamientos Urbanos Precarios*. Vols. 1 y 2. Atlas Flacso, El Salvador, PNUD, Gobierno de El Salvador.
- Flores, E. y Masera M. (Coord.) (2010). *Relatos Populares de la Inquisición Novohispana:*

- Rito, Magia y Otras Supersticiones, siglo XVII-XVIII*. Unam. México.
- Foucault, M. (1999). *Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Suhrkamp. Traducción literal del título: Las palabras y las Cosas: Una arqueología de las ciencias humanas.
- Fought, J. y González I. (1972). *Chorti (Mayan) texts*. Tomo I, University of Pennsylvania Press.
- García, X. y Palacios M. (2007). *Características de los remitentes de remesas familiares desde Estados Unidos*. Documento del Departamento de Balanzas de Pagos y Gerencia de Estudios de Estadísticas Económicas del Banco Central de Reserva de El Salvador.
- Gómez, E. (2003) *Reconocimiento Arqueológico del golfo de Fonseca*. Informe inédito presentado a Concultura. Universidad de California Berkeley.
- Gutiérrez y Ulloa, A. (1962), *Estado general de la provincia de San Salvador: Reyno de Guatemala. (Año de 1807)*. Ministerio de Educación, Dirección General de Publicaciones, San Salvador, El Salvador.
- Gutiérrez, G. (1993) *Tradición oral de El Salvador*. Dirección de Publicaciones e Impresos, Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Ministerio de Educación. El Salvador.
- Hernández, D. (2000) *Indigene Kultur und nationale Trauma*. Berlin: Wiss. Verl. Berlin, 2000. (Traducción literal del título: *Cultura indígena y trauma nacional*).
- Hernández, L. (2003). *Creencias populares de las provincias de San Salvador y Sonsonate: El caso de los polvos*. (Recuperado el 21 de noviembre de 2012, en: <http://www.ues.edu.sv/descargas/memoria/colonial/leonardohernandez.pdf>).
- Herranz, A. (2001) *Estado, sociedad y lenguaje: la política lingüística en Honduras*. Edit. Guaymuras, Tegucigalpa, Honduras.
- Herrera, M. (2010). *La fiesta del Cristo negro de Juayúa: religiosidad popular y reinención de la tradición*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología. Universidad Tecnológica de El Salvador. El Salvador.

- Hobsbawm, E. (2009). *Bandidos*. Libros de Historia, Edit. Critica, Barcelona, España.
- Husmann-Kastein, J. (2006) *Schwarz-Weiß. Farb- und Geschlechtssymbolik in den Anfängen der Rassenkonstruktionen*. En: Husmann-Kastein, Jana; Martina Tissberger u.a. (Hrsg.) *Weiß- Weißsein-Whiteness: Kritische Studien zu Gender und Rassismus*. Frankfurt am Main, Peter Lang, págs.43-60. (Traducción literal del título: *Blanco-Negro: Simbología del color y del género en los inicios de las construcciones de razas*. En: Blanco-Ser, Blanco-Blanquitud: estudios críticos de género y racismo, Frankfurt,Alemania).
- IGN. (1985). *Diccionario Geográfico de El Salvador*. Tomos I y II. Ministerio de Obras Públicas, San Salvador, El Salvador.
- Jiménez Gómez, J. (Coord.) (2004). *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro: siglos XVI-XIX*. Universidad Autónoma de Querétaro. México.
- Jiménez, J. (1994). *Los manglares del Pacífico Centroamericano*. Universidad Nacional UNA, Instituto Nacional de Biodiversidad (Inbio), Costa Rica.
- Juárez Martínez, A. (2005). *Las milicias de lanceros pardos en la región sotaventina durante los últimos años de la colonia*. En: *Fuerzas Militares en Iberoamérica: Siglos XVIII y XIX*. El Colegio de México, EL Colegio de Michoacán, Universidad Veracruzana, México.
- Katzew, I. (2004) *La pintura de castas: representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: España.
- Lara Martínez, R. (2011) *Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador*. Universidad Don Bosco, San Salvador, El Salvador.

- Lara Martínez, R. (2011). *La mujer-nación en fragmentos. Personalidad fractal y cultura dual en El Salvador*. En: Caratula. Revista Cultural Centroamericana. 44, Oct.-Nov. 2011. (Recuperado el 18 de noviembre de 2012, en: <http://www.caratula.net/edicion/es/44/critica-rlaramartinez.php>).
- Larde y Larín, J. (2000). *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades*. Biblioteca de Historia Salvadoreña, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador, El Salvador.
- Lokken, P. (2003). *Mulatos, negros y el mestizaje en las alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate (siglo XVII)*. En: Gómez, Ana Margarita; Herrera, Sajid Alfredo (ed.). *Mestizaje, Poder y Sociedad*. San Salvador, El Salvador: Flacso, Programa El Salvador, 2003.
- Longyear, J. (1944) *Archaeological Investigations in El Salvador*. Museo Peabody de Arqueología y Etnología. Universidad de Harvard.
- López Austin, A. (1996). *Los Mitos del Tlacuache: Caminos de la Mitología Mesoamericana*. Unam, Mexico.
- López García, J. (2003). *Símbolos en la comida indígena Guatemalteca: una etnografía de la culinaria Maya Chortí*. Edit. Abya Yala, Ecuador.
- López y Rivas, G. (2012). *El concepto de bandolerismo social en Eric Hobsbawm*. (Recuperado el 12 de octubre de 2012, en: <http://www.jornada.unam.mx/2012/10/12/opinion/024a1pol>).
- Melgar Brizuela, L. (2007). *Orality de El Salvador. Antología de narrativa oral popular*. Universidad de El Salvador, San Salvador, EL Salvador.
- Molina Jiménez, I. y Palmer S. (1994). *El paso del cometa: estado, política social y culturas populares en Costa (1800-1950)*. Costa Rica.
- Monterrey, F. (1977). *Historia de El Salvador. Anotaciones cronológicas (1810-1842)*. Tomo I, segunda edición, Colección Eterna, Editorial Universitaria, El Salvador.
- Montes, S. (1977). *Etnohistoria de El Salvador*. Tomo I. Cofradías, Hermandades y Guachivales. Dirección de Publicaciones. El Salvador.

- Navarrete, C (2006). *Las Rimas del Peregrino*. CEFOL-USAC. 1.^a Edición.
- Navarrete, M. (2001). *El cimarronaje, una alternativa de libertad para los esclavos negros*. En: Historia Caribe, Vol. II, 2001, No. 6, Barranquilla, Colombia, Ministerio de Cultura.
- ONU (2004). *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial*. Informes presentados por los estados partes de conformidad con el artículo 9 de la convención. Decimoterceros informes periódicos que los Estados partes debían presentar en 2004. (Recuperado el 10 de octubre de 2012 en: [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/7898bd847c643f99c125702700399b4d/\\$FILE/G0541904.pdf](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/7898bd847c643f99c125702700399b4d/$FILE/G0541904.pdf))
- Oquellí, R. (1991). *Mixturas*. Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Editorial Universitaria. Honduras.
- PNUD (2005). *Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones*. Informe sobre Desarrollo Humano 2005, El Salvador. Coordinador General: William Pleitez.
- PNUD (2009). *Desarrollo Humano y Dinámicas Económicas Locales: Contribución de la Economía de la Cultura*. Cuadernos sobre Desarrollo Humano, No. 9. Escrito por: María Tenorio.
- Pollak-Eltz, A. (1992). *La religiosidad popular en Venezuela*. Sociedad y religión. N° 9. págs. 19-32. Caracas, Venezuela.
- Ramírez, S. (2007). *Tambor olvidado*. Editorial Aguilar, San José de Costa Rica.
- Ramos Martínez, B. et al. (2010). *Cultura afrochiapaneca: gastronomía y oralidad*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Gobierno Federal de los Estados Unidos Mexicanos, Conaculta; Pacmyc; Chiapas, Gobierno del Estado. (Recuperado en: http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/El_Salvador/1930/index.htm)
- Rivas, P. (1934). *Monografía geográfica e histórica de la isla del Tigre y puerto de Amapala*. Sociedad de Geografía e Historia de Honduras, Talleres Tipográficos Nacionales.
- Romero Vargas, G. (1988) *Los estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVII*. Editorial

Vanguardia, Nicaragua.

- Ruz, H. (2006). *Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras, Revista de literaturas populares. Año 6, México.
- Sapper, K. (1897). *Das nördliche Mittel-Amerika nebst einem Ausflug nach dem Hochland von Anahuac*. Braunschweig, Germany: Friedrich Vieweg und Sohn.
- Schaffer, M. (2005). *Bound to Africa: The Mandinka Legacy in The New World*. En: History In Africa: A Journal of Method. African Studies Association. 32, págs. 321-369.
- Serrano, F. (1996) *Áreas naturales de El Salvador: ecología y conservación*. Capítulo XVIII, en Historia Natural y ecológica de El Salvador, Tomo II. MINED, El Salvador.
- Shaler, W. (1990). *Diario de un viaje entre China y la Costa Noroeste de América efectuado en 1804*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, México.
- Silverblatt, I. (2004). *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world*. Duke University Press, U.S.A.
- Stephens, J. (1971) *Incidentes de viaje en Centro América, Chiapas y Yucatán*. Tomo II, traducción Benjamín Mazariegos Santizo, revisada por Paul Burgess. Editorial Universitaria Centroamericana, 1971. San José de Costa Rica.
- Stolcke, V. (2009). *Wie Mestizen zu Mestizen wurden: Zur Geschichte einer sozialen Kategorie*. In: Ebert, Anne; Lidola, Maria; Bahrs, Karoline; Noack, Karoline (Hrsg.). *Differenz und Herrschaft in den Amerikas*. transcript Verlag, págs. 37-68.
- Taussig, M. (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Editorial Nueva Imagen, México.
- Taussig, M. (2010). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. 30th Anniversary, The University of North Carolina Press Chapel Hill, USA.
- Vallejo García-Hevia, J. (2008). *Juicio a un conquistador, Pedro de Alvarado*. Marcial Pons, Ediciones de Historia, Madrid, España.
- Vallejo, F. (1997). *Barba Jacob el mensajero*. Editorial Alfaguara.

- Van Akkeren, R. (2000). *Place of the Lord's Daughter: Rab'inal, Its History, Its Dance-drama*. Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies, Leiden, the Netherlands.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones de significados e imaginario*. Paidós, Barcelona.
- Vela Peón, F. (2001). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En: Maria Luisa Tarrés, “Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social”. Flacso y El Colegio de México, México, 2001.
- White, H. (2005). *Between the Devil and the Inquisition: African Slaves and the Witchcraft Trials in Cartagena de Indias*. En: The North Star: A Journal of African American Religious History. Volume 8, Number 2.
- Whitten, N, y Torres A. (1998). *Blackness in Latin America and the Caribbean: social dynamics and cultural transformations*. Indiana University Press, U.S.A.
- Zamora Castellanos, P. (1924). *Vida militar de Centro América*. Tipografía Nacional, Guatemala.
- Zúñiga, A. (1987) *Presidentes de Honduras*. Tomo I, Instituto Panamericano de Geografía Historia, México.

Archivos

- Archivo de la Alcaldía Mayor de Sonsonate (AAMS). Serie Protocolos. Caja 13.1, exp. 4.
- Libro de actas de Bautizos de la parroquia de San Alejo, La Unión, 1814-1821.

Sitios en línea

- www.oei.es/70cd/xxiicumbre/07-COMESP-AFRO-ESP.pdf
- <http://es.catholic.net/santoral/articulo.php?id=482>
- <http://www.sanalejocity.com/viewContent.php?id=WEB20120705135203>
- <http://www.basilicadeesquipulas.org>
- <http://www.misanalejo.com/masters.php?cod=471>
- <http://www.sanalejo2010.elsalvadorsinfronteras.com>
- <http://www.frmaria.es/article-biografia-de-la-semana-san-martin-de-porres-83443126.html>

ANEXOS



Figura 1. Vista de la procesión a la ermita de san Gaspar.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 2. Entrada del santo patrono San alejo para iniciar el velorio de la imagen.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 3. Cantos ofrecidos a san Alejo en el velorio dentro de la ermita san Gaspar.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 4. Imágenes de san Gaspar y san Alejo, dentro de la ermita de san Gaspar.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 5. Feligreses preparando los adornos del anda del patrono san Alejo.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 6. Feligreses preparando los adornos del patrono san Alejo.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.

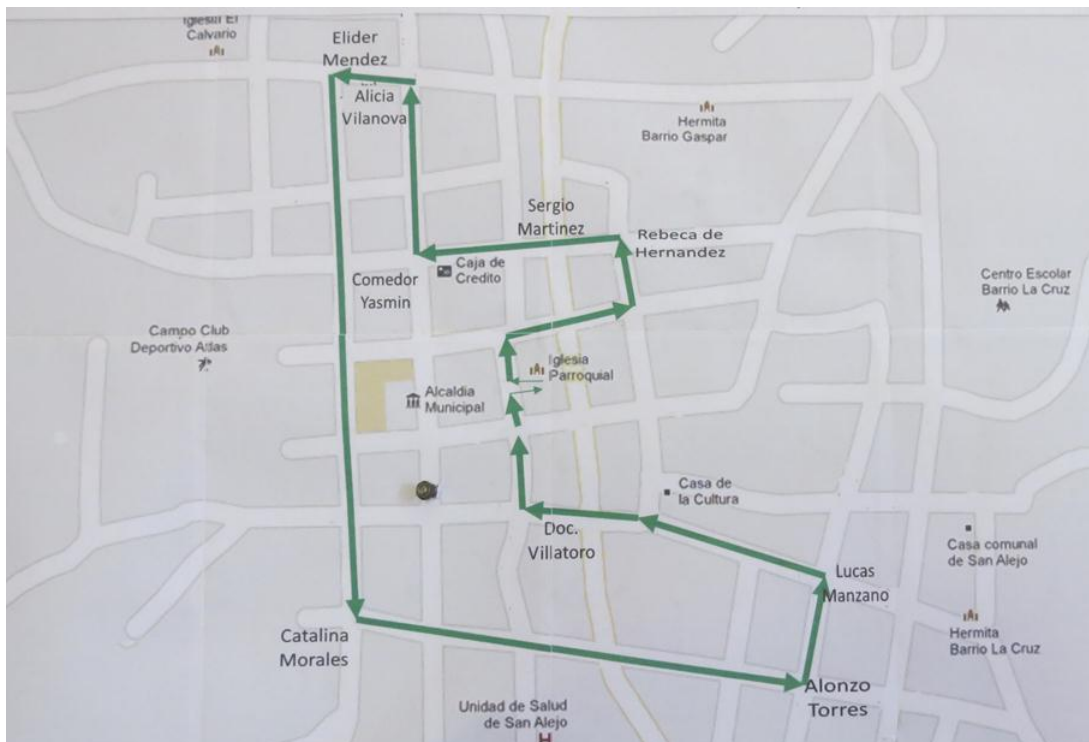


Figura 7. Plano del recorrido del patrón san Alejo por las calles de San Alejo. Imagen proporcionado por los organizadores de la procesión.



Figura 8. Procesión nocturna del cierre de la celebración en honor al patrono san Alejo. Imagen proporcionado por los organizadores de la procesión.



Figura 9. “La quema del castillo” se realiza al finalizar la procesión nocturna el día mayor del festejo a san Alejo. Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 10. Vida y obra de san Alejo, representada por los jóvenes de la pastoral monseñor Romero de la parroquia de San Alejo. Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 11. Vista del baile principal de la fiesta patronal de San Alejo.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 12. Vista de los juegos mecánicos de la fiesta patronal, ubicados al costado del templo de San Alejo.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 13. Desfile del correo de las fiestas patronales de San Alejo.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 14. Vista de personajes míticos en el desfile del correo donde se incluye a la *bruja*, que es un personaje mítico local.
Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 15. Fachada del templo de San Alejo. En la parte superior central se lee el año 1905, y bajo este se ubica la imagen del Cristo Negro.

Fotografía para esta investigación por Heriberto Erquicia, 2012.



Figura 16. Imagen del Cristo Negro ubicada en el lateral norte del templo de San Alejo.

Fotografía para esta investigación por Wolfgang Effenberger, 2012.



Figura 17. Imagen del Señor de los milagros (blanco) que se ubica en el altar mayor del templo.
Fotografía para esta investigación tomada de www.sanalejocity.com



Figura 18. Imagen del Señor de los Milagros moreno, que utilizan en la procesión del mes de enero.
Fotografía para esta investigación tomada de www.analejo2010.elsalvadorsinfronteras.com



Figura 19. Imagen de san Francisco, ubicada en un rincón de un nicho lateral en el templo de San Alejo.
Fotografía para esta investigación por Marielba Herrera, 2012.



Figura 20. Única vela relacionada al culto de san Martín Porres en el templo de San Alejo.
Fotografía para esta investigación por Marielba Herrera, 2012.