

# Religión, cultura popular y radicalización: La experiencia de los pueblos de Izalco y Nahuizalco, El Salvador, 1970-1998

Patricia Alvarenga Venutolo\*

palvareng@una.ac.cr

Universidad Nacional, Costa Rica

## Resumen (P. Alvarenga)

Este artículo explora el complejo mundo de la religiosidad católica de los pueblos de Izalco y Nahuizalco en las tres últimas décadas del siglo XX. A partir de fuentes documentales y orales la autora logra reconstruir las interacciones, diálogos y disputas que las diferentes corrientes teológicas y las prácticas religiosas que las acompañan provocan en el seno de estas sociedades marcadas por las diferencias étnicas.

Este artículo permite demostrar que el universo religioso no está exento de los conflictos sociales y las diferencias culturales, más bien los refleja. Pero además deja ver las recurrentes dificultades que la Iglesia Católica y sus representantes ha tenido para entender las mentalidades de sus feligreses, debiendo aceptar los límites y readecuaciones que estos imponen a las prácticas religiosas del catolicismo.

En las décadas de 1970 y 1980 los procesos de radicalización política de los sectores sociales subalternos salvadoreños, encontraron un amplio espacio en el seno de la Iglesia católica. Los nuevos discursos de la Teología de la Liberación fueron adoptados por buena parte de los sacerdotes y de los miembros de las comunidades eclesiales de base. Estas formaron un liderazgo secolar, compuesto de campesinos y obreros que contribuirían con la labor de catequesis. Cuando la izquierda alcanzó hegemonía entre las comunidades de base, encontró en diferentes regiones del país líderes religiosos dispues-

tos a contribuir con el proceso revolucionario, llevando a sus gentes una nueva interpretación del Evangelio fundamentada en la Teología de la Liberación.

Estudiosos del proceso revolucionario en El Salvador se han preocupado por analizar esta vinculación entre las comunidades eclesiales de base y la radicalización de los sectores populares, proceso que desató una masiva represión por parte de las fuerzas del "orden" y los grupos paramilitares sobre las comunidades católicas radicalizadas.<sup>1</sup> Efectivamente, han sido estudiadas las condiciones sociales que posibili-

\* Este trabajo es producto de una investigación más amplia realizada en 1998 en el departamento de Sonsonate junto con el Dr. Jeffrey Gould. Deseo agradecer al proyecto Memorias del mestizaje, coordinado por los doctores Charles Hale, Darío Euraque y Jeffrey Gould, el apoyo económico y académico brindado para ofrecer este aporte a la historia de El Salvador.

1. Véase por ejemplo: Tomás R. Campos "*La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador*"

Estudios Centroamericanos setiembre, 1978, pp.692-702; Andrés Opazo "*El movimiento religioso en Centroamérica*" en Daniel Camacho y Rafael Menjívar (compiladores) *Movimientos populares en Centroamérica* San José, Educa, 1985, pp.143-199; Higinio Alas "*El profetismo de un pueblo creyente y organizado. Una experiencia cristiana desde los pobres*" Tesis de grado, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Costa Rica, 1983.

taron que el pobre se identificara con una Iglesia contestataria. No obstante, hasta el momento, los pobres que opusieron resistencia a la Iglesia comprometida, han quedado fuera del análisis.

Aunque indudablemente, la Teología de la Liberación adquiere una impresionante presencia en los campos salvadoreños, es necesario considerar sus variantes regionales. En el occidente del país, en particular en los pueblos indígenas, región de estudio de este ensayo, la Iglesia de los pobres compitió con poco éxito con otras propuestas religiosas tradicionales y con nuevas propuestas modernizantes.

En las décadas de los sesentas y setentas convergen toda una serie de procesos económicos y sociales que darán un nuevo impulso al “progreso” como elemento rector de la sociedad. Las propuestas de modernización del mundo rural también inciden en la concepción que el clero tiene de su papel en la comunidad. Aun cuando en los setenta no todos los sacerdotes se declararon “comprometidos con los explotados”, la Iglesia de los pobres tuvo incidencia en el conjunto del clero en cuanto promovió una reflexión generalizada sobre la injusticia social y creó consenso en torno a la necesidad de democratizar las relaciones sociales.

En este ensayo se analizan los discursos religiosos del catolicismo que compiten en las comunidades de indígenas y ladinos, de Izalco y Nahuizalco. La “cultura religiosa” solo puede comprenderse considerando las relaciones entre las comunidades y las instituciones religiosas. Las prácticas religiosas han constituido un elemento fundamental en la creación y reproducción de las diferencias étnicas y regionales. En Izalco y Nahuizalco, donde las diferencias étnicas constituyen elemento clave de diferenciación

social, las particulares relaciones que estableció la Iglesia con indígenas y ladinos, incidieron en la capacidad de expansión de las tendencias religiosas radicales.

En los estudios sobre la Iglesia y las organizaciones populares, se ha obviado el análisis de las relaciones entre las nuevas propuestas de vivencia de la religiosidad, vinculadas al desarrollo de la llamada «Iglesia de los pobres», y la religiosidad tradicional. La mayor parte de los estudiosos de este tema en las décadas de 1970 y 1980, han utilizado los aportes teóricos de la Teología de la Liberación que parten del principio de que cuando la religiosidad popular y la religiosidad revolucionaria no logran encontrarse, ello se debe simplemente a que la cultura religiosa está contaminada con elementos “ideológicos”, es decir, con una “falsa conciencia” creada por los poderosos para manipular a los explotados. De tal forma, desde este punto de vista, resultaba importante analizar la cultura popular para encontrar en ella elementos revolucionarios.

En la posmodernidad, ante la revalorización de la cultura como elemento fundamental en la definición de identidades sociales, la Teología de la Liberación abre paso a una nueva concepción teológica que se propone integrar la diversidad social en una religión abierta a múltiples interpretaciones. El punto de llegada de este trabajo se encuentra en el análisis de esta nueva teología expresada en la Teología Indígena en Nahuizalco, el único de los dos pueblos estudiados en que hasta el momento ha encontrado condiciones apropiadas para su desarrollo. Interesa en particular analizar cómo se relaciona esta nueva forma de experimentación religiosa con los discursos religiosos existentes en la actualidad y, en particular, con la religiosidad tradicional.

2 Esta perspectiva teórica se encuentra claramente expresada en: Pablo Richard *Religión y política en América Central. “Hacia una nueva interpretación de la*

*religiosidad popular*”. San José, Departamento ecuménico de investigaciones, 1981.

Las entrevistas realizadas y la existencia de algunos Libros de Gobierno Parroquial, nos permiten analizar los vínculos entre la religiosidad y sus espacios de reproducción y las relaciones étnicas que se tejen en los pueblos de Izalco y Nahuizalco. Las distintas y, con frecuencia, conflictivas propuestas religiosas, expresan proyectos políticos en cuanto crean alternativas de vivencia de la religión que responden a concepciones normativas del orden social. En las siguientes páginas se analiza el diálogo que los indígenas de Izalco y Nahuizalco han establecido con las propuestas religiosas en los últimos 30 años considerando tanto aquellas que no pretenden cambiar el orden social y, en particular étnico como aquellas que se proponen ofrecer una vivencia espiritual transformadora de la realidad social.

### **La Iglesia en Izalco: un espacio ladino**

Izalco se caracteriza por una particular segregación espacial: los ladinos habitan el barrio de Dolores, conocido como el barrio “de arriba”, mientras los indígenas se localizan en el barrio de Asunción o “de abajo.” Esta distribución espacial ha posibilitado el desarrollo de particulares relaciones entre la Iglesia y el mundo social. La segregación fue “sacralizada” por la construcción de dos Iglesias: una en Dolores y otra en Asunción. Sin embargo, por lo menos desde 1939 (fecha en que se inician los libros de gobierno parroquiales existentes) la Iglesia de Asunción se mantuvo clausurada. En 1958 falleció el Padre Salvador Castillo quien, ya a inicios de la década de 1930, era el sacer-

dote de Izalco. Castillo fue sustituido por los padres Carlos Borromeo Castillo (su sobrino) y Antonio Linares. Las relaciones entre ambos resultaron bastante conflictivas. En parte este conflicto se debió a que Linares, con el apoyo de los habitantes de Asunción, habilitó su Iglesia.<sup>3</sup> Desde entonces hasta el presente, esta ha permanecido abierta.

No sabemos por qué razón la Diócesis de Santa Ana, posiblemente en las primeras décadas del siglo XX, decidió clausurar la Iglesia de Asunción. Lo cierto es que, con tal medida, la Iglesia se afirmó como espacio de los ladinos. En 1939 el padre Salvador Castillo explica que a los niños ladinos se les imparte doctrina los domingos en la Iglesia mientras que, a los naturales, «en el verano por tandas en respectivos barrios [pues] estos no llegan a la Iglesia y así hay que buscarlos en barriadas.»

La vida religiosa de los ladinos no se desarrolló exclusivamente alrededor de la Iglesia pues, en sus cofradías, constituyeron un espacio religioso bastante autónomo. Sin embargo, interesa resaltar en este trabajo la importancia que la Iglesia tuvo para los ladinos en la reafirmación de la jerarquía social y, en particular, étnica. En los libros parroquiales encontramos como actores exclusivamente a ladinos. Estos eran divididos frecuentemente por género. Aquellos de “apellido” y con mayor capacidad de “colaborar” figuraban en primera plana. Así por ejemplo, en 1954, se organizó una colecta para reparar la Iglesia. Fue nombrada como presidenta de la colecta la Sra. Erlinda R. de Merlos quien, junto con “las demás señoras y señoritas, colectaron limosnas para el cortinaje, adornos, lámparas para la Iglesia por medio de turnos, reuniones, veladas, entradas y limosnas particulares”. Otro grupo de distin-

3. Libro de Gobierno de la Parroquia de Dolores, Izalco, 28 de agosto de 1960, f. 76.

4. Parroquia de Dolores, Izalco, “Libro de Gobierno Parroquial de las Parroquias de Asunción y Dolores

Izalco”, enero de 1939, f.3.

5 Véase por ejemplo: Concepción Clará de Guevara. *Exploración etnográfica de Sonsonate*, San Salvador, Ministerio de Educación, 1975, p.212

guidas señoras obsequiaron un almuerzo. Por otra parte, “los caballeros Juan Rivera, Fernando Herrera y Luis Siguenza hicieron una colecta para iluminar las cruces.”<sup>6</sup> La Iglesia de Dolores constituyó el espacio donde tuvieron lugar significativos acontecimientos que reafirmaron la identidad compartida de los ladinos. En 1943 se construyó una torre central para colocar la campana volteadora obsequiada por la niña Sista Mancía, ama de llaves de la acaudalada familia Barrientos. Entonces se invitó “al pueblo” para que hicieran una visita de inspección a las torres lo que, según el padre Castillo, “se verificó con gran entusiasmo y alegría”.<sup>7</sup> En la actualidad los habitantes de Dolores se sienten muy orgullosos de “la volteadora”, en especial de su bella y particular sonoridad.

Mientras vivió Salvador Castillo existió un acuerdo tácito entre las dos secciones del pueblo: la Iglesia era un espacio de reproducción social fundamentalmente para los ladinos mientras que el espacio religioso indígena se encontraba vinculado, prioritariamente, con sus propias instituciones religiosas. Percibimos en las conversaciones que los indígenas actualmente se refieren con tristeza y un poco de resentimiento a la clausura de su Iglesia, la cual, según Ricardo Najo «es la propia Iglesia de catedral porque es la antigua.»<sup>8</sup> Sin embargo, el recuerdo bastante generalizado del padre Castillo como buena persona y buen sacerdote, no solo en Dolores sino también en Asunción, nos indica que este acuerdo tácito tuvo aceptación en ambos sectores de Izalco. De acuerdo a la informante ladina Lolita Olmedo de Cabrera, el padre Salvador Castillo en el 32 ya estaba en Izalco y era tan querido por los indígenas que, durante el levantamiento, respetaron el convento.<sup>9</sup> Según Francisco Mazin “la gente

dice que gracias a él en la comuna del 32 Izalco no fue incendiada por los militares”.<sup>10</sup> Ambos informantes describen al padre como un promotor de la caridad pública. Lolita comenta que el padre entregaba los lunes una limosna a los “borrachitos” del pueblo. Recuerda Francisco que en las fiestas de San Vicente de Paul solicitaba a los ricos la distribución de comida entre los naturales. Sin embargo, después de la muerte de Castillo, los dos nuevos sacerdotes de la población tuvieron problemas entre sí cuando uno de ellos intentó “alterar” el equilibrio étnico.

Según la narración de Arévalo, el padre Carlos Borromeo Castillo, sobrino del padre Salvador Castillo, se identificaba con la comunidad ladina, mientras el padre Antonio Linares, con la doble finalidad de alejarse de Castillo y de integrar a los indígenas a la Iglesia, por iniciativa propia y con el apoyo de la comunidad, habilitó para el culto la Parroquia de Asunción. Pero ello no resolvió los conflictos entre los sacerdotes que, a su vez, exacerbaban las contradicciones étnicas. Para solucionar el problema el obispo ordenó el traslado de ambos curas. Fue entonces cuando nuestro narrador llegó a Izalco encontrándose con una actitud confrontativa por parte de los aliados del padre Castillo que se negaron a continuar colaborando con la Iglesia.

### ***La modernidad religiosa frente a la tradición***

En las décadas de 1960 y 1970 la Iglesia Católica latinoamericana, participa activamente en los procesos políticos que conmocionan el subcontinente. Por primera vez un sector importante del clero considera

6. Idem., agosto de 1954, f.56.

7. Libro de Gobierno de la Parroquia de Dolores, Izalco, enero de 1943, f.20

8. Entrevista del 25 de abril de 1998, Izalco.

9. Entrevista del 25 de marzo de 1998, Izalco.

10. Entrevista del 4 de mayo de 1998, Izalco.

necesario replantear principios teológicos fundamentales para convertir a una Iglesia conservadora y vinculada a los sectores dominantes, en una Iglesia comprometida con los pobres. Entonces surge la Teología de la Liberación, que se expande rápidamente por América Latina gracias al respaldo que recibe de importantes sectores de la Iglesia Católica en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín en 1968. Asegura Pablo Richard que la radicalización de creyentes en esas décadas de creciente protesta popular, impulsó al clero a “salir del camino teológico propio para caminar por el camino del otro [que significa del pobre, del explotado]”.<sup>11</sup> El Salvador fue uno de los países de América Latina que más intensamente vivió este proceso. Los sacerdotes no permanecieron pasivos ante la radicalización de sus comunidades religiosas y se sumaron a la lucha por la transformación de la sociedad. A finales de la década de 1970, cuando monseñor Arnulfo Romero asume una definida posición política a favor del pueblo, buena parte de su clero ya se había involucrado en las luchas sociales y, al igual que el resto de la sociedad civil, era víctima de la persecución de las fuerzas militares.<sup>12</sup>

La reflexión de la Teología de la Liberación sobre el papel de la Iglesia en la sociedad, conduce a un replanteamiento de su relación con la comunidad cristiana. La Iglesia comprometida con los pobres asume un papel activo en la construcción de una moderna concepción de la fe que sustituya a la tradición, identificada con atraso, supers-

ción y con una falsa conciencia creada por los poderosos para dominar ideológicamente a los pobres.<sup>13</sup> Pero las “corrientes modernizadoras” en la sociedad no solo vienen de las propuestas contestatarias. En los años sesenta y setenta, en las sociedades latinoamericanas son hegemónicos los discursos que promueven el “progreso” y, por ende, se oponen a la tradición y al conservadurismo. Es en este período cuando los estados centroamericanos, por una parte, impulsan una rápida modernización de la agricultura con la introducción de nuevos productos agropecuarios de exportación (algodón, caña de azúcar y ganadería) y, por otra, se proponen transformar las pequeñas ciudades del istmo en importantes centros industriales a través de la creación del Mercado Común Centroamericano. La Comisión Económica para América Latina, institución que en ese entonces tenía la última palabra en la política económica, aconsejaba a los gobiernos acabar con las “estructuras arcaicas” sustituyéndolas por “estructuras modernas”, paso necesario para dar el salto al mundo del desarrollo.<sup>14</sup>

En el contexto de estos discursos modernizadores provenientes tanto de la izquierda como de las tendencias reformistas, debe comprenderse las nuevas relaciones que los sacerdotes se proponen establecer con las comunidades tradicionales. El padre Arévalo expresa una coyuntura de transición en la política social de la Iglesia. En los “Libros de Gobierno” se aprecia que en los años siguientes los sacerdotes asumieron una actitud crítica hacia las tradicionales relaciones

11 Pablo Richard, 1980, op.cit., p.26

12 Ver por ejemplo: Andrés Opazo, op.cit; Higinio Alas, op.cit., segunda parte.

13 Un buen análisis de esta polaridad entre el mundo religioso tradicional y la Iglesia comprometida con los pobres se encuentra en: Luis Samandú, Juan Siebers y Oscar Sierra. **Guatemala. Retos de la Iglesia católica en una sociedad en crisis** San José, Departamento

Ecuménico de Investigaciones, 1990.

14 Véase: Alfredo Guerra Borges “**El desarrollo económico**”, en Héctor Pérez Brignoli (compilador) *Historia General de Centroamérica Tomo V*, Flacso, San José, 1994, pp.13-83; Octavio Rodríguez. **La teoría del subdesarrollo de la Cepal** México, D.F., Siglo XXI Editores, 1980, cap. IX.

sociales que la Iglesia, hasta entonces, había avalado y contribuido a reproducir. En la búsqueda de una democratización religiosa, se opusieron a las ceremonias y formas de asociación ancestrales que contribuían a afirmar la identidad étnica. Estos sacerdotes se propusieron generar una nueva forma de religiosidad donde la espiritualidad predominara sobre las manifestaciones de afirmación de la jerarquía social y de la identidad cultural. En efecto, se convirtieron en críticos de la tradición a la que visualizaron como un resabio del pasado que impedía el surgimiento de un verdadero compromiso cristiano entre los fieles.<sup>15</sup>

Este proyecto modernizador coincide, no por casualidad, con significativas transformaciones en las relaciones de poder de las comunidades indígenas analizadas. En esta época asistimos al debilitamiento de las tradicionales relaciones entre el Estado y los indígenas. La muerte del cacique Félix Turush a inicios de la década del setenta marca el ocaso de la política sustentada en la existencia de mecanismos particulares de negociación entre los representantes de la comunidad y el Estado. De acuerdo a América Rodríguez y Carlos Benjamín Lara, es a través de instituciones burocráticas como la Casa de la Cultura o de organizaciones modernas como la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS) que el Estado

construye canales de diálogo con los indígenas. ANIS fue creada en la década del 60 por quien continúa siendo su máximo líder, Adrián Esquino Lizco, y adquirió fuerza a inicios de la década de 1980 cuando, mediante esta organización, los indígenas participaron de los programas de reforma agraria que, para entonces, pretendían cambiar la desigual distribución de la tierra en el país. ANIS logró adquirir varios cientos de manzanas de tierra pero, en la actualidad, la época del reformismo agrario quedó en el pasado y la distribución de la escasa tierra adquirida ha generado graves conflictos y disidencias entre sus integrantes.<sup>16</sup>

De tal forma, ya no hay espacio para el surgimiento de importantes figuras de intermediación que basan su poder en la tradicional jerarquía de poder comunal aunque esta continúe en vigencia.<sup>17</sup> La Alcaldía del Común de Izalco, cuyo máximo representante es el señor Mario Mazin, es un órgano de representación de los indígenas que se fundamenta en la existencia de las cofradías. Pero la Alcaldía del Común desde el 32, no tiene capacidad de incidencia en la toma de decisiones del Estado y el tiempo de los líderes indígenas capaces de ingresar a Casa Presidencial para pedir al presidente que mediara en conflictos entre indígenas y ladinos por la tierra quedó en el pasado. Conflictos en tor-

<sup>15</sup> En regiones indígenas de Guatemala, con la expansión de la Iglesia de los pobres, grupos de creyentes “quedaron en mayor o menor medida participando de creencias y prácticas anteriores, y por ello mismo fueron descalificados por los actores de la pastoral liberadora.” Luis Samandú, Hans Siebers y Oscar Sierra, op.cit. p.108

<sup>16</sup> Ver: Mac Chapin. *La población indígena de El Salvador*, San Salvador, Ministerio de Educación, 1995, pp.60-61.

<sup>17</sup> Esta síntesis de la organización contemporánea indígena se fundamenta en el sugerente trabajo de América Rodríguez y Carlos Benjamín Lara “*Las perspectivas de la globalización: Las identidades*

*indígenas de Izalco y Cacaopera*” Ponencia presentada en el V Congreso Centroamericano de Historia, San Salvador, 2000. También este análisis se basa en entrevistas efectuadas en ambas poblaciones: Julio Ramos, representante de la Cooperativa Indígena Ucesista y Salvadora Rafael de Ramos, se refieren extensamente a los conflictos existentes en ANIS. 2 de febrero de 1998, Nahuizalco. Ver también en relación con Anís: Entrevista con el Padre Héctor Estrada, 22 de mayo de 1998, Nahuizalco. Entrevista con Manuel Pasazín 22 de enero de 1998, Izalco. Entrevista con Ricardo Najó y Guadalupe Díaz 9 de marzo de 1998, Izalco

no a la figura del Alcalde del Común causaron hondas divisiones entre los indígenas. El efectivo liderazgo de Turush actuó como elemento cohesionador, en cambio, la incapacidad del liderazgo actual de negociar con el Estado, ha provocado que las tendencias centrífugas se impongan.

Además de las recurrentes quejas en torno a la supuesta corrupción del liderazgo de ANIS, también es evidente que las limitadas posibilidades de obtener beneficios materiales, afectan negativamente la legitimidad de sus líderes. De tal forma, en este período la Iglesia cuenta con la oportunidad de aprovechar esos “vacíos de poder” del liderazgo indígena. Como veremos más adelante, será en Nahuizalco donde los discursos modernos que esta ofrece a sus fieles ejercerán una mayor atracción en la población indígena.

### ***La religiosidad como espacio de reproducción de la etnicidad***

El padre Fausto Cristales, cura párroco de la Iglesia de Dolores entre 1970 y 1973, no solo utiliza el libro de gobierno para dejar constancia de las actividades religiosas, también lo convierte en una especie de diario personal. De tal forma, Cristales va más allá de los meros formalismos y se vale de este recurso para crear un íntimo espacio de reflexión sobre la religiosidad en Izalco. No sabemos si el padre Cristales llegó a adquirir compromisos con agrupaciones políticas de izquierda. Advertimos en la lectura de sus páginas, que él no estaba directamente involucrado en los nuevos discursos reli-

giosos revolucionarios. Sin embargo, durante los años en que se encontró en la parroquia de Dolores, asumió una posición bastante crítica hacia la alta jerarquía eclesiástica y, también, hacia el sistema social y político salvadoreño.

A inicios de la década del setenta, Cristales, al igual que un buen grupo de sus compañeros sacerdotes, se inclinaba por una Iglesia más democrática, capaz de romper su tradicional alianza con la oligarquía para acercarse al pueblo. El 25 de enero de 1971 criticaba al Episcopado Salvadoreño señalando que sus integrantes tenían «miedo a hablar claro sobre la violencia de los de arriba, la institucionalizada.» El 14 de febrero de 1972 se quejaba de «la persecución al clero» por parte de los «políticos serviles.» Unos meses antes, el 27 de julio de 1971, lamentaba la vigilancia efectuada por la Guardia Nacional sobre las actividades religiosas manifestando que en un acto de los cursillistas «los espías que nos envió la Guardia Nacional salieron con su listoncito de recuerdo.» El 23 de abril de 1972 Cristales aprovechó la visita de Monseñor Barrera a Izalco para discutir con él acerca de los problemas políticos del país. Le disgustó su posición conservadora pero, comenta, al menos le escuchó cuando él replicó «que no se debe tolerar que los pobres vivan así y hay que sacarlos de su miseria mental.» En efecto, en la reflexión de Cristales sobre Izalco podemos comprender el significado que él otorga, desde la óptica de la religiosidad, a la «miseria mental.»

El padre Cristales fue nombrado párroco de la Parroquia de Dolores mientras el padre Oscar Martínez ocupaba el puesto de párroco de la Parroquia de Asunción. Los nuevos sacerdotes se propusieron trabajar unidos

---

18 Asegura Mario Mazín que “el Alcalde del Común solo tiene funciones religiosas ya que no hay otra cosa: el Estado se encarga del agua, ya no hay tierras. Cuando

había tierras comunales el Alcalde las distribuía.” Entrevista con Mario Masín 7 de enero de 1998, Izalco.

para superar, según lo afirma Cristales, la tradicional separación entre el mundo religioso ladino y el indígena. Pero, deducimos de las reflexiones de Cristales, que cuando él se refería a la unión, no tenía en mente la búsqueda de soluciones a la discriminación y a la conflictividad étnica. Más bien, lo que le preocupaba era la creación de una religiosidad que «superara» la concepción de esta como espacio de reproducción y afirmación étnica para dar paso a una nueva forma de experimentar la religión que privilegiara la vivencia interior y aceptara universales fórmulas de expresión religiosa. Este proyecto no es novedoso, desde el siglo XVI el clero de la América Española se propuso que los indígenas asimularan, más allá del formalismo del ritual católico, las formas de experimentación religiosa del mundo occidental. El escaso éxito obtenido se evidenció, no solo en las particularidades expresiones de la religiosidad indígena, sino también en aquellas elaboradas por otros grupos étnicos. Los sacerdotes optaron por aceptar con resignación estas expresiones. Sin embargo, en la década de 1970, diversos discursos modernizadores movilizan a la Iglesia a promover la vivencia religiosa centrada en la introspección y en el contacto íntimo del “sujeto” con Dios a través de la mediación del sacerdote.<sup>19</sup>

En este contexto Cristales concibe las manifestaciones religiosas tradicionales como un simple producto del retraso y de la pobreza mental de los pueblos. Por ello se niega a aceptar las expresiones culturales propias de Izalco, pero no lo hace abiertamente, vive en permanente conflicto interno pues se obliga a sí mismo a ocultar su desprecio hacia la religiosidad tradicional practicada por indígenas y ladinos. El 27 de marzo de 1970, en su primera Semana Santa en Izalco, le im-

presiona «la ignorancia y retraso» de la gente, pero «se queda calladito esperando que llegue la hora de actuar.» Critica la intocable tradición y comenta lo siguiente, después de participar en la procesión de Asunción: «ambiente de procesión tradicional, de fe superficial... Tenemos que hacer algo positivo y eficaz para sacar al pueblo de tanta ignorancia...»

Cristales era invadido por un sentimiento de impotencia frustrante ante la utilización de la Iglesia por parte de los ladinos como espacio de reproducción y recreación de la jerarquía social. El 4 de abril de 1971, un Martes Santo, rompió el silencio que se había impuesto y se opuso a que, como se acostumbraba, la llave del sagrario le fuera entregada al alcalde. Entonces uno de los fieles le replicó: «usted está quitando las tradiciones». Ese mismo día debió enfrentarse a los Guardias del Santísimo, quienes se resintieron porque, según Cristales, en ‘sus’ bancas exclusivas se colocaron otras personas, «los mal vistos cursillistas.» Continuaba reflexionando Cristales que «siempre a las beatas les impresionó la presencia de nueva gente en las Iglesias que creyeron eran propiedad privada, de aquí que se decía sin fundamento, por supuesto, que el párroco solo era cursullista».

Pero en realidad Cristales se había dedicado a la constitución de grupos cursillistas con especial esmero. No manifestó deferencia hacia la gente importante del pueblo. En las páginas que escribe, los feligreses son anónimos. A diferencia de los sacerdotes anteriores y en especial del padre Castillo, que cuidadosamente detallaban en su libro la jerarquía social cuando ofrecían listas de contribuyentes, Cristales ni siquiera se molestó en mencionarlos. Criticaba abier-

19 Ver el interesante estudio de Serge Gruzinski “*Individualización y aculturación. La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y*

*XVII*” en Asunción Lavrín (coordinadora) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII* México, D.F., Editorial Grijalbo, 1989, pp.105-126.

tamente el papel de la Iglesia tradicional en la reproducción de la jerarquía social cuando definía a las señoras de la Caridad como "gente tradicionalista, cansada, vieja, acostumbrada a otros tiempos, preocupadas por su «artificial prestigio de gente importante.»<sup>20</sup> En efecto, la Iglesia se convirtió en terreno de conflicto entre los feligreses que tenían su propia forma de religiosidad, y el padre Cristales, deseoso de acabar con la tradición e imponer un nuevo orden religioso. En esta "medición de fuerzas" el sacerdote encontró que era muy difícil vencer las barreras impuestas por los feligreses que habían adquirido cuotas de poder a través de las prácticas tradicionales. Entonces encontró en los curules la posibilidad de crear un nuevo espacio donde él podría constituirse en un auténtico líder, y, contando con feligreses "liberados" de las ataduras de la tradición, halló un terreno abierto para sembrar la semilla de esa nueva religiosidad, en la que se privilegiara la oración, la constrictión, sobre el despliegue pomposo del ritual tradicional.

El 18 de marzo de 1972, Cristales tiene otro roce en la Iglesia: los hermanos del Nazareno traen una nueva urna y, para anunciar al pueblo tal acontecimiento, quieren hacer repicar las campanas. Entonces Cristales comenta en su libro que «por la forma en que se quiso hacer se les impidió» y, a continuación, reflexiona sobre este incidente señalando:

*«da lástima el fanatismo en que sumen a la pobre gente los líderes del tradicionalismo, son un grupito cerrado, con una religión a su modo, que alimenta egoísmos, ambiciones de exhibicionismo o de nombre, esta clase de gente es de los mayores obstáculos para la conversión pues sus costumbres son como un velo que mantiene en la ignorancia a todos los que los siguen».*

De tal forma, el sacerdote establecía una enorme distancia entre su religiosidad y la tradicional cuando se negaba a aceptar a esta última como parte integrante de su propia fe pues, constituye un «obstáculo para la conversión». En la primera mitad del siglo XX para el padre Salvador Castillo, el campo de batalla de la Iglesia estaba en el enfrentamiento contra el protestantismo, que, sostenía en enero de 1939, constantemente se hallaba «sembrando la mala semilla». El establecía el límite de su Iglesia en «esos errores» de los protestantes que negaban la verdadera fe. Para Cristales, la «otredad» que debe enfrentarse para expandir la «verdadera fe» estaba en la misma Iglesia: se trataba de tradicionales estructuras de poder que impedían la «vivencia espiritual», fundamento de la auténtica religión.

Al día siguiente de que fue traída la nueva urna, Cristales no tuvo más remedio que asistir a su bendición, calificándola de «espectáculo montado para celebrar a los campeones de la proeza». Entonces censuraba que se gastaran 15,000 colones en adquirirla y agregaba: «la urna de Cristo vivo debe ser nuestro corazón». En esta forma, Cristales se negaba a aceptar a la Iglesia como un espacio de reproducción de la jerarquía social. La Iglesia verdadera era aquella en que los feligreses aceptaban el liderazgo indiscutible del sacerdote que los liberaría de las ataduras de la tradición. El 21 de abril de 1972 aseguraba Cristales que en el pueblo de Izalco y en las localidades campesinas, donde la gente era aún «más ignorante», «las hermandades pasa[ba]n por encima del sacerdote, no lo tomaban en cuenta.» El 24 de mayo de ese año cuando asistió a la procesión del Padre Eterno, anotó lo siguiente: «capricho de indios, ignorancia.»

Pese a que, en general, Cristales se sentía bastante impotente ante la fuerza del

20. Libro de Gobierno, Izalco, 3 de setiembre de 1972.

tradicionalismo, en los primeros meses de 1973 se atrevió a efectuar algunos cambios en las hermandades no solo formando nuevas directivas sino también integrando indígenas en ellas. Por ejemplo, el 2 de mayo, reestructuraba la Guardia de Honor del Santísimo, con el fin de «producir más espiritualidad y apostolado de estas señoras.» En la lista de nuevas integrantes se encontraban dos mujeres indígenas: Carmen Tula y Esperanza de Palucha.<sup>21</sup> Casualmente en marzo del año siguiente Cristales sería trasladado de parroquia debido a que se vio envuelto en un escándalo por el robo de reliquias de la Iglesia. Él inculpó al sacristán, no obstante, los feligreses de Dolores lo señalaron como el responsable de la desaparición de los objetos. Es difícil aseverar que Cristales fuera víctima de una venganza de fieles defensores de la tradición y el orden social. Sin embargo, esta acusación coincide con un momento en que Cristales estaba retando en la Parroquia de Dolores no solo la tradición religiosa sino también el orden étnico de la sociedad izalqueña. Lolita de Olmedo afirma recordar perfectamente bien que el padre Cristales robó valiosas reliquias de la Iglesia de Dolores.<sup>22</sup>

En cambio, en la memoria indígena el padre Cristales no ha sobrevivido: Guadalupe Díaz y Ricardo Najó ni siquiera lo recuerdan porque han tenido poca relación con la Iglesia.<sup>23</sup> Santiago Roque y su esposa no recuerdan nada porque, según sus palabras, “como no vamos a misa...”<sup>24</sup> En estos comentarios se advierte que el proyecto de homogenización religiosa a través de

la integración étnica, no tuvo éxito y, muy probablemente, ni siquiera fue advertido por la mayor parte de los integrantes de la comunidad indígena.

## La religiosidad indígena

Al padre Cristales le molestaba que la religiosidad indígena no ofreciera los papeles protagónicos a los sacerdotes sino a los miembros de la comunidad.<sup>25</sup> Su énfasis en la festiva socialización y su carácter pragmático y utilitario, representaban una barrera a su propuesta religiosa, en la que la abstracta comunicación con Dios se impone sobre los aspectos terrenales. Efectivamente, la importancia de la convivencia social sobre los actos de constricción religiosa, es expresada por Guadalupe Díaz cuando dice: “viera qué alegre que es la procesión del Jueves Santo, más alegre que la del Viernes Santo.”<sup>26</sup> Con la utilización particular que se le da al término “alegre” en El Salvador: “reunión de gente” y “bullá”, Guadalupe manifiesta la importancia que otorga su visión religiosa a la convivencia social sobre los significados con que la Iglesia ha dotado a la Semana Santa. Mientras la alta jerarquía se preocupa de que en estas fechas predomine la culpa, la tristeza y la introspección, Guadalupe privilegia lo que Cristales llamaría “aspectos meramente formales del culto.”

En la religiosidad indígena tiene un sitio de privilegio la convivencia social ligada a la bebida y el baile. La comunidad se

21 El 2 de junio Cristales ofreció un listado del Grupo de Adoradores en el que se encontraban varios apellidos indígenas como Chile, Tepas, Tutila, Chamil, Shente, Ama, Quele, Latin, Cixco y Putun. El indígena Gonzalo Chile fue nombrado coordinador de uno de los grupos. Idem.

22. Entrevista del 22 de mayo de 1998, Izalco.

23. Entrevista con Guadalupe Díaz y Ricardo Najó del 25 de abril de 1998, Izalco.

24. Entrevista del 12 de mayo de 1998, Izalco.

25. Véase Thomas Anderson. *El Salvador. Los sucesos políticos de 1932*, San José, Educa, 1976, p.33

26. Entrevista del 31 de marzo de 1998, Izalco.

involucra no solo en el acto religioso sino también en la preparación de la celebración: cada familia contribuye, en principio, de acuerdo a sus posibilidades. Manuel Pasazin se lamenta de que antes «dos atributos eran mejores antes porque todo era más barato y la gente cosechaba sus tierras.»<sup>27</sup> La alcaldía del común tradicionalmente ha impulsado las fiestas religiosas. Como se señaló anteriormente, hoy en día, el pueblo de Asunción se haya dividido pues algunos de los mayordomos retiraron su apoyo al alcalde Mario Mazin. Sin embargo, la competencia entre ambos grupos ha permitido que, pese a la honda división existente, las festividades conserven su esplendor.

Si en el caso de Dolores «la volteadora» es motivo de orgullo para los ladinos, también en Asunción las reliquias religiosas constituyen un elemento de cohesión étnica. Las campanas de la Iglesia de Asunción que, según la leyenda, fueron donadas por Carlos V, constituyen para los indígenas parte fundamental de su capital simbólico.<sup>28</sup> Estas representan la comunidad de Izalco Asunción. Son un elemento cohesionador pues simbolizan una comunidad indígena orgullosa de sus tradiciones y de su historia. El sitio de privilegio que ocupan las campanas en los recuerdos compartidos se evidencia en que, con frecuencia, los informantes introducen en la entrevista el tema de su historia sin que sea necesario interpelarlos al respecto. La abuela de don Francisco Mazin le contó que fueron donadas por Carlos V quien venía en un barco a punto de naufragar frente a las costas de Sonsonate y, al divisar el volcán de Izalco pidió a la Virgen que lo salvara. En efecto el milagro se cumplió y él, en recono-

cimiento a la Virgen, regaló las campanas. Pero no todas llegaron a su destino, una de ellas quedó perdida en la Cuesta de los Laureles y, aun hoy en día, se escucha en Izalco el repique de esta campana.<sup>29</sup> Cuando Santiago Roque afirma que, “no hay otra campana igual en todo El Salvador”, su esposa Victoria agrega: “ni en Guatemala” y, acto seguido, su interlocutor se refiere a su calidad sonora diciendo: ¡tiene un sonido...!<sup>30</sup>

En los años cincuenta hubo un motín en Asunción cuando corrió la voz de que el alcalde Lalo Vega iba a prestar o regalar (pues la historia tiene sus variaciones) las campanas. Según Lolita Olmedo de Cabrera, se rumoraba sin ningún fundamento que el alcalde había prestado las campanas a Sonsonate para celebrar la visita a esta ciudad del entonces presidente Oscar Osorio.<sup>31</sup> Bajo el liderazgo de Turush, el pueblo de Asunción se congregó en los alrededores de la Iglesia para cuidar las campanas. Hoy en día los participantes recuerdan con orgullo aquella odisea en que durante varios días permanecieron en el sitio, armados de palos y garrotes, según Manuel Pasazin, y de corvos, según Francisco Mazin, para impedir que se llevaran las campanas. Afirma Guadalupe Díaz que las campanas estaban en un rancho de zacate y, explica que “de quien fue hecho el campanario no le puedo decir pero quien salvó las campanas fue Turush”.<sup>32</sup> En efecto, Turush reafirmó su liderazgo asumiendo la defensa del material simbólico de la comunidad indígena.

La religiosidad indígena tiene un carácter evidentemente «utilitario» pues en esta las «relaciones de intercambio» entre los creyentes y el mundo celestial resultan particu-

27. Entrevista del 7 de abril de 1998, Izalco.

28. Asegura don Manuel Pasazin que Carlos V donó las campanas en 1584. Entrevista con Manuel Pasazin, 7 de abril de 1998, Izalco.

29. Entrevista con don Francisco Mazin, 4 de mayo de 1998, Izalco.

30. Entrevista con Santiago y Victoria Roque e Isabel Shupan, op.cit.

31. Entrevistas con doña Lolita Olmedo, 25 de marzo de 1998, Izalco.

32. Entrevista con Guadalupe Díaz, 9 de marzo de 1998, Izalco.

larmente evidentes. Mario Mazin divide las imágenes entre «ricas» y «pobres», las imágenes del Nazareno y el Padre Eterno son ricas porque tienen sus tierras de regadío y los ingresos que estas generan son utilizados para las celebraciones. Sin embargo, no han faltado mayordomos que se hayan aprovechado de estos recursos. En cambio, la riqueza de la Virgen de los Remedios y de la Virgen del Tránsito proviene de otra vía: la capacidad de producir milagros pues, a cambio de ellos, la gente les entrega limosnas y ofrendas. En cambio, los santos sin tierra y que carecen de la fama de ser milagrosos, son «santillos bien pobrecitos».<sup>33</sup> Las fiestas en honor a las imágenes constituyen las actividades religiosas más importantes. Los mismos actores celestiales intervienen para que estas celebraciones festivas se efectúen. Según Cristina Ramírez, una de las pocas ancianas de Izalco que viste el refajo, la señora que años atrás tuvo en su casa a San Diego, era muy pobre, pero, milagrosamente, para la fiesta del santo, “todo le abundaba.”<sup>34</sup>

También la religiosidad indígena muestra su independencia de la religiosidad oficial en cuanto el mundo mágico ocupa en esta un importante sitio. En las expresiones religiosas indígenas se advierte la presencia de elementos del cristianismo colonial y también de la cultura indígena anterior a la conquista española. Guadalupe Díaz cuenta que en el pasado, durante las celebraciones del Padre Eterno, dentro de un cerro que linda con propiedades de los Barrientos, se escuchaba que tocaban el tepunawaste. Pero los Barrientos destruyeron el cerro y se acabó el encanto.<sup>35</sup> En esta leyenda hay una clara vin-

culación entre la destrucción de la magia del mundo indígena y el proceso de apropiación de la tierra por parte de los ladinos. Son frecuentes también las historias de encantamientos.

Como se señaló anteriormente, el Alcalde del Común Mario Mazin enfrenta, en la actualidad, una crisis de legitimidad pues un sector de los integrantes de la alcaldía se opone a que continúe ejerciendo su puesto. Aquellos que lo adversan le atribuyen poderes mágicos obtenidos a través de pactos demoniacos. A Mario se le acusa de haber «raptado» la Virgen de Asunción de la Iglesia a raíz de un conflicto personal con su mayordomo. Según Ricardo Najó, el padre estaba presente cuando Mario robó la imagen, pero no pudo hacer nada pues Mario realizó un acto de magia: puso un pañuelo debajo de su muslo para hacerle dormir. Entonces tomó la imagen y salió de la Iglesia sin problema.<sup>36</sup> En efecto, uno de los principales problemas de la religiosidad indígena se encuentra en el constante temor compartido de que, aquellos a quienes se les ha confiado la salvaguarda de la riqueza comunal, se la apropien traicionando su misión. La valiosa Cruz de Mayo fue misteriosamente sustraída de la casa de su mayordomo, Salvador Tutila y se supone que está en manos de coleccionistas.<sup>37</sup> Es común escuchar que el mayordomo del Padre Eterno, Silvestre Siguache, se ha apropiado de las tierras que pertenecen a esta imagen. Estos conflictos, sumados a la profunda división en la Alcaldía del Común, auguran un futuro tormentoso para la comunidad indígena de Izalco.<sup>38</sup>

La religiosidad indígena pareciera romper la

33. Entrevista del 7 de marzo de 1998, Izalco.

34. Entrevista con Cristina Ramírez, 21 de abril de 1998, Izalco.

35. Entrevista con Guadalupe Díaz, 19 de marzo de 1998, Izalco.

36. Entrevista con Ricardo Najó y Guadalupe Díaz, 25 de abril de 1998, Izalco.

37. Ver: Libro de Gobierno, Parroquia de Dolores Izalco, Padre Ricardo Humberto Cea, 1 de junio de 1976, f.134.

38 Según Jean Pierre Bastian las religiones pentecostales han encontrado un buen terreno para su desarrollo en las poblaciones indígenas debido a que las fiestas religiosas católicas significan una onerosa carga para los pobres integrantes de la comunidad, mientras los caciques

dualidad entre el bien y el mal pues las imágenes pueden traer prosperidad y bienestar pero también pobreza y problemas. Cuando a Cristina Ramírez la comunidad indígena le solicitó que recibiera en su casa a la Virgen de los Remedios, ella tuvo un sueño premonitorio. En este se hizo presente una señora que le dijo: «Cristina, quiero que me des posada. Ella traía una canasta llena de chunches. La dejó y se fue.» A los pocos días los mayordomos le pidieron que tuviera en su casa a la virgen, ella accedió pero solo problemas le trajo pues, asegura, «la virgen aquí se vino peleando. De los palos [árboles que rodean la casa] se bajaban puños de piojos de zope.» Ello fue preludio del serio problema que enfrentó con la comunidad cuando fue acusada de haber robado parte de las limosnas que le entregaran a la virgen.<sup>39</sup>

En síntesis, como se puede apreciar en esta sección, en Izalco se ha desarrollado una religiosidad indígena muy particular donde la creatividad de creyentes poseedores de una rica y compleja tradición religiosa, no ha sido limitada por férreas estructuras eclesásticas. La humanización de los santos, la ruptura de la dualidad entre el bien y el mal, el control por parte de la comunidad del “capital religioso”, el carácter francamente utilitario de la interacción humana con el mundo celestial y el manto de magia que cubre la vida cotidiana, son expresiones de una religiosidad que contiene una riqueza cultural ajena a los postulados tradicionales de la Iglesia ya sea en su versión conservadora o pro-

gresista, es decir, como aliada de los pobres.

## **La Iglesia en Nahuizalco: un espacio indígena**

La comunidad indígena de Izalco vive su religiosidad manteniendo alguna distancia de la Iglesia. En cambio, en Nahuizalco, existe una relación más cercana entre los indígenas y esta institución. En Izalco la Iglesia es un espacio social más importante para los ladinos que para los indígenas. En Nahuizalco sucede lo contrario. Según Ada Rodríguez, informante de esta población «el indígena tiene más metida [que el ladino] la cuestión religiosa».<sup>40</sup> Nicolás Sánchez asegura que “en los sectores indígenas quien no viene a la misa se siente mal...”<sup>41</sup> En el libro de gobierno de la parroquia de Nahuizalco, el padre Arévalo (quien también estuvo asignado a la Parroquia de Izalco) anotaba el 5 de marzo de 1970 sus valoraciones sobre la relación entre etnia y religiosidad:

*«La gente de los cantones [que son predominantemente indígenas] tiene una gran fidelidad y verdadero amor a Dios, en cambio la de la ciudad [espacio ladino] se divide en dos bandos: los que no tienen interés en la Iglesia y que son hasta anticlericales con los que no se cuenta y los que tienen un baño de cristianismo pero a su modo.»<sup>42</sup>*

En el occidente del país la Iglesia

logran sacar provecho de éstas. En futuras investigaciones valdría la pena indagar hasta dónde esta hipótesis es válida para explicar las disidencias religiosas existentes, temática que no es abordada en este artículo. Quizá en el caso que nos ocupa más que las cargas onerosas durante las fiestas, la manipulación del capital simbólico constituya el elemento central de disputa que conduzca a la adopción de nuevos cultos religiosos. Véase Jean Pierre Bastian *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* México, D.F., Fondo de Cultura

Económica, 1997.

39. Entrevista con Cristina Ramírez, 21 de abril de 1998, Izalco.

40. 4 de febrero de 1998, Nahuizalco.

41. Entrevista con Nicolás Sánchez, 13 de marzo de 1998, Nahuizalco.

42. Libro de Gobierno. Parroquia San Juan de Nahuizalco, 5 de noviembre de 1970. El padre Héctor Estrada, quien al momento de realizar la investigación estaba a cargo de la Parroquia de Nahuizalco, comparte estas opiniones, cuando dice: “Yo percibo que la gente

comprometida con los pobres no llegó a tener tanta importancia como en el centro y el oriente.<sup>43</sup> Aun hoy en día persiste la memoria del levantamiento de 1932 como recuerdo que anuncia el trágico fin de quienes se atreven a retar el orden establecido. Sin embargo, en Nahuizalco, un grupo de jóvenes indígenas y ladinos que se radicalizó durante la guerra civil que conmocionó el país entre 1979 y 1991, continúa participando en una Iglesia comprometida con los pobres. En Nahuizalco las elecciones de 1997 para elegir el gobierno local fueron ganadas por el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN). En esta forma, tomaron el poder local los líderes ladinos e indígenas que, en su juventud, trabajaron en la clandestinidad. Pero en los ochentas estos jóvenes que creían en la revolución fueron condenados al ostracismo por la comunidad, e incluso, por sus propias familias. Ellos en la actualidad sostienen que la fuerza de la memoria de los horrores del 32 fue elemento fundamental en esta tajante decisión de los mayores de negarse a apoyar cualquier movimiento disidente.<sup>44</sup>

Como se señaló anteriormente, en los años setenta, antes de que la protesta social en El Salvador adquiriera carácter masivo, la Iglesia formó miles de líderes campesinos que se involucraron en las luchas políticas de la izquierda.<sup>45</sup> En el caso de Nahuizalco las evidencias sugieren que los integrantes de la Iglesia comprometida: los jóvenes de entonces que en la actualidad dirigen la alcaldía, no asumieron posiciones de

liderazgo en esta Iglesia hasta la década de 1980.

El alcalde de Nahuizalco, Carlos Estrada, sostiene que existe una estrecha relación entre el proceso de radicalización de un sector de la juventud y la participación de este en la Iglesia durante la década de 1980.<sup>46</sup> Nicolás Sánchez quien también es miembro del Concejo Municipal, durante los ochenta encubrió ante sus padres los compromisos políticos adquiridos con la izquierda, con su activa participación en la Iglesia.<sup>47</sup> Mario Nelson Brito, integrante de origen ladino del Concejo Municipal, señalaba lo siguiente: "Nosotros aquí en la alcaldía somos un grupo cristiano de veinte años."<sup>48</sup>

Sin embargo, en Nahuizalco, la participación de la Iglesia en la formación de espacios propios de los sectores indígenas, data por lo menos de principios de los setentas. El padre Arévalo, (quien también estuvo a cargo de la Parroquia de Izalco) entusiasmado por la buena disposición de la gente de campo a colaborar con la Iglesia y, especialmente, a aceptar el liderazgo del sacerdote, se propuso ayudarles con «una cooperativa, la formación de líderes rurales, un club de parteras y haciendo más viva y eficiente la escuela dominical para dirigentes cantonales.»<sup>49</sup> Estas formas de organización siguen constituyendo los elementos básicos de una comunidad religiosa que se integra, no solamente para asistir a eventos determinados, sino también con el fin de resolver los problemas más apremiantes de la sobrevivencia cotidiana. Se trata de espacios

---

del campo es más fiel, más sincera en su manera de acercarse a Dios. . . En la ciudad la gente tiende a tener máscara. La vida en la parroquia está centrada en el campo." Entrevista con Héctor Estrada, 22 de mayo de 1998, Nahuizalco.

43 Ver: Higinio Alas, op.cit., pp. 93-102

44 Entrevistas en Nahuizalco con Rosita Hernández, 10 de marzo de 1998, Nicolás Sánchez y Carlos Lúe, 20 de abril de 1998 y Nicolás Sánchez, 13 de marzo de 1998.

45. Ver: Andrés Opazo, op.cit., p. 180.

46. Entrevista con alcalde de Nahuizalco, Carlos Estrada, 9 de marzo de 1998.

47. Entrevista con Nicolás Sánchez, 20 de abril de 1998, Nahuizalco.

48. Entrevista con Mario Nelson Brito, 22 de marzo de 1998, Nahuizalco.

49. Libro de Gobierno, Parroquia de San Juan de Nahuizalco, 5 de marzo de 1970

de convivencia social donde la Teología de la Liberación y, como se verá más adelante, nuevas versiones de la Iglesia radical, han encontrado un terreno apropiado para su desarrollo.

La carencia en el siglo XX de un liderazgo con amplia legitimidad como el que existió en Izalco y la incapacidad del liderazgo moderno, es decir, de ANIS, de convertirse en alternativa viable para resolver los serios problemas materiales de esta población, en alguna medida contribuyen a explicar la mayor presencia de la Iglesia en la vida cotidiana de los indígenas de Nahuizalco. Brito explicaba la carencia de líderes propios de la comunidad indígena, en los siguientes términos: «Aquí los líderes indígenas quedaron atrás. Que yo me recuerde no conozco ningún cacique. Ya no existen por el trabajo de la Iglesia.» Pero más bien una investigación precedente nos conduce a una conclusión distinta: debido a la debilidad del liderazgo de Nahuizalco, la Iglesia no ha encontrado mucha competencia en su proyecto de recreación de un mundo espiritual donde sus representantes se conviertan en hegemónicos.<sup>50</sup> El visitante de Nahuizalco durante las fastuosas fiestas de San Juan, es sorprendido por el despliegue artístico de las cofradías así como por su capacidad económica para cubrir, entre otros gastos, los requeridos por el tradicional vestuario que lu-

cen los participantes en los alegres actos públicos. En estos espectáculos predominan las antiguas tradiciones indígenas heredadas del período colonial.

Sin embargo, los habitantes de Nahuizalco con quienes se conversó para elaborar este trabajo, opinan que las cofradías indígenas han perdido fuerza mientras las ladinas se han fortalecido. De acuerdo a los informantes, una de las razones que explican esta tendencia, está relacionada con aspectos económicos: Las cofradías demandan gastos y las condiciones de vida de la mayoría de los habitantes indígenas se encuentra en el límite de la sobrevivencia, por lo cual no pueden costear los gastos. Según la madre Nilsa Coral, quien actualmente está a cargo de la Pastoral Indígena en Nahuizalco, las cofradías han venido quedando en manos de ladinos, porque los indígenas carecen de medios para dar las contribuciones requeridas.<sup>51</sup>

### **Los nuevos discursos religiosos ante la tradición**

Pero en realidad hay otras razones de peso que explican la desertión de los indígenas de las cofradías. Estas están directamente relacionadas con el trabajo de evangelización realizado por la Iglesia en las últimas

---

50 Patricia Alvarenga. "*Los indígenas y el Estado. Alianzas y estrategias políticas en la construcción del poder local en El Salvador. 1920-1944*" en prensa.

51. Entrevista con la Madre Nilsa, 12 de junio de 1998, Nahuizalco. También en los pueblos indígenas de Guatemala integrantes pobres de las cofradías se retiran de la congregación porque perciben que, dada su situación económica, las contribuciones que están obligados a pagar son excesivamente elevadas. Ricardo Falla "*Evolución política-religiosa del indígena rural en Guatemala (1945-1965)*" Estudios Sociales Centroamericanos enero-abril, 1972, p.37. En este caso parece operar la tesis de Jean Pierre Bastian acerca de que

los indígenas se alejan del catolicismo de la tradición como una reacción a las cofradías en cuando estas concentran el poder en manos de un pequeño grupo y obligan a sus integrantes a entregar contribuciones sin considerar la precaria situación económica de la mayoría de ellos. En este caso también la misma iglesia católica ofrece opciones para quienes buscan escapar de las cargas de la tradición. Ver: Jean Pierre Bastián, op.cit. y del mismo autor *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, p.255.

décadas. Los novedosos y progresistas discursos religiosos, como aquellos inspirados en la Teología de la Liberación o la Teología Indígena, no han abierto espacios de diálogo con la religiosidad tradicional. Las autoridades eclesiásticas de Nahuizalco y sus cercanos colaboradores laicos, han visto con desconfianza las expresiones populares religiosas, asignándose la misión de erradicar, predicando el evangelio, las expresiones "erradas" del cristianismo. En 1969 el padre Pedro Canjura, refiriéndose a la Cofradía de la Virgen del Rosario, opinaba que estas organizaciones constituyen «el sector más alejado de la parroquia». Además, manifestaba su satisfacción porque ya, en ese entonces, en la Iglesia predominaban «núcleos de auténticos cristianos» en contraste con el «falso cristianismo».<sup>52</sup>

José Elías Pérez, evangelizador indígena de Sabana San Juan y Alberto Alarcón, líder secular ladino y ferviente admirador de Monseñor Arnulfo Romero consideran que la Iglesia de El Salvador ha tenido la virtud de apoyar a los pobres. De acuerdo a la opinión de ambos líderes, su religiosidad se encuentra muy distante de la religiosidad indígena tradicional pues, «les gusta tomar, les gusta bailar» y con firmeza aseguran que «el que quiere seguir a Dios tiene que apartarse de todo eso».<sup>53</sup> También a ellos les preocupan las manifestaciones religiosas o las creencias míticas fundamentadas en la brujería. Desde su óptica, la gente cree en maleficios y encantamientos por ignorancia y, una de sus labores en el trabajo de evangelización consiste en erradicar estas falsas interpretaciones del mundo espiritual. Asumiendo una actitud paternal hacia quienes creen en la brujería, asegura Pérez "ya se les ha explicado. Ya la gente no cree que exista eso.

Ya están más apegados a las oraciones."

La madre Nilsa se queja de que la cofradía de la Virgen del Rosario tiene un «tinte pagano», concepto que explica con las siguientes palabras: «Mezclan el rezo con el baile, hacen grandes barriles de chicha... No permiten que nosotros entremos a evangelizar. Esas actividades ya son más, llamémoslo, de tipo social.» No obstante, la madre Nilsa se siente satisfecha en Nahuizalco pues la población indígena ha tenido una respuesta bastante positiva a los nuevos proyectos de evangelización de la Iglesia tales como la Renovación Carismática y Encuentros Conyugales. Ella asegura que las cofradías indígenas han quedado en manos de viejitos.

María Josefina, anciana carismática del cantón Guacamaya explica, desde otro punto de vista, el efecto de las políticas evangelizadoras. Ella, aunque carismática, participa de la religiosidad tradicional indígena pues tiene en su casa la Santa Cruz de Mayo. Pero, afirma con tristeza que antes, el día de la Santa Cruz era alegre, se celebraba con tres instrumentos musicales: tambor, tiple y chiquita y con mucho licor. En cambio, en la actualidad, cuando ha intentado efectuar esta celebración, el coordinador de los carismáticos le ha dicho: «ya no haga bulla. El tambor es escándalo»<sup>54</sup>

## **La Iglesia y la revalorización de la cultura indígena**

El auge de los movimientos indígenas mesoamericanos ha creado espacios para una revalorización de la cultura de estos grupos étnicos. Un aspecto medular de estos movimientos ha sido la reivindicación al dere-

52. Libro de gobierno de la Parroquia de San Juan de Nahuizalco, padre Pedro Canjura, 25 de abril de 1969.

53. Entrevista con José Elías Pérez y Alberto Alarcón,

15 de mayo de 1998, Nahuizalco.

54. Entrevista con María Josefina, 17 de mayo de 1998, Nahuizalco.

cho de pertenecer a una cultura distinta a la occidental. Esta nueva propuesta de participación política ha permitido el desarrollo de discursos que construyen al indígena como un ser orgulloso de su identidad étnica. Por ello en la actualidad encontramos un sector importante de indígenas -especialmente entre aquellos con capacidad de liderazgo- que se han propuesto adaptar en su vida cotidiana elementos de la cultura indígena ancestral. Para ello se esfuerzan por recuperar aspectos culturales que han sido marginados por la cultura dominante. Por consiguiente los movimientos indígenas han generado toda una nueva visión de la religiosidad.

Los representantes de la Iglesia se han preocupado por encontrar vías de participación en este proceso. La reconstitución de la teología contestataria ha permitido encontrar vínculos entre estas reivindicaciones identitarias y las formas de expresión religiosa. En la época contemporánea la teología comprometida con las luchas de los pobres, los marginados y los explotados, ha descubierto en esa "otredad", que anteriormente conceptualizara como un grupo homogéneo, una asombrosa pluralidad.<sup>55</sup> La crítica posmoderna que ha conmovido los cimientos de las ciencias sociales también revoluciona la teología radical llevándola a abandonar el principio básico de que los "explotados" compartían la misma experiencia -la explotación- y el mismo destino -la lucha por la liberación-, para reencontrar a los pobres en otras múltiples dimensiones identitarias. En este proceso, la teología pierde su carácter universalista integrándose a la

vivencia histórica de los diversos grupos identitarios. En el desarrollo de la teología indígena se expresa esta revolucionaria concepción religiosa pues, como lo señala Cora Ferro, ofrece a "la causa del indio un nuevo enfoque que, enraizado en lo religioso autóctono, les permita reforzar su identidad y producir su propia teología, su propia reflexión sobre Dios".<sup>56</sup>

Por ello, no solo encontramos una mayor tolerancia de parte de un grupo de sacerdotes hacia la tradición indígena sino también nuevas propuestas de vivencia religiosa que rescatan las aspiraciones culturales de estos pueblos. En este contexto comprendemos las palabras que el padre Héctor escribe en su Libro de Gobierno: «voy conociendo la mentalidad de religiosidad popular. Respetarles, acompañarles y ayudarles a purificar.»<sup>57</sup> En una conversación el padre explicó que, desde su punto de vista, los sacerdotes deben ser respetuosos de la tradición. Afirma haber tenido roces con otros sacerdotes que con su trabajo se proponen que la tradición desaparezca, pues él está convencido de que debe respetarse estas manifestaciones culturales pero tratando de "purificarlas" lo que, en gran medida se traduce en prohibir el consumo de alcohol y limitar el "excesivo bullicio" de sus manifestaciones públicas. Es decir, el padre Héctor propone respetar las tradiciones pero, a la vez, someterlas al control de la Iglesia que, "purificándolas", las normaliza convirtiéndolas en manifestaciones más "espirituales" es decir, más acordes con la religiosidad predominante dentro de la Iglesia.

---

55 En la teología de la liberación "es necesario el descubrimiento real y práctico del "otro" de esta sociedad: el mundo de los pobres, los marginados y los explotados." Pablo Richard *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1980, pp.25-26.

56 Cora Ferro "*Mujeres indias hacen teología*" Casa de la mujer N.5, 1994, p.44. Ver también: Amando

Robles Robles "Posmodernidad y Teología de la Liberación" Sociedad y posmodernidad Ns. 47 y 48, mayo de 1994, pp.3-24; Carlos Camps "*Evangelio y cultura: una perspectiva desde una teología de la creación*" Cristianismo y sociedad N.127, 1996, pp. 45-50.

57. Libro de Gobierno, Nahuizalco, 23 de febrero de 1998

La «Pastoral Indígena» de Nahuizalco se propone ofrecer una nueva concepción de la religión fundada en las aspiraciones culturales que ha despertado el movimiento indígena. Esta se desarrolla en México y Guatemala como una respuesta a las «necesidades espirituales» del movimiento maya.<sup>58</sup> El padre Walter Guerra fue quien empezó a impulsar la Pastoral Indígena en la diócesis de Sonsonate. De acuerdo con el alcalde Carlos Estrada, la Pastoral fue fundada en Nahuizalco en la década de 1980 por uno de los sacerdotes más activos y progresistas que ha tenido esta población: el padre Carlos Ruiz. Según la madre Nilsa, directora de la Pastoral Indígena de Nahuizalco, esta cuenta en la actualidad con un pequeño grupo de unas cuarenta personas. En la Pastoral Indígena se pretende combinar la acción pastoral con la organización de empresas agrarias que permitan mejorar el nivel de vida de sus integrantes. En Nahuizalco la Pastoral Indígena cuenta con una cooperativa agrícola llamada Teshica, que, aunque enfrenta problemas económicos, ha aliviado la extrema pobreza de sus integrantes.

No obstante, como también puede apreciarse páginas atrás, la madre Nilsa tiene una concepción de la religiosidad tradicional que recuerda la forma de pensar del padre Cristales. Ella considera que quienes practican las tradiciones cristianas indígenas se encuentran muy lejos de «vivir su cristianismo en forma más acorde con el evangelio». Pareciera contradictorio que la directora de la «Pastoral» exprese tales opiniones, pero esta aparente contradicción se explica cuando se analiza el discurso que caracteriza a dicha institución.

Asegura la madre Nilsa que la finalidad del

programa consiste en que «la gente se sienta a gusto siendo indígena.» Recobrar la estima colectiva de este grupo hacia su identidad étnica, implica revalorizar también su cultura. Sin embargo, de acuerdo a la Pastoral Indígena, los valores «propios» de la religiosidad de este grupo étnico, no se encuentran en tradiciones cristianas heredadas de la colonia. Cuando los miembros de la Pastoral Indígena hablan de «rescate» se refieren a las tradiciones precoloniales.

Según uno de sus más activos integrantes, Nicolás Sánchez, la cultura autóctona se encuentra en «la propia religiosidad maya», visión que la Pastoral Indígena de Nahuizalco ha venido enriqueciendo mediante la participación en encuentros con comunidades indígenas de México y Guatemala. Nicolás ha encontrado en la Pastoral un buen espacio para reafirmar sus compromisos políticos con la izquierda pues sostiene que en esta organización «la gente adquiere claridad política.» Tampoco Nicolás es defensor de las tradiciones religiosas pues, desde su punto de vista: «en las cofradías se da una mezcla de culturas. En la Pastoral Indígena se trata de ir recuperando la cultura autóctona, lo que nos lleva a distanciarnos de la cofradía.»<sup>59</sup> Pero según Nicolás hay una razón política muy poderosa para establecer esa frontera entre la tradición contemporánea y la Pastoral: el «tradicionalismo», que mantiene viva la memoria del trauma del 32 generando «una actitud muy pasiva, muy indiferente ante todo lo que sea cambio social.»<sup>60</sup>

La concepción de la religiosidad indígena de Nicolás se encuentra en el teólogo Santos Gabino García quien, ya en 1973, analizaba la relación entre la religiosidad indígena y la Iglesia y proponía que se asumie-

58. Una caracterización de la Pastoral Indígena se encuentra en: Luis Samandú, Hans Siebers y Oscar Sierra, *op.cit.* pp. 131-136.

59. Entrevista con Nicolás Sánchez, 13 de marzo de

1998, Nahuizalco.

60. Entrevista con Nicolás Sánchez, 20 de abril de 1998, Nahuizalco.

ra una actitud respetuosa hacia la particular religiosidad de dicho grupo étnico. Pero esta religiosidad, directamente relacionada con la cultura maya, no reside en la interpretación que los indígenas contemporáneos realizan del catolicismo, sino en su cultura ancestral indígena. Según explica Gabino, el indígena «es dueño de una cultura y valores pero desde la conquista hasta la fecha, tanto el poder temporal como la Iglesia «Estructurada» han ejercido sobre el natural una «desculturización» en todos los órdenes.»<sup>61</sup> Desde esta óptica la identidad no es un proceso social, es una esencia que aunque se pierda, puede recuperarse. De tal forma, existen identidades auténticas y falsas y la Iglesia tiene la misión de contribuir en la búsqueda de esas culturas verdaderas que han quedado ocultas tras una religiosidad que expresa la subordinación del indígena conquistado.

## Conclusiones

En estas páginas se ha analizado el complejo mundo de la religiosidad católica que caracteriza a los pueblos de Izalco y Nahuizalco. La propuesta de «Iglesia de los pobres» se abre camino en medio de una diversa gama de discursos religiosos que compiten, pero que también interactúan entre sí. De esta forma, la búsqueda de una religiosidad más «espiritualizada» e introspectiva, junto con la estricta moralidad de movimientos como el carismático, constituyen corrientes religiosas que enriquecen la propuesta de la Iglesia de los pobres. Pero, por otra parte, estas propuestas no encuentran vías de diálogo con la religiosidad tradicional. Los nuevos movimientos de la Iglesia, tanto de carácter «espiritual» como aquellos considerados progresistas, se han enfrentado a las ancestrales mani-

festaciones religiosas. En el caso de la Iglesia de los pobres ello, en alguna medida, puede atribuirse a que la religiosidad tradicional ha sido vista como un fuerte resabio de la dominación ideológica que debe destruirse para dar paso a formas más modernas y progresistas de vivencia religiosa.

En Izalco y Nahuizalco el diálogo de las nuevas propuestas religiosas con los feligreses, estuvo íntimamente vinculado a las relaciones interétnicas así como a las particulares relaciones de poder existentes entre la Iglesia y los distintos grupos sociales. En Izalco la Iglesia se desarrolló como espacio cooptado por los ladinos que contribuía a afirmar su supremacía étnica y de clase. Ese distanciamiento entre los indígenas y la Iglesia ha posibilitado que la religiosidad de estos se desarrolle con bastante independencia. Por otra parte, la fuerza que, tradicionalmente, ha tenido en Asunción la jerarquía indígena, así como la alta valoración por parte de la comunidad del propio capital cultural religioso, no ha generado una atmósfera muy propicia para la expansión de nuevos discursos religiosos que provienen directamente del seno de la Iglesia. La tendencia que aboga por el cambio social, carente de una propuesta de «diálogo» con el «conservadurismo» religioso, encuentra un terreno poco fértil para expandirse.

En cambio, en Nahuizalco, donde no ha habido un liderazgo étnico con alto grado de legitimidad, la Iglesia ha encontrado mayores espacios para consolidar sus vínculos con los indígenas. En buena medida por ello los nuevos discursos religiosos, en particular el de la Iglesia popular, encontraron mejores interlocutores entre los integrantes de esta población. Actualmente la tendencia de la Iglesia a asumir posiciones conservadoras ha contribuido al distanciamiento de integran-

---

61. Santos Gabino García "Hacia una Iglesia autóctona" Estudios Centroamericanos setiembre, 1973, p.595

tes de la izquierda con la cultura religiosa oficial, mientras que nuevas opciones vinculadas a los emergentes movimientos identitarios abren espacios de expresión cul-

tural y, particularmente, religiosa, atractivos para quienes fueran los jóvenes revolucionarios de Nahuizalco.