

HISTORIA, PATRIMONIO E IDENTIDADES EN EL MUNICIPIO DE COMASAGUA, LA LIBERTAD, EL SALVADOR

José Heriberto Erquicia Cruz
Martha Marielba Herrera Reina



COLECCIÓN INVESTIGACIONES
Universidad Tecnológica de El Salvador

49



**Universidad Tecnológica
de El Salvador**



HISTORIA, PATRIMONIO E IDENTIDADES
EN EL MUNICIPIO DE COMASAGUA, LA LIBERTAD,
EL SALVADOR

Grupo investigador

José Heriberto Erquicia Cruz
Martha Marielba Herrera Reina

Esta investigación fue subvencionada por la Universidad Tecnológica de El Salvador (UTEC), la Asociación Comunitaria Unida por el Agua y la Agricultura, ACUA y la Fundación Paz y Solidaridad del País Vasco. Las solicitudes de información, separatas y otros documentos relativos al presente estudio pueden hacerse a la dirección postal: calle Arce, 1045, Universidad Tecnológica de El Salvador, Vicerrectoría de Investigación, Dirección de Investigaciones. jose.erquicia@utec.edu.sv.

San Salvador, 2014
Derechos Reservados
© Copyright
Universidad Tecnológica de El Salvador

972.842 2

E778p Erquicia Cruz, José Heriberto

Historia, patrimonio e identidades en el municipio de Comasagua, La Libertad, El Salvador / José Heriberto Erquicia Cruz, Martha Marielba Herrera Reina. -- 1ª ed. -- San Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador, 2015.

103 p. : il. ; 23 cm. -- (Colección Investigaciones ; v. 49)

ISBN 978-99961-48-42-2

1. Comasagua, La Libertad-historia. 2. Comasagua, La Libertad-cultura. 3. Comasagua, La Libertad-vida social y costumbres. 4. Comasagua, La Libertad-folclor. I. Herrera Reina, Martha Marielba, coaut. II. Título.

BINA/jmh

AUTORIDADES UTEC

Dr. José Mauricio Loucel

Presidente Junta General Universitaria

Lic. Carlos Reynaldo López Nuila

Vicepresidente Junta General Universitaria

Sr. José Mauricio Loucel Funes

Presidente UTEC

Ing. Nelson Zárate

Rector UTEC

HISTORIA, PATRIMONIO E IDENTIDADES EN EL MUNICIPIO DE COMASAGUA, LA LIBERTAD, EL SALVADOR

José Heriberto Erquicia Cruz • Martha Marielba Herrera Reina

Vicerrectoría de Investigación

Licda. Noris Isabel López Guevara

Vicerrectora

Licda. Blanca Ruth Orantes

Directora de Investigaciones

Licda. Cecilia Sisnados de Ayala

Diseño y Diagramación

Noel Castro

Corrector

PRIMERA EDICIÓN

125 ejemplares

Julio, 2015

Impreso en El Salvador

Por Tecnoimpresos, S.A. de C.V.

19 Av. Norte, No. 125, San Salvador, El Salvador

Tel.:(503) 2275-8861 • gcomercial@utec.edu.sv

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo I	12
1. Marco teórico.....	12
1.1 Medicina tradicional: una mirada desde la antropología médica	12
1.2 Etnicidad: una mirada desde diversas perspectivas teóricas	18
Capítulo II	21
2. Sociodemografía de Comasagua	21
2.1 Ubicación geográfica de Comasagua.....	21
2.2 Demografía y condiciones de vida de Comasagua.....	23
Capítulo III.....	26
3. Marco histórico de Comasagua	26
3.1 San Mateo Comasagua durante la Colonia.....	26
3.2 Comasagua como parte de la República del Salvador.....	28
Capítulo IV.....	31
4. Cultura y tradición.....	31
4.1 Medicina tradicional.....	31
4.2 La necesidad de tener salud: una mirada al pasado	33
4.3 “Usamos plantas que curan...”	39
4.4 Sabiduría ancestral: la labor de las parteras o comadronas	45
4.5 “Ella ponía la fe en Dios, y uno en ella”	49
4.6 “Dicen que ya no pueden porque hay que proteger la vida del niño” ..	52
Capítulo V.....	59
5. Identidades indígenas en Comasagua.....	59
5.1 Cuestión indígena en El Salvador: un esbozo	59
5.2 Comasagua indígena: “indígenas no hay, pero hay sangre todavía, pero ya cruzada”	61
Capítulo VI.....	69
6. Religiosidad y creencias.....	69
6.1 Ciclo agrícola-festivo en San Matheo Comasahua.....	69
6.2 Fiesta de El Señor de Esquipulas.....	72
6.3 Altares para el Día de la Cruz.....	75
6.4 La celebración del maíz.....	77

6.5	El patrono san Mateo Apóstol	78
6.6	Desde los sustos más mitológicos hasta los más comunes.....	79
	Consideraciones finales.....	88
	Referencias.....	90
	Fuentes primarias	94
	Sitios web.....	95
	Créditos de imágenes de la web.....	96
	Anexos	97

TABLAS

Tabla 1.	División administrativa del municipio de Comasagua.....	21
Tabla 2.	Asentamientos urbanos precarios (AUP) de Comasagua, según predominancia de precariedad.....	23
Tabla 3.	Población del municipio de Comasagua, siglos XX-XXI.....	24
Tabla 4.	Población de Comasagua en 1860.....	28
Tabla 5.	Profesiones de los individuos de Comasagua en 1860.....	29
Tabla 6.	Fincas de café de importancia en Comasagua en 1913	30
Tabla 7.	Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Comasagua, de enero a diciembre de 1884.....	34
Tabla 8.	Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Comasagua, de enero a diciembre de 1885.....	35
Tabla 9.	Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Comasagua, de enero a diciembre de 1894.....	36
Tabla 10.	Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Comasagua, de enero a diciembre de 1910.....	37
Tabla 11.	Fiestas religiosas por cantones y caseríos de Comasagua	70
Tabla 12.	Tipologías de sustos o espantos.....	80

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.	División política del departamento La Libertad por municipios	22
Figura 2.	Cuadro de defunciones en Comasagua, 1883	33
Figura 3.	Estampa de san Ramón Nonato	47
Figura 4.	Deidades prehispánicas.....	73
Figuras 5, 6 y 7.	Diversos altares al Día de la Cruz, de la comunidad El Faro.....	76
Figuras 8, 9, 10 y 11.	En ellas se puede observar la celebración de las flores y las palmas en Comasagua	77
Figura 12.	Imagen de san Mateo Apóstol.....	79
Figura 13.	Vista de la realización del grupo focal de mujeres del cantón El Sitio, municipio de Comasagua	100
Figura 14.	Vista de la ejecución de dos grupos focales en la comunidad La Dalia, municipio de Comasagua	101
Figura 15.	Vista del grupo focal elaborado en la Comunidad Violeta Arcoíris, municipio de Comasagua	101
Figura 16.	Imagen del equipo de investigación del proyecto Comasagua en la comunidad La Dalia.....	102
Figura 17.	Vista de un campesino arriando su yunta de bueyes en la comunidad Los Cortes, municipio de Comasagua	102
Figura 18.	Vista del Peñón de Comasagua, desde la comunidad Violeta Arcoíris	103

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo deriva de la línea de investigación en Historia, la que se desarrolla en la Universidad Tecnológica de El Salvador a través de la Dirección de Investigaciones de la Vicerrectoría de Investigación, desde un enfoque multidisciplinario que pretende abordar un problema que se ha proyectado. El título de la presente investigación es “Historia, patrimonio e identidades en el municipio de Comasagua, La Libertad, El Salvador”.

En El Salvador del siglo XXI existe un interés, desde las localidades, por conocer sus orígenes, sus historias, sus patrimonios y otros de los elementos que constituyen y conforman sus identidades. La localidad de Comasagua, ubicada al suroeste de San Salvador, junto con otros municipios de la zona de la costa del Bálsamo, comparten ascendencia indígena de habla nahua-pipil.

Los elementos patrimoniales de la cultura material y las manifestaciones de la cultura viva de sus habitantes son componentes esenciales en la construcción de la historia de las poblaciones de El Salvador. La enseñanza de la historia en el sistema educativo salvadoreño contiene vacíos. Uno de ellos es el referido a las historias locales, pues la historia se dedica a examinar una historia nacional y urbana con muchos sesgos, suprimiendo a las comunidades que se encuentran al margen de la sociedad salvadoreña dominante.

A la luz de ello, fue importante que las comunidades que se encuentran dentro del municipio de Comasagua, desde su agencia, expresaran cuál es su historia, cómo la entienden, y qué elementos y prácticas consideran que son parte de su patrimonio cultural local.

Fue esencial para la investigación la visibilización de las comunidades de Comasagua, pues aunque se encuentre muy cercana a urbes como la ciudad de Santa Tecla, debido a los difíciles accesos, esta se ha encontrado al margen de la dinámica social urbana. Es por ello que revelar, manifestar, conocer, examinar y descifrar las historias locales, de las usanzas y de las diversas prácticas culturales que se desarrollan entre las comunidades de los cantones que componen el municipio, a partir de la viva voz de los actores sociales, como agentes de cambio, eran unas de las razones principales de la propuesta de investigación.

Existe, en cada una de las comunidades de El Salvador, una demanda por conocer y apreciar su historia, de la que numerosas veces poseen ideas fraccionadas. Un pueblo que comprende, valora y se apropia de la historia de

su comunidad se convierte en un colectivo que emprende de mejor manera las vicisitudes a que se enfrenta a diario.

El objetivo fundamental de esta investigación recae en elaborar una etnografía de diversas comunidades del municipio de Comasagua, documentando y registrando sus historias, que se expresan desde las comunidades, y que guardan y mantienen un vínculo estrecho entre sus pobladores, a fin de comprender la manera en que los pobladores de Comasagua edifican sus identidades locales a partir del reconocimiento de distintos eventos de la historia y el patrimonio en general de su municipio.

En el abordaje metodológico de la presente investigación se utilizó el método etnográfico,¹ que permitió conocer la información de primera mano de los pobladores del municipio de Comasagua, tanto en el área urbana como en la rural, a partir de la técnica de grupos focales. Las entrevistas logradas mediante la estrategia tenían el propósito de registrar cómo los participantes elaboran grupalmente su realidad y experiencia. Esta técnica está suscrita con la idea de grupos de discusión organizados alrededor de una temática, dentro de la cual se delimitan metodológicamente el objeto y los objetivos de los grupos focales en la contribución que hacen al conocimiento de lo social (Aigner, 2002, pp. 2-3). Dentro de esta recolección etnográfica también se hizo uso del registro visual, a través de herramientas, como la cámara fotográfica, que permitieron documentar las entrevistas realizadas y varias actividades llevadas a cabo en las comunidades del municipio de Comasagua.

Asimismo, se llevaron a cabo entrevistas semiestructuradas focalizadas, desarrolladas en un entorno de confianza en el que los entrevistados alcanzaran a profundizar con sus respuestas a las preguntas que se les plantearon; todo ello 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).

Se manejó también el método historiográfico heurístico con la búsqueda y recopilación de fuentes documentales primarias y secundarias, para luego realizar el análisis y la crítica de dichas fuentes. De igual manera, se recurrió al método hermenéutico, como parte importante de la lectura, comprensión e interpretación de las fuentes obtenidas a partir de su búsqueda y recopilación. Teniendo en cuenta la complejidad que debe tener un trabajo acerca de historia e identidad local, se delimitó el desarrollo de resultados

¹ El método etnográfico alude al proceso metodológico global que caracteriza a la antropología social y que es utilizado en términos generales por las ciencias sociales.

desde los ejes de historia, medicina tradicional, identidad indígena, y saberes tradicionales, desarrollando así algunas de las herramientas teóricas que permitieron analizar este contexto sociocultural.

Para el presente estudio se desarrolló un total de tres entrevistas a informantes de Comasagua, tanto en el área urbana como en la rural. Asimismo, se llevó a cabo una docena de grupos focales; uno urbano y los restantes en el área rural. En las comunidades, Los Cortés, San Chico, Violeta Arcoíris, La Dalia, San Antonio, San José Guadalupe, Casco Urbano y dos en cada una de las comunidades El Sitio y El Peñón.

Esta investigación se realizó en asocio, a través de un convenio específico de cooperación entre la Universidad Tecnológica de El Salvador, Utec, y la Asociación Comunitaria Unida por el Agua y la Agricultura, Acua, instituciones interesadas en constituir vínculos, por el reconocimiento e importancia de promover el rescate cultural de la Cordillera del Bálsamo, en la cual se ubica Comasagua.

Los autores de esta investigación agradecen a todas las personas de las diversas comunidades del municipio de Comasagua, que muy amablemente accedieron a las entrevistas, y a los grupos focales. A las personas promotoras de las diferentes instituciones: Rhina Clará, Samuel Ventura y Roxana Reyes, de Acua, a Gaizka Herran, de Paz y Solidaridad Euskadi y a la Asociación de Mujeres Comasaguence. Asimismo, un especial agradecimiento a las personas que colaboraron con la investigación de campo y el trabajo de gabinete: antropóloga Paola Navarrete y las estudiantes de Antropología de la Utec, Lourdes Palacios y Daysi García.

CAPÍTULO I

1. Marco teórico

1.1 Medicina tradicional: una mirada desde la antropología médica

En diferentes comunidades mesoamericanas existen muchos saberes tradicionales que han sido transmitidos de generación en generación; la riqueza de ellos se manifiesta cada día, tanto en el área urbana como en la rural. Esta última es la más beneficiada al no tener fácil acceso a hospitales, clínicas o unidades de salud. Las precariedades que sufren las comunidades rurales generan un intercambio de saberes para sanar enfermedades físicas, psicológicas y mágicas.

Diversos investigadores han abordado esta problemática. Algunos conceptos se modifican dependiendo del contexto estudiado. Para este caso, los elementos que estos aportan se han hecho desde la antropología médica o antropología de la salud. Según Barfield (2000, p. 62), comprendiéndola como el estudio de los problemas de la salud del ser humano y los sistemas de curación en sus contextos sociales y culturales amplios. Los enfoques de análisis tienen tres premisas:

- 1) Los padecimientos y la curación son fundamentales en la experiencia humana y se los comprende mejor holísticamente en los contextos de la biología humana y la diversidad cultural.
- 2) La enfermedad representa un aspecto del medio que es influido por el comportamiento humano y que, al mismo tiempo, requiere adaptaciones bioculturales.
- 3) Los aspectos culturales de los sistemas de salud tienen importantes consecuencias pragmáticas para la aceptabilidad, la efectividad y el mejoramiento de la atención a la salud, sobre todo en las sociedades multiculturales.

Desde la antropología, comprender la relación ser humano-salud-entorno no es una tarea fácil, por ello, el acercamiento a las comunidades permite analizar sus realidades en los contextos donde se desarrollan. Se debe tomar en cuenta que estas prácticas de salud han surgido desde la época prehispánica, llegando hasta la época colonial, las que con el tiempo fueron fusionándose. Entonces, no es extraño encontrar prácticas apoyadas con rezos

de la fe cristiana católica. Este sincretismo, con el paso del tiempo, llegó a través de la oralidad al siglo XXI, presentando además elementos de otros grupos culturales que poco a poco dieron por resultado la medicina tradicional que se practica hoy en día.

La medicina tradicional debe entenderse como “*el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales*” (OMS). Estas además deben ir acompañadas de terapias y tratamientos basados en las plantas y hierbas que tienen a su alcance; en algunas ocasiones también deben tener un trabajo espiritual. Según Castillo, este conocimiento está lleno de misticismo en el que se valora la concepción del mundo en conjunto con la enfermedad y el cuerpo humano porque son parte integral del lugar que el cuerpo ocupa en la creación. Esta se ha vuelto una parte esencial en la vida de las poblaciones indígenas que creen fervientemente en las capacidades espirituales (Castillo, 2012, p. 34).

Para lograr la sanación de las necesidades espirituales, los médicos tradicionales deben poner en práctica los conocimientos heredados de sus antepasados. Identificar esas enfermedades es un elemento importante en el diagnóstico y la curación. De esta forma se pueden identificar las causas naturales o sobrenaturales; las primeras, asociadas al cuerpo y su relación con el medio, por ejemplo: (Ghidinelli, 1984, pp. 238-239).

- 1) *Las de la calentura*: se producen por el calentamiento excesivo que permite la entrada de mayor calor al organismo, ya sea por haber comido demasiados alimentos calientes o por haberse sobrecalentado.
- 2) *Las del enfriamiento*: se producen por la entrada de frío en el organismo, entre ellas, el catarro, paludismo y reumatismo, siendo los pulmones, los riñones y el estómago los más afectados.
- 3) *Las físicas*: son aquellas más claramente debidas a perturbaciones físicas.

Además de las antes mencionadas, dentro del mundo mesoamericano, existen las enfermedades sobrenaturales; pueden ser consideradas como causadas por una inoportuna intervención de los espíritus o de ciertos humanos, entre ellas, el susto o espanto, el mal de aire o viento o remolino, las molestias causadas por los espíritus de los muertos, las causadas por espíritus

malos, el mal de ojo y los daños inflictos por brujería (Ghidinelli, 1984, p. 239). Esto implica que los males son colectivos, debido a que intervienen otros actores en crearle una enfermedad a alguien. Por esta razón, la comunidad se enferma, pues no hay un orden social. Según Ruiz, en la sanación se busca el restablecimiento del orden, la reparación del daño a través del ritual y la utilización de elementos simbólicos significativos tanto para el enfermo como para su comunidad (Ruiz, 2010, p. 85).

Buscar a un médico tradicional implica compartir las concepciones y prácticas, que éste tiene con el ser humano, lo sobrenatural y la naturaleza, estos se plasman en las nociones que tienen del universo y su origen, el espacio, el tiempo, los ciclos de la naturaleza. La noción de *enfermedad*, según Ruiz, se encuentra esencialmente ligada al conocimiento que se tiene de *salud*, como parte de la lógica de los opuestos complementarios y su necesaria relación para mantener el equilibrio: tierra-cielo, frío-calor, día-noche, femenino-masculino, salud-enfermedad, vida-muerte (Ruiz, 2010, p. 85). López Austin menciona que en la Mesoamérica campesina actual se conservan creencias del pasado, las cuales no han sucumbido ante el embate de las transformaciones superestructurales de la historia a la cual llama: *el núcleo duro* de la cosmovisión prehispánica (En Orduña, 2013, p. 36).

Estos juegan un papel importante en cuanto a las normas que una sociedad genera dentro de su seno, y las cuales cumplen una función específica que podría tratarse, entre otras cosas, como una medida de resistencia ante el proceso de dominación de los grupos, donde se negaron a romper con su ancestralidad. Ese núcleo duro se mantiene actualmente en las sociedades mesoamericanas campesinas. Muchas de las creencias mágico-religiosas provienen de un principio de dualidad del mundo mesoamericano.² Por ejemplo, las prácticas de los curanderos, brujos o chamanes, que son los que generan las enfermedades sobrenaturales, tienen esa función de hacer bien o mal, de sanar o dañar no solo el cuerpo, sino también el espíritu de los seres humanos. Esto nos lleva a comprender el concepto de magia como “*acciones sobrenaturales que se realizan para lograr fines instrumentales*” (Barfield, 2000, p. 325). Estas acciones directas contra otras personas pudieron ser registradas en Comasagua, enfocándose en este caso en mujeres que se convierten en “tuncas” y otros animales. La magia que genera estos hechizos se basa en la medicina tradicional, que tiene por finalidad sanar de enfermedades físicas, espirituales y psicológicas, cuyo conocimiento se

² Comunicación personal con Alfredo López Austin (marzo de 2013).

ha transmitido de generación en generación a los que tienen el “don” de sanación.

Para esto es importante tener en mente la cadena que se genera entre el ser humano-naturaleza-contexto-creencias. Solo así, en ese contexto, puede comprenderse el proceso de enfermedad y sanación. Un elemento importante es tener claro la diferencia entre *nahual* y *tonal* (nahualismo y tonalismo). Barrera (2006) propone que el nahual es el alter ego animal del individuo, a partir del tipo de características del *ihyotl* y su contraparte energética, y no solo relacionado con el *tonal/ecahuil* que posea. Por otra parte, López Austin advierte que conviene hacer distinción entre tonalismo y nahualismo. Esta se originó tal vez entre los mismos nahuas, que vivían en contacto con pueblos de otras culturas, y que se difundió principalmente por las obras de Ruiz de Alarcón y Serna.³ Esto ha dado lugar a que el nahualismo se entienda como relación existente entre un hombre y un animal determinado.

Entra en juego otro concepto importante, el *ihiyotl*. Para este mismo autor, se concebía como un gas luminoso que tenía propiedades de influir sobre otros seres; en particular, de atraerlos hacia la persona, animal u objeto del que emanaba (...) su naturaleza de fuente de energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control o mal intencionadas causaban daño. Estos deben ser entendidos por la entidad anímica que genera un determinado tipo de proceso: *ihyotl* y su relación con el nahualismo (Vélez, 1996, p. 34).

Al respecto, menciona López Austin que a esta entidad anímica, los antiguos nahuas le atribuían al hígado (*elli*) ser la resistencia del *ihyotl*, “donde se concentran los campos de la vitalidad y de la afección”. Esta entidad también se asocia al aire, y se le relaciona muy poco con el hígado. Se habla del enojo como una emanación de esta entidad anímica y que está asociada al mal de ojo y al nahualismo (Barrera, 2006). Entonces, existe una relación directa entre nahualli, *ihyotl*, magia, hechizos y rituales que en algunos casos se “asocia” a brujería. Para lograr la sanación se debe establecer una estrecha relación curandero-consultante; se genera un vínculo de confianza, fe, respeto y seguridad. En la práctica, el curandero utiliza elementos que tienen una significación simbólica y en su eficacia se pone en acto la religiosidad. Esto

³ Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, sacerdotes españoles que en la primera mitad del siglo XVII escribieron tres tratados sobre la idolatría de los aborígenes, que se redactaron en la Nueva España unos cien años después de la Conquista. Uno de ellos aborda las costumbres paganas entre la población indígena.

es posible gracias a que ambos pertenecen a la misma cultura, comparten los códigos lingüísticos, sociales y religiosos de la comunidad (Ruiz, 2010, p. 94).

En la medicina tradicional la persona del curandero representa una posibilidad más cercana de atención por todo lo que comparte con el paciente en términos culturales y simbólicos, lo que permite una identificación significativa que se hace efectiva en la eficacia de la sanación. En estas prácticas, las medidas curativas generalmente se dan por medio del conocimiento de flora, fauna y elementos cosmogónicos. Sin embargo, la persona del curandero es la mejor medicina al cristalizar esos conocimientos primero en el diagnóstico, y luego, en el tratamiento (Ruiz, 2010, p. 94). Al tener los pacientes la certeza de que dentro de poco tiempo serán sanados de cualquiera de las enfermedades que les aquejan a ellos o algún familiar, la respuesta inmediata a falta de un centro de salud cercano, será siempre el curandero. En muchos países como México, Guatemala y El Salvador, donde aún se mantienen vigentes estas prácticas en la clandestinidad están destinadas a desaparecer ante políticas públicas de salud que les prohíben realizarlas, sin embargo, ante la necesidad de las comunidades rurales, se mantendrán vigentes en silencio, negándoles el derecho a su cultura, a su cosmovisión y los saberes ancestrales heredados.

Una persona encargada de la salud de las mujeres es la partera, en algunos lugares llamada *comadrona*, cuya *“función es la atención del embarazo y del parto, así como la de proporcionar asistencia a la mujer y al recién nacido durante el puerperio. La actividad de estas especialistas generalmente no se limita a la asistencia materno infantil, sino que se extiende a la atención de algunos padecimientos ginecológicos que se consideran causa de esterilidad, así como otras demandas de atención que afectan a la embarazada y al recién nacido, como susto, mal de ojo y caída de mollera”* (UNAM, 2009).

Según Cosminsky (1992), la partera es una especialista, una mujer que ha adquirido de sus antepasadas sus conocimientos, aunque en algunas ocasiones estos han sido obtenidos en la práctica cotidiana; y porque su función no se limita únicamente a atender el parto, sino que controla todo el proceso de gestación mediante la prescripción de dietas, masajes y consejos; una vez verificado el nacimiento, el bienestar de la parturienta y de su retoño queda en manos de la partera por algunos días.

Las parteras tienen cada una su papel dentro de su comunidad. Sin embargo, hay diferencias en cómo las personas las identifican, aunque su trabajo sea igual o similar. Ejemplo de ello es la siguiente tipología:

1. Partera tradicional empírica: es la persona que asiste a la madre

durante el parto y que ha adquirido sus conocimientos iniciales de partería por sí misma o por aprendizaje con otras parteras tradicionales (OMS).

2. Partera tradicional: es el recurso tradicional reconocido y utilizado por la comunidad como consejera en circunstancia de la gestación, para la atención del parto limpio y la ejecución de actividades de promoción de salud (Ministerio de Salud, 2006).
3. Partera tradicional capacitada: es la persona de la comunidad que presta el oficio de la partería y ha recibido un curso de capacitación por el equipo de salud de su localidad, y es acreditada por el Ministerio de Salud a través de un permiso para asistir partos normales de urgencia en su localidad (Ministerio de Salud, 2006).

Acerca del origen de esta tradición, de acuerdo con investigadores también tiene su origen prehispánico, aunque no es exclusivo de este continente. Durante la época colonial, el conocimiento de las parteras europeas se fusionó con el que ya existía en Mesoamérica. Las parteras fueron grandes sacerdotisas en el mundo azteca. Alentaban a las mujeres en la ceremonia del parto. Eran ellas las que dirigían el proceso: daban masajes, oraban, administraban hierbas y llevaban a las mujeres al temazcal, incluso preparaban a las mujeres embarazadas para acompañar a las diosas al sol, desde el cénit hasta el ocaso, si es que la parturienta fallecía como guerrera en el campo de batalla, al dar a luz (De Olivera, 1989).

Durante la Colonia se las consideró dentro del grupo de los curanderos. Las especialistas indias y mestizas recurrían mujeres de distintos estratos sociales. Sus funciones han perdurado hasta nuestros días, guiadas siempre por la finalidad de ayudar al nacimiento y bienestar de un nuevo ser, así como mantener el sistema de creencias y conceptos propios de la cosmovisión de su grupo social (UNAM, 2009).

A lo largo del tiempo, en el área rural la figura de la partera jugó un papel importante en la salud materno-infantil. Esto se ha podido identificar en documentos de finales del siglo XIX, en El Salvador, donde puede visualizarse la labor que tenían en sus comunidades. Sin embargo, con el paso del tiempo, poco a poco va haciéndose invisible, aunque se mantienen aun laborando en sus localidades.

En el libro *La partera salvadoreña*, de José Humberto Velásquez, se afirma que son curanderas especializadas, con sus propias responsabilidades, destrezas y actitudes (Velásquez, 1996), es decir, se enfoca en la etapa

reproductiva; en los cuidados ante posibles complicaciones durante el parto, el puerperio y la lactancia.

1.2 Etnicidad: una mirada desde diversas perspectivas teóricas

La pertenencia étnica se encuentra en la creencia de un pasado común, que se vuelve un elemento subjetivo e ideológico. Esto refiere a que la comunidad y los estamentos están relacionados con el nacimiento de la persona, y entrambos tienen el poder de cerrarse socialmente. Con ello, se toma a la comunidad como una forma social que está en constante construcción. Weber define como grupos étnicos como “*aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y las costumbres, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, siempre y cuando no representen clanes*” (Weber, 2006, pp. 25-44). Una conciencia tribal puede generar una actuación colectiva política, dando lugar a una comunidad política permanente, que es capaz de crear sentimientos colectivos que subsisten después de desaparecida la comunidad; y estos son sentidos como étnicos. Este sentimiento étnico permanece en la comunidad y surge a través de cualquier recuerdo, memoria o en circunstancias como la migración (Weber, 2006).

Desde la perspectiva teórica del primordialismo, Geertz (1998, pp. 1-14) identifica a un determinado grupo social como conglomerado aditivo de rasgos culturales compartidos y con una identidad igualmente compartida. En dicha perspectiva, el individuo considera que posee un lazo inquebrantable, innato y de carácter moral con las personas que comparten ciertas características, ya sean familiares, comunitarias o socio-lingüísticas. A la luz de ello, se refiere a la naturaleza de la cohesión social y privilegia cierto tipo de rasgos: obligación y cohesión sociales, siendo el lazo primordial la familia-comunidad-grupo religioso (Geertz, 1998, pp. 1-14). Es así que la concepción semiótica de la cultura centra su estudio en torno a procesos y no en el individuo. Para comprender la cultura, se debe tomar en cuenta la simbología que está dentro de esta (Geertz, 1998).

Los grupos étnicos son categorías de adscripción, identificación y diferenciación. Como un tipo de organización social limitada, indica que el sentido de pertenencia recoge importancia al instante de identificarse con determinado grupo étnico (Barth 2006, pp. 43-78).

Por lo mismo, se plantea que las características culturales de los miembros de una comunidad pueden cambiar. Por lo tanto, esto implicaría que

la forma de organización también está sujeta a cambios. Así, los grupos étnicos tienen límites que canalizan la vida social, y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. Constituye esto la importancia de reconocer las fronteras (no solo físicas, sino sociales y simbólicas) entre grupos para poder alcanzar un entendimiento mutuo; la aceptación de diferencias de criterio con el fin de emitir juicios de valor y de conducta, así como una restricción de la interacción. Para lograr conservar la interdependencia de los grupos étnicos, los mecanismos que mantienen los límites deben ser muy efectivos. Puesto que las diferencias culturales complementarias son complejas, la interacción entre etnias puede basarse de acuerdo con la identidad de cada uno de estos grupos (Barth, 2006).

Los límites culturales permanecen a través de la actuación de los otros, en cuya asociación se interactúa y con los que a su vez se es comparado; y por medio de identidades alternativas y conjuntos de normas que están disponibles para el individuo. Es así que las fronteras étnicas pueden ser conservadas por un conjunto de rasgos culturales; y se deben tener claridad en que el contenido cultural puede cambiar, puede ser aprendido y variar a lo largo del tiempo por distintos factores. Significa que los grupos étnicos siempre están sujetos a una evolución cultural que puede generar transformaciones al interior del grupo, o bien entre sus límites o fronteras (Barth, 2006).

En un balance entre el instrumentalismo y el situacionalismo, la etnia no es un conjunto de características, una etiqueta que un individuo obtiene al nacer. Es cierto que se recibe esta etiqueta, pero se mantiene o se rechaza a lo largo de la vida de los individuos. Con ello, la etnicidad es una cuestión del contexto y es una relación social; si depende del contexto, entonces va tomar distintas formas dependiendo de la situación (Baumman, 2001, pp.77-91).

En la perspectiva subjetiva se ve la etnicidad como una “identidad terminal” que abraza identidades menores, estatus y papeles. Estos últimos edificados en base a reglas, y el primero en base a la percepción de sí mismos. Dicho modelo advierte aspectos psíquicos. Sustenta que, en un sentido más inmediato, la etnicidad es una cuestión de clasificación, de separación y de unión de la población en una serie de categorías definidas en términos de “nosotros” y “ellos”. En la identidad étnica tienen relevancia tanto los factores afectivos como los primarios. En cuanto a los factores afectivos, se refiere al hecho de sentirse aceptado y estimado por el grupo; sentir que a través del grupo se adquiere confianza, bienestar, seguridad y aprobación. También entran en juego factores como los intereses económicos y las diferentes

identidades menores, como estatus, papel, clase y la subjetividad con la que el grupo se auto identifica internamente, *un nosotros*, y a la vez es identificado desde afuera *por los otros* (Epstein, 2006, pp. 83-104).

Con ello, la identidad, *“representa el proceso por el que la persona trata de integrar sus diferentes estatus y papeles, así como sus diversas experiencias, en una imagen coherente de sí misma”* (Epstein, 2006: 13). De hecho, cuanto más inclusiva sea una identidad, más profundas serán sus raíces inconscientes y potencialmente más agudas su carga emocional. Así, la identidad étnica es el producto de la interacción de factores internos y externos (Epstein, 2006).

Con ello se afirma que la identidad étnica siempre es, de alguna manera, *“producto de la interacción de la percepción interna y la respuesta externa de fuerzas que operan en el individuo y el grupo desde dentro y de las que les afectan desde afuera”*. (Schilder, citado en Epstein; 2006, pp. 93).

Epstein desarrolla dos expresiones de identidad étnica: una positiva y la otra negativa. La identidad positiva está construida sobre la autoestima, un sentido de valor de las cosas, formas y valores del grupo propio, que se manifiesta en su apego a estas; por el contrario, la identidad negativa es la imagen de uno mismo basada principalmente en evaluaciones internalizadas de los otros y en la que gran parte del comportamiento propio está impulsado por el deseo de evitar censura y desaires (Epstein, 2006).

Otros autores, como Glazer (citado en Epstein, 2006, pp. 83-106) y Moynihan (citado en Wade, 2000, pp. 25), observan dos polos de análisis sobre la problemática de la identidad étnica: el enfoque instrumentalista, que acentúa las acciones y la identidad del grupo en torno a un grupo de intereses comunes; y el primordialista, que adopta una postura sociológica y se concentra en la forma en que las circunstancias sociales influyen en los niveles de adhesión, movilización y conflicto étnico. Dichos autores estudiaron varios grupos étnicos. Ellos se dieron cuenta de que, luego de varias generaciones, después de la llegada de los primeros inmigrantes a un determinado lugar, las investigaciones denotaron que algunos rasgos culturales se habían transformado (como la pérdida del idioma de origen y ciertas costumbres), pero las personas de estos grupos se seguían denominando con el gentilicio con que eran conocidos; y con esto se dieron cuenta que lo que los mantenía unidos era que así, unidos, adquirirían ciertas ventajas respecto a otros. En este sentido, los grupos étnicos se vuelven grupos de interés.

CAPÍTULO II

2. Sociodemografía de Comasagua

2.1 Ubicación geográfica de Comasagua

Comasagua es un municipio del departamento de La Libertad, con una extensión de 75.05 km², de los que 0.30 kms² corresponden al área urbana, quedando 74.75 km² del área rural. Este municipio limita al norte con los municipios de Talnique y Santa Tecla; al noreste, este y sureste con Santa Tecla; al sur, con el municipio de La Libertad; y al suroeste y sureste con el municipio de Tamanique. Al municipio de Comasagua lo franquea la cadena costera (sierra La Libertad-San Vicente) de oeste a este (IGN, 1985, p. 142).

La orografía de Comasagua la constituyen diversos cerros: La Chancaca, Las Lajas, El Peñón y El Sauce; las lomas: San Luis, La Redonda, La Chinda, San Vicente, Santa Emilia, El Pulpito, El Caracol, El Paraíso, Peña Colorada, La Violeta, El Potrerón, El Conacaste, La Hulera y El Níspero (IGN, 1985, p. 142).

La villa de Comasagua se ubica a 10.5 km al oeste de Santa Tecla; se encuentra a una altura de 1.070 metros sobre el nivel del mar, entre las coordenadas 13° 38' 10" LN y los 89° 22' 36" LW. El casco urbano se divide en los barrios: El Centro, El Calvario y Guadalupe (IGN, 1985, p. 143).

Tabla 1. División administrativa del municipio de Comasagua

Cantones	Caseríos
El Conacaste	El Conacaste, Los Ranchos, San Luis El Guineo, San Rafael, El Cacique, Las Margaritas, El Tránsito, colonia San Marcos, La Violeta, Los Leones, San José, La Cuchara, Comunidad Arco Iris.
El Faro	El Faro, La Lima, El Mora, El Pastorcillo, Los González/Los Cortez.
El Matazano	El Matazano, Santa Adela, La Sirena, El Cuatro, La Unión, Los Castillo, La Chancaca, Los Zacatales.
El Peñón	El Peñón, Cuyanigua, La Redonda, El Jícaro San José Guadalupe, Santa Emilia, La Finquita, El Tigre.

El Rosario	El Rosario, La Pepetera, Santa María, El Cashal, El Pinal, El Año-no, El Mirador.
La Shila	La Shila, Lomas del Mirador o El Tablón, El Aguacate, El Sitio. El Ojushtal, El Irayol, La Loma, colonia Bello Horizonte.
San Antonio	San Antonio, Bellos Celajes, Los Naranjos, Victoria, Uganda, fin-ca La Estrella, San Emilio.
San Francisco El Potrerón	San Francisco El Potrerón.

Fuentes: IGN, 1985, p. 142-143 y Coem, 2003, p. 6.



Figura 1. División política del departamento de La Libertad por municipios, en esta al centro y abajo, se ubica el municipio de Comasagua, objeto de estudio de esta investigación. Fuente: SNET.

2.2 Demografía y condiciones de vida de Comasagua

La situación geográfica de su topografía ha definido su crecimiento y expansión. Desde 1992 hasta 2001 se establecieron nuevos asentamientos sin control, pues el terremoto del 13 de enero del 2001 destruyó una gran cantidad de viviendas, ello generó nuevos asentamientos, como la colonia Venezuela, adyacente al área urbana; y otros apartados, como Bello Horizonte en el cantón La Shila, y El Rosario, en el cantón del mismo nombre (Sacdel, 2012, p. 26).

Debido al crecimiento que ha tenido el casco urbano, hoy se reconocen como asentamientos urbanos de Comasagua a: Vista Hermosa, San Juan, Belén, Venezuela, El Calvario y San Mateo (Flacso, Minec, PNUD, 2010, p. 123).

Tabla 2. Asentamientos urbanos precarios (AUP) de Comasagua, según predominancia de precariedad

Asentamientos	No. de hogares	Precariedad
Vista Hermosa	121	Extrema
San Juan	66	Extrema
Belén	177	Extrema
Venezuela	110	Alta
El Calvario	89	Alta
San Mateo	69	Alta

Fuente: (Flacso, Minec, PNUD, 2010, p. 123).

La población de Comasagua, a través del tiempo, ha tenido un crecimiento poco dinámico, en casi ochenta años su población ha crecido solamente un poco más del doble, como se puede observar en la tabla 3, que muestra el incremento de la población reflejada en los censos poblacionales desde 1930 a 2007.

Tabla 3. Población del municipio de Comasagua, siglos XX-XXI

Censo	Ambos sexos	Masculino	Femenino	Rural ambos sexos	Urbano ambos sexos
1930	4.880	2.414	2.466	1.209	3.671
1950	5.185	2.557	2.628	1.057	4.128
1961	6.762	3.385	3.377	1.257	5.505
1971	7.797	3.932	3.865	1.429	6.368
1992	10.871	5.420	5.451	2.558	8.313
2007	11.742	5.880	5.862	2.818	8.924

Fuente: IGN, 1985, p. 617; Dygestic, 1992, 2008.

La migración en Comasagua tiene uno de los porcentajes más bajos de El Salvador; ello en vista de las remesas que envían los migrantes, pues para el año de 2009 se identificaba que un 4,5 % de las personas del municipio son las que recibían los envíos familiares, en su mayoría desde Estados Unidos de América (PNUD, 2010, p. 262).

Referente a la educación, para 2009 el promedio de escolaridad era de 4.0 años o grados aprobados, los cuales se distribuían de la siguiente manera: 4.9 en el área urbana y 3.7 en el área rural. El mayor nivel de educación alcanzado por la población de Comasagua es el de primaria, aunque las mujeres son el conjunto poblacional menos beneficiado con el acceso a esta obligación del Estado. Dicho nivel de primaria es el que la gran mayoría recibe en educación, pues de cada 100 mujeres 86.8 estudian hasta el sexto grado. Aunque esto puede ser alentador, todavía falta mucho para llegar a los niveles deseados de educación en la que mujeres y hombres puedan tener acceso en un 100 % (Sacdel, 2012, p. 34). La tasa de alfabetismo en personas mayores de 15 años es de 73,7 %. Entre la población femenina, esa tasa es de 69,0 % y entre la masculina de 78,4 %, es decir, se registra una grieta de género de 9,4 % (Sacdel, 2012, p. 35).

En cuanto al tejido productivo de Comasagua, la población con bajos ingresos trabaja primordialmente en el sector agrícola. Son grupos de personas que habitualmente no reciben un pago por su faena, sino más bien consumen la mayoría de lo que producen, vendiendo el excedente de su producción con el fin de sustituir las necesidades de sostenimiento básicas. En el sector urbano, los de más escasos recursos dependen del municipio para su fuente de empleo,

constituyendo una fuente de mano de obra eminentemente femenina, con un nivel de educación básica primaria y media, que es diligente a través del oficio informal por el sector de servicios y la microindustria (Sacdel, 2012, p. 74-75).

En fin, Comasagua es uno de los municipios más necesitados de El Salvador, presentando poco crecimiento poblacional, ocupando la posición 205 de 262, conforme al Informe de Desarrollo Humano, con un Índice de Desarrollo Humano de 0.648; con muy poca tierra utilizable para desarrollar la agricultura. Uno de sus principales retos está en el fortalecimiento a la educación, que reconozca la necesidad de aumentar la cobertura y la calidad del servicio educativo. Asimismo, hay mejorar los servicios de salud y desarrollar un proyecto de generación de fuentes trabajo; de igual forma, mejorar la conectividad vial en las zonas rurales y mejorar los servicios básicos de agua, energía eléctrica y saneamiento en los sectores rurales y urbanos (Sacdel, 2012, p. 43).

CAPÍTULO III

3. Marco histórico de Comasagua

3.1 San Mateo Comasagua durante la Colonia

En la conocida “Relación Marroquín”, elaborada por Antonio González Loçano y extendida en enero de 1532 en la ciudad de Santiago de Guatemala, por parte del obispo de Guatemala Francisco Marroquín, se describe el pueblo de Comasagua por su encomendero Martín de Lora, vecino de la villa de San Salvador.

Martín de Lora vecino de la dicha villa [San Salvador] aviendo jurado el juramento que en este caso se rrequiere dixo que tiene por rrepartimiento el pueblo de Comaçagua y que tiene dozientas e cincuenta casas poco más v menos a lo quel cree e los yndios le an dicho e que no sabe el termino que tiene porque esta entre vnos montes y barrancas e es tierra aspera e tierra tenplada cerca de la mar obra de dos leguas no es tierra para plantas pan e vino olivas ni cañas y canafistoles por la aspezeza del que no es tierra para ganados mayores y menores por la dicha aspezeza y montes e tampoco tiene sujeto ninguno e le sirven de le dar mayz y algodón e algunos toldillos es gente pobre trata con mayz y que no le dan oro ni ay minas en el dicho pueblo ni saca oro por estar lexos demas de lo qual dize que los dichos yndios le sirven de le dar algunos bastimentos e hazelle su casa (Gall, 1968, p. 211).

En enero de 1720, don Joseph Sanches de Las Navas realizó la visita al curato de San Antonio Ateos; a dicho curato pertenecía el pueblo de San Mateo Comasagua. En esa ocasión, exhibieron ante él los libros y pergaminos de las partidas de bautizos, casamientos y entierros del pueblo de San Mateo Comasagua. El curato de San Antonio Ateos se componía de los pueblos: San Luis Tacuiltepet, San Matheo Cumasat, Santiago Talmanic, Santo Domingo Chilteupan, Santa Úrsula Xilapán y San Pedro Teopet, y se calculaba que en todos ellos vivían alrededor de 1.200 feligreses. En los haberes de la cofradía del Pueblo de San Matheo Comasagua aparecía que la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad, la cual fue fundad en la iglesia de dicho poblado, tenía 65 pesos y 100 reses de todas edades. La cofradía del señor San Lorenzo, tenía 50 pesos y 120 reses de todas las edades, y ambas cofradías tenían 50 bestias de caballares. Por su parte, la cofradía de las Benditas Ánimas no poseían bienes algunos (Ruz, pp. 356-362, 2004).

Tres años más tarde, en marzo de 1723, el cura Juan Sylvestre Sánchez realizaba una visita pastoral al curato de San Antonio Atheos, en donde describía los bienes de las cofradías del pueblo de San Matheo Comasagua, expresando que la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad tenía 60 pesos y 40 reses; de igual manera, la cofradía de San Lorenzo poseía 55 pesos y 50 reses; y, por último, la cofradía de las Benditas Ánimas no poseía bienes algunos (Ruz, pp. 687-692, 2004).

San Mateo Comasagua aparecía en la “Relación Geográfica de la Provincia de San Salvador” de 1740, la cual fue elaborada por el alcalde mayor de San Salvador, don Manuel de Gálvez Corral. Como pueblo que comprendía la alcaldía mayor de San Salvador, Comasagua era descrito de la siguiente manera:

A distancia de ocho leguas de la capital [San Salvador] al mismo rumbo del sudeste se halla el pueblo de San Matheo Comasagua situado en una falda del Bolcan que llaman de San Salvador con ciento quarenta y ocho yndios, goza de temperamento frio, es muy propicio a la salud y tiene frutos de mayz, gallinas, algodón y caña conq. se fabrica el dulce q. es el mejor de esta Provincia, este pueblo es muy perseguido de temblores que estando yo por el en el mes de junio de este presente año, hubo uno tan fuerte que las texas del techo de la Iglesia muchas cayeron en tierra, y sus vecinos me aseguraron habían pasado otros mayores (Gálvez Corral, 1936, p. 25).

En las postrimerías de la década de 1760, el obispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz visitaba las parroquias del actual El Salvador. Con ello, hacia 1768 el pueblo de Comasagua, junto al de Talnique, Tamanique, Chiltiupán, Teotepeque y Jicalapa se encontraba adscritos al Curato de Atheos, los que a su vez pertenecía a la Alcaldía Mayor de Sonsonate. Según de la “Descripción Geográfica y Moral de la Diócesis de Guatemala”, el pueblo de Comasagua contaba con 123 familias, las que hacían un total de 561 habitantes (Cortés y Larraz, 2000, p. 89). El párroco del Curato de Atheos, Joseph Antonio Méndez, describía que la población de Comasagua estaba compuesta por “*ciento y veinte y tres familias de solo Indios*” (Montes, 1977, p. 135), compuesta por 136 hombres y 168 mujeres. El retrato que se tenía de la población de este Curato, según el obispo era: “*La gente anda en desnudez y no puede dejar de ser pobre, porque sus cosechas se reducen a maíces y frijoles, ganado, pero todo sin abundancia*” (Cortés y Larraz, 2000, p. 90). Además aseguraba que el idioma materno de los pobladores era el “mexicano pipil” o nahuat-pipil.

Comasagua se encontraba adscrito al partido de Opíco de la provincia de San Salvador, desde 1786 (Lardé y Larín, 2000, p. 120). En los albores del siglo XIX, se describía como un “pueblo de indios”, el cual poseía un temperamento enfermizo; sin otra producción que la de la obtención de maderas a partir de la tala de árboles de cedro de los cuales abundaban en sus montañas (Gutiérrez y Ulloa, 1962, p. 71).

3.2 Comasagua como parte de la República del Salvador

En junio de 1824, Comasagua pasó a formar parte del distrito de Opíco, como municipio, para pertenecer al departamento de San Salvador; luego, hacia 1841, Comasagua aparecía como un cantón del distrito de Teotepeque; un año después, en 1842, pasaba a ser municipio del distrito administrativo y judicial de Opíco (Lardé y Larín, 2000, pp. 120-121).

En noviembre de 1860 se remitía al Ministerio de Relaciones Exteriores y al del Interior el informe elaborado por la municipalidad de Comasagua, como respuesta a la solicitud hecha años antes por el ministro Ignacio Gómez, para la elaboración de la “Estadística General de la República del Salvador”. Dicho informe municipal describía la población de Comasagua (tabla 1), la producción agrícola, las costumbres de su población y parte de sus edificios más importantes.

Tabla 4. Población de Comasagua en 1860

	Solteros/ as	Casados/ as	Viudos/ as	Niños/as menores de 10 años	Hombres entre 15 y 50 años, solteros, casados y viudos	Totales
Hombres	17	113	11	98	141	239
Mujeres	10	113	34	104	157	261
Totales	27	226	45	202	298	500

Fuente: Tabla basada en la información de Gómez, 1990, p. 362.

Otro de los datos interesantes, que arroja dicho informe, son las profesiones por individuos, pues brinda un panorama de los trabajos, oficios y el quehacer productivo del lugar.

Tabla 5. Profesiones de los individuos de Comasagua en 1860

Hombres	Mujeres
47 labradores	19 costureras
2 carpinteros	32 tejedoras
10 curtidores	76 molenderas
77 jornaleros	42 pureras
4 músicos	31 hilanderas
3 sacristanes	2 comadronas
2 pescadores	

Fuente: Tabla basada en la información de Gómez, 1990, p. 362.

Según el mismo informe, las costumbres de los pobladores de Comasagua, son las mismas que se pueden observar en las poblaciones indígenas circunvecinas: “*son obedientes y sumisos a la autoridad y decididos por el culto*” (Gómez, 1990, p. 363). Además se describe la vestimenta de dicha población, pues los hombres vestían camisa y calzoncillo, por su parte, las mujeres, vestían enaguas y huipil o camisa, por lo general usando, “*pañuelos de color iscaco, vetados de tinto y azul tegidos por éstas*” (Gómez, 1990, p. 363).

La descripción de los inmuebles del pueblo de Comasagua se detallaba como una parroquia y una iglesia del Calvario; una casa de Convento y la Casa del Cabildo, y un cementerio. La población está compuesta por 205 casas, tres de ellas con techo de teja. (Gómez, 1990, p. 363).

La Comunidad Ejidal de Comasagua poseía 35 caballerías, que producían mil doscientos pesos, en 1870, según el alcalde municipal (D.O. Informe de Gobernación del Departamento de la Libertad, 4 de noviembre de 1870, p. 1459. Tomo 7, Número 239. Sección Oficial).

Hacia 1913, Comasagua era parte de los territorios salvadoreños en donde se cultivaba y cosechaba café, gracias a su buena tierra y altura. Además, poseía ocho beneficios para procesar dicho fruto. Las fincas de café con importancia se detallan a continuación.

Tabla 6. Fincas de café de importancia en Comasagua en 1913

Nombres de las fincas	Propietario	Extensión de la propiedad
San Antonio	Antonio Martínez	12 caballerías (16.53 manzanas)
Santa Adelaida, Tres de Mayo y Germania	Esteban Ulloa	30 caballerías (41.34 manzanas)
El Rosario	Emérito Ruano	22 caballerías (30.32 manzanas)
San Luis	Rafael Zaldívar	25 caballerías (34.45 manzanas)
El Foro y El Peñón	Ángel Guirola	26 caballerías (35.83 manzanas)
	Jesús Hernández	40 caballerías (55.13manzanas)
TOTAL		155 caballerías (2.013.60 manzanas)

Fuente: Elaborado para esta investigación, tomado de Barberena, 1998, p. 199.

La producción de café en el año de 1912 era de 18.000 quintales, 800 fanegas de maíz en hoja, 300 de frijoles, 50 de arroz y 50 quintales de papas. En ese momento, en Comasagua se estaban llevando a cabo las gestiones por parte de Antonio Martínez para establecer el alumbrado público del espacio urbano (Barberena, 1998, p. 199).

CAPÍTULO IV

4. Cultura y tradición

4.1 Medicina tradicional

Los diferentes grupos sociales tienen sus propias formas de concebir a la salud-enfermedad-curación, sobre todo si tienen poco acceso a la salud. Eso implica que desarrollan sus propias prácticas de medicina tradicional. Por ello es importante tomar en cuenta su cultura y tradición, pues son estas las que hasta cierto punto definen cómo las personas de una comunidad van a hacerle frente a las enfermedades que las afectan. Esto puede deberse al clima frío o caliente, a elementos mágicos o a que no pueden comprender el porqué de su padecimiento. Se retoma en este apartado el análisis de Aparicio (2006), en donde la tradición de salud indígena sería un conjunto de ideas, procedimientos y realizaciones que, viajando a través del tiempo y de las generaciones en el vehículo de la oralidad, han servido y sirven para ayudar a los miembros de los grupos originarios a conseguir y mantener el equilibrio del bienestar. Según la cultura tradicional, la enfermedad sobreviene cuando se rompe la armonía, es decir, la relación equilibrada de todas las partes de la realidad amplia (Aparicio, 2006, pp. 110-112).

Al tener el municipio de Comasagua un pasado prehispánico, donde la medicina tradicional se fusionó con conocimientos y prácticas llevados con la conquista europea, se puede comprender cómo en la actualidad estos saberes y enfermedades deben ser llevados más allá del cuerpo, es decir, también a los *“constituyentes no físicos de la persona. Todo en el cosmos y en la naturaleza se ve así desde mucho tiempo atrás, si bien, a partir de la complejidad social y organizativa de los Estados prehispánicos, la aparición y desarrollo de diferentes especialistas en salud consolida una línea de actuación más naturalista que se va a ocupar de la atención a las lesiones del cuerpo (por accidentes, castigos, guerra, enfermedades diversas) tratadas y atendidas desde la herbolaria”* (Aparicio, 2006. p.109). Algunos cronistas recopilaron esta información; uno de los ejemplares más importantes es el *Códice Badiano*⁴, otro documento es la *Historia natural de la Nueva España*

⁴ Se refiere a un documento del siglo XVI. La obra se realizó bajo las órdenes de fray Jacobo De Grado, donde el médico indígena llamado Martín De la Cruz transmite oralmente sus conocimientos sobre el uso de plantas, animales y minerales para curar enfermedades a Juan Badiano.

de fray Bernardino de Sahagún, en el que hace importante mención del papel de las parteras y los cuidados que se deben tener con la futura madre y los hijos por nacer.

Las enfermedades y las prácticas terapéuticas que aplican actualmente las comunidades han sido heredadas de sus antepasados. Según Castillo (2012), la medicina *“tradicional permite la sobrevivencia a un sistema de salud limitado proporcionado por parte del gobierno”* (Castillo, 2012, p. 34). Para el caso de Comasagua, que no es el único municipio en el país que las practica, poco a poco están desapareciendo. Estos saberes de medicina tradicional que tienen por finalidad sanar de enfermedades no solo físicas, sino también espirituales y psicológicas, eran llevados a cabo por personas de la comunidad que tienen ese conocimiento, es decir, curanderos y parteras. Sin embargo, también hay muchos casos en los que son las personas mismas las que, con el conocimiento que tienen de las plantas medicinales, hacen sus propias recetas y se autocuran. Esto evidencia que en el actual municipio de Comasagua estos saberes se han mantenido en el tiempo, pero que ya no existe como tal el personaje del curandero o de la partera.

Estas personas gozaban de mucha confianza en la comunidad; en su labor fusionaban elementos propios de la cosmovisión prehispánica y de religiosidad cristiana, utilizando sustancias naturales para curar o sanar a las personas. Esta tradición tuvo sus orígenes en las poblaciones mesoamericanas previas a la Conquista. Las poblaciones establecieron una relación importante con estos personajes, generando un vínculo entre el curandero-paciente o partera-embarazada. Para el caso de las parteras, muchas mujeres comasagüenses comentan cómo en sus familias, por generaciones, las han consultado a la hora del nacimiento de sus hijos sin tener mayores problemas. Algunas mujeres mayores mantienen por medio de la oralidad esta práctica; sus conocimientos las facultan para realizar sanaciones y atender a las personas que acuden a ellas.

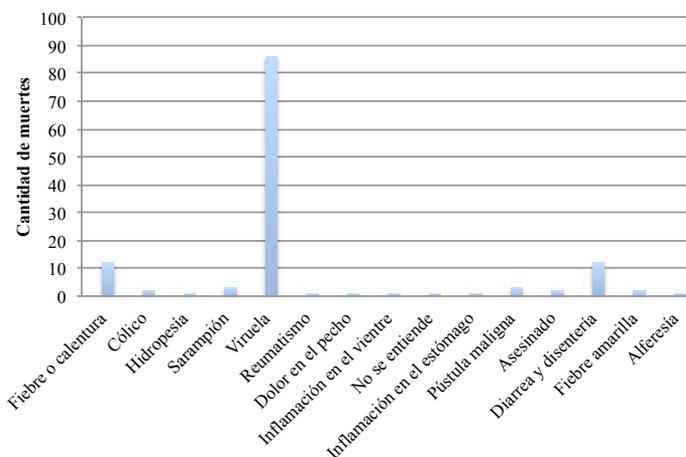
Las zonas urbanas y rurales resguardan este conocimiento; es generalmente más empleado en las zonas rurales, pues son estas las que más se benefician de estos conocimientos. El acercamiento a esta realidad evidencia los conflictos que las personas viven a diario, donde la pobreza y la falta de atención médica las lleva a recurrir a lo que tienen a su alcance; a poner en práctica la medicina tradicional, con el mucho o poco conocimiento que tengan sobre ella.

4.2 La necesidad de tener salud: una mirada al pasado

Desde la antropología social, se ha dejado establecido que la medicina es un producto cultural del grupo humano, por lo que se debe investigar desde el contexto en el que ocurren (Ghidinelli, 1984, p. 237), por esta razón se debe conocer y comprender hasta donde se pueda el historial de enfermedades que ha afectado a la población desde finales del siglo XIX, para este caso enfocándose en los nacimientos y muertes de la población comasagüense debido a las pobres condiciones de vida y casi nulo acceso a la salud con el que contaban. Sobre todo, los pobladores indígenas eran los más afectados con las pestes y enfermedades como viruela, fiebre amarilla, tosferina, fiebres, catarro y alguna que otra enfermedad sobrenatural registrada en documentos civiles del siglo XX.

En el mundo rural comasagüense fueron muy recurrentes los padecimientos que llevaron a la muerte a sus pobladores durante más de veinticinco años (1883-1910). Las enfermedades afectaron más que todo a adultos mayores e infantes. Para el año 1883, de un total de 129 decesos, 23 son de adultos entre los 18 a 70 años de edad; en el caso de los infantes, hay un total de 102 decesos, de los cuales las edades van desde los 10 días de nacido hasta los 16 años. Entre las causas se encuentran: calentura, alferecía, viruela, diarreas y sarampión, entre otras.

Figura 2. Cuadro de defunciones en Comasagua, 1883.



Fuente: Datos tomados de los registros civiles de Comasagua, 1883, del sitio: <https://familysearch.org>

Para esos años, una de las epidemias que más afectó a la región fue la viruela, por lo que el Estado crea una campaña de vacunación en 1884. Gracias a que en Europa ya se había implantado, dando resultados favorecedores, en El Salvador estas campañas se realizaron desde que se conoce la noticia de esta vacuna, razón por la cual en los periódicos oficiales aparecen anuncios convocando a la población a que tome esa medida para evitar más muertes ocasionadas por la viruela (Erquicia, Herrera y Pleitez, 2013, p. 37). Los registros parroquiales de 1884 presentan datos de que si bien la epidemia en otros lugares del país estaba diezmando a la población, la pérdida en Comasagua fue mínima. Así, los registros evidencian que sólo hubo diez decesos en los primeros tres meses del año. Según los diarios oficiales (D.O., 1884) de ese año, hubo un total de 845 muertes a causa de esta epidemia, de los cuales solo diez ocurrieron en el departamento de La Libertad.

Tabla 7
Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Comasagua, de enero a diciembre de 1884

Causa de muerte	Indígenas	Ladinos	Total
Viruela	10	-	10
Disentería	2	3	5
Fiebre	1	-	1
Fiebre amarilla	-	2	2
Inflamación del estómago	1	-	1
TOTAL			19

Fuente: Datos tomados de los registros civiles de Comasagua del sitio: <https://familysearch.org>

Dentro de los registros en los diarios oficiales de 1884, en el país aparecen porcentajes altos de muertes por tosferina, ubicándola, según la tabla anterior, en el segundo lugar de causa de mortalidad. Esta afecta al aparato respiratorio, ocasiona una tos violenta e incontrolable que puede dificultar la respiración. La cantidad de decesos por esta enfermedad presentada en los registros oficiales es de 638 para todo el país; de esa cantidad, un total de 92 casos se dieron en La Libertad. Para ese año no hay registros por esa causa en Comasagua. Sin embargo, el siguiente año se contabilizan 15 decesos por esta causa, siendo los más afectados niños entre 2 meses a 8 años de edad.

Tabla 8
Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Comasagua, de enero a diciembre de 1885

Causa de muerte	Indígenas	Ladinos	No clasificados	Total
Tosferina	9	5	1	15
Fiebre	5	1	-	6
Vómito	-	1	-	1
Tisis	1	1	-	2
Fiebre amarilla	-	1	-	1
Disentería	1	-	-	1
Calentura	2	-	-	2
Inflamación del estómago	1	-	-	1
Dolor	-	1	-	1
Catarro	-	2	-	2
Hidropesía	-	1	-	1
Ahogado en el mar	1	-	-	1
No se entiende	1	-	-	1
TOTAL				35

Fuente: Datos tomados de los registros civiles de Comasagua del sitio: <https://familysearch.org>

Para el año de 1894, según los registros civiles, las epidemias no afectaban más a los comasaguenses. Sin embargo, las causas de defunción son debidas a enfermedades que no deberían tener un final trágico. Posiblemente se debieron a las condiciones de vida precarias y al poco acceso a hospitales o lugares donde fueran atendidos; estas podrían ser las causas lógicas de los decesos. Dentro de los registros hay datos que vale la pena mencionarse, entre ellos, que ya se puede identificar una filiación religiosa al mencionar, por ejemplo, que uno de los fallecidos era un jornalero católico salvadoreño de 24 años, murió de fiebre, tuvo su sepultura gratis por pobre de solemnidad, según el registro era originario de Cojutepeque. La riqueza que ofrece esta información permite ver las migraciones internas desde finales del siglo XIX a Comasagua. Probablemente se deba a que era zona cafetalera y ofrecía empleo a los que estuvieran buscándolo. De este libro de defunciones civiles se contabilizó un total de 22 infantes; entre las causas de la mortalidad se mencionan fiebre de

lombrices, fiebre o calenturas y diarreas, tal como lo muestra la siguiente tabla para ese año.

Tabla 9
Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Comasagua, de enero a diciembre de 1894

Causa de muerte	Indígenas	Ladinos	No clasificados	Total
Fiebre	5	4	5	14
Disparo de tiro de revólver/Balazo	-	1	1	2
Calentura	5	2	4	11
Inflamación del estómago	-	-	1	1
Alferecía	-	-	2	2
Dolor de estómago	1	-	-	1
Dolores en todo el cuerpo	-	1	-	1
Diarrea	1	1	-	2
Fiebre de lombrices	-	1	-	1
Repentina	-	-	2	2
Hidropesía	1	1	-	2
Fiebre helada	-	-	1	1
Dolor de costado	-	-	1	1
Disentería	-	-	1	1
Quemada	-	1	-	1
Asma	-	-	1	1
Al nacer	-	-	1	1
No especifica	-	-	1	1
TOTAL				46

Fuente: Datos tomados de los registros civiles de Comasagua del sitio: <https://familysearch.org>

El siglo XX inicia con el Código de sanidad terrestre y marítima (D.O., 1900), en el que se toman medidas para evitar el contagio de enfermedades virulentas y contagiosas como el tifo, el cólera, la viruela, fiebre amarilla y tifoidea, entre otras. Ante el mal estado de salud de la población, sobre todo la infantil, se genera el decreto de vacunación, entre lo que menciona: *Los padres de familia, tutores o curadores están en la obligación de hacer vacunara sus*

hijos o pupilos antes de los tres meses de edad, y en caso de epidemia, antes de los ocho días. Tienen también la obligación de hacerse revacunar cada diez años” (D.O., 1900, p. 2156).

En el año 1910 muchas enfermedades estaban afectando a Comasagua. Entre ellas, las que mayor decesos presentan son las calenturas y fiebres; en segundo lugar, la epidemia del sarampión, especialmente en niños con edades entre los veinte días de nacidos hasta los doce años de edad y una tercera es causada por la fiebre por lombrices.

Tabla 10
Causas de muerte que aparecen en los registros civiles de Comasagua, de enero a diciembre de 1910

Causa de muerte	Indígenas	Ladinos	Mixtado	No clasificados	Total
Sarampión	9	4	-	-	13
Disentería	3	1	-	-	4
Fiebre por lombrices	3	4	-	-	7
Calentura/Fiebre	22	7	1	-	30
Alferecía	3	3	-	-	6
Catarro	3	3	-	-	6
Al nacer/parto/nació muerto	3	1	-	-	4
Enfermedad del vientre	1	-	-	-	1
Paludismo	-	1	-	-	1
Indigestión	4	2	-	-	6
Asma	-	1	-	-	1
Inflamación	4	4	-	-	8
Dolor de estómago	3	-	-	-	3
Hidropesía	3	1	-	-	4
Constipación	-	1	-	-	1
Diarrea y vómito	2	1	-	1	4
Cólico miserere	-	1	-	-	1
Paperas	1	-	-	-	1
Lepra	-	-	1	-	1
Tos	2	-	-	-	2

Tisis	-	1	-	-	1
Erisipela	3	-	-	1	4
Lombricoides	-	1	-	-	1
Empacho	-	1	-	-	1
Maleficio	-	1	-	-	1
Operación en hospital	-	1	-	-	1
No dice	1	-	-	-	1
TOTAL					114

Fuente: Datos tomados de los registros civiles de Comasagua del sitio: <https://familysearch.org>

Generalmente, los relatos orales hacen alusión a epidemias o enfermedades que diezmaron a la población. En este caso, en la primera mitad del siglo XX la mortandad infantil por sarampión se hace evidente en los registros consultados. En Comasagua aún se mantienen historias alusivas a la viruela y al sarampión, en las que se han fusionado ambos padecimientos. Una de las entrevistadas comentó que esta aparición:

Ocurrió más o menos en el año 1950, aparecieron dos niños agarraditos de la mano, eran el varón y la hembra, esos eran los espíritus de esas enfermedades [viruela y sarampión]. Uno representaba la enfermedad del sarampión y el otro el de la varicela. De presto salieron a las doce de la noche a la calle; de casualidad los vieron, dicen, en la calle. Llegando al caserío una señora salió a la una de la mañana. Ella dicen que salió, y, fue viendo los niños, entonces dicen que dijo la señora: “voy a abrigar bien a mis niños porque esta es la enfermedad que viene y mañana a primera hora los niños van a tener esto”. Ella se acostó y fue a abrigar bien a los niños con temor, para que la enfermedad no llegara a la casa de ella. Al siguiente día se levantó de mañana y le dijo a los niños que allí se estuvieran porque la enfermedad andaba en la calle, y luego ella los dejó encerrados; y ella se fue para este caserío El Peñón. Llegando al Peñón, fue a preguntar ella cómo estaban los niños...Ah; y todos dicen estaban ya con las grandes fiebres, pero grandes fiebres. La verdad que la enfermedad dura como de unos ocho a quince días; y hasta que se llenan todos los niños, y luego dice que durante todos ese tiempo los niños en el periodo de un año no los sacaba, porque si tenía temor de que se le fueran a enfermar; y como la enfermedad andaba en la calle, pues, y los niños allí andaban caminando, si salían en la noche, para que los niños amanecieran enfermos al siguiente día.

En el caso del sarampión, los entrevistados comentaron cómo en años anteriores, empleaban plantas para curar a los enfermos. Por ejemplo, dicen, cuando *“les daba, y cuando les salía en la garganta se morían ahogados. Por eso, cuando a un niño le sale tal vez varicela u otra cosa que le da a los niños, uno los pone a mascar un ajo y se lo soba en los oídos, las narices...hasta que le llegue aquí a la gargantilla y le llegue a la boca y se le sopla con ajo, la nariz y los ojos”*.

La entrevistada comentó cómo esa historia se la habían contado sus padres. Menciona: *a mí me lo contó mi mamá, y ella dice que tenía aproximadamente...Ella me lo contó porque dice que se lo contaron los abuelos, así que fue antes, fue antes”*. Acerca del posible origen de la enfermedad, menciona un entrevistado: *“Mi bisabuelo contaba que esa enfermedad la producían los hechiceros que le sabían los secretos; ellos aparecían como lo acaba de mencionar usted, y entonces esa enfermedad la curaban con montes”*. Por ejemplo, *“había que cocer la trenza de ajo con ciprés, con eso se bañaban [a los niños]; y al siguiente día los niños ya estaban bien sanos”*.

Probablemente se refiera a la epidemia de viruela que ocurrió en la década de los ochentas del siglo XIX en El Salvador, en la que hubo muchos decesos por esa causa. Posteriormente le fue agregada la historia de las muertes por sarampión. Ella misma comenta: *“Dicen que se murieron bastantes niños porque a veces las mamás no se daban cuenta que eso tenían y que eso qué era. A veces solo veían que les salía el montón de granitos, entonces no hallaban remedio; pero... a nosotros nos dio eso, porque a mí me dio... Dicen que cuando estaba pequeña...nosotros nos la quitamos tomando pastillitas; cuando en ese tiempo se usaba la aspirina, el cetafren y los baños. Hacían baños de cáscaras de chichicastón. El sarampión...Ese es más crimoso porque sale más chiquito [que la varicela]; y si no logra salir se va para adentro, y es donde los niños se pueden ahogar; les da fuego, como que se cosen por dentro; y allí es donde los niños se mueren”*.

4.3 “Usamos plantas que curan...”

Durante ese período, si bien existieron jornadas de vacunación y códigos sanitarios para evitar una epidemia mayor, las áreas rurales enfrentaron esa situación con medicina tradicional; con plantas que tenían a su alcance para curar las enfermedades que les aquejaban. El conocimiento debía provenir de

personas que lo tuvieran, ya fueran los abuelos o curanderos de la localidad que les permitieran buscar una salida natural para restablecer la salud, como en el caso anteriormente mencionado. Aunque no es la intención hacer de este documento un atlas de plantas medicinales, se mencionarán brevemente algunas curas que las personas han dado a enfermedades físicas como dolor de estómago, tos, heridas, parásitos, empachos, entre otros.

Los mismos comasagüenses mencionan que *“al no tener farmacias ni hospitales cerca es por medio de remedios que se curan, además, el alcalde manda carros y kits para que los lleven al hospital”*. Muchos son los conocimientos sobre remedios caseros que se recopilaron en Comasagua acerca del uso de plantas medicinales que tienen a su alcance. Según comentaron los entrevistados, lo aprendieron de sus abuelos o padres, pero reconocen que hay enfermedades físicas que no pueden ser tratadas con plantas, sino que deben ser atendidas por médicos en clínicas u hospitales. Ellos se refieren a enfermedades como tos, gripe y dolor de estómago, entre otras. También se debe tomar en cuenta que hay enfermedades asociadas a lo sobrenatural como el mal del ojo, el susto o espanto, el mal de aire, molestias causadas por malos y daños ocasionados por brujería, es decir, aquellas que afectan al espíritu de las personas y que urgen de una ayuda para sanarlo. Este personaje importante comparte con el paciente el mismo contexto cultural y simbólico que permite que se establezca una solución más eficaz para la sanación. Es decir, el paciente debe confiar y creer en su médico tradicional para que la cura llegue pronto, para ello deberá tomar al pie de la letra el tratamiento que se le dé.

La medicina ofrecida debe ser una mezcla de productos naturales orgánicos e inorgánicos y algunos artificiales, en forma de remedios populares que deben ser transformados y manipulados. Estos pueden ser: infusión, cocimiento, maceración, jugos, ensaladas, pulpas, vaporización, baños y cafés (Rojas Alba, 2009); cada uno de ellos ayuda a prevenir y atender las enfermedades. Todo esto forma parte de las llamadas *farmacias tradicionales*.

Para los comasagüenses, se trata de una herencia cultural antigua. Comentaron: *“Alguien le enseñó a alguien y alguien le enseñó a alguien. Vaya, nosotros. Yo tengo 35 años. Desde que yo existo y tengo conocimiento de las cosas, por ejemplo, mi mamá a veces agarra ceniza en hojas de huerta para el dolor de estómago; lo ponían así, y ya se te va a quitar. Entonces en alguna medida alguien más, antes que ella, lo hizo y funcionó. Entonces eso ha venido haciendo”*.

Una de las entrevistadas comentó que recientemente había consultado una curandera, mencionó: *“Hay quienes que quizá saben algunas de esas cosas; porque fíjese que la vez pasada tenía tiernito al niño, padecía de dolor de estómago. Entonces me dijeron que una señora sabía cosas; entonces ella nos dijo que comprara un puro, lo masticara y se lo pusiera en el estómago”*. Otro mencionó: *“A veces, cuando duele el estómago, hay un monte que le dicen sihuapate; eso se muele y se hace la horchata, y ya se toma uno, y a veces se quita; pero hay cosas que, si es el apéndice, no se le va a quitar. Con eso tiene que buscar el doctor. Cosas que se curan con esos montes”*. *Sihuapate* en náhuat, significa “medicina para la mujer”; es una planta de origen mesoamericano. Según la investigación de Castillo (2012), en Izalco se utiliza para curar dolores de estómago, constipado y dolores menstruales o malestares de la mujer.

Una de las enfermedades más comunes que afectan a la población es la tos. La cura está a su alcance. Según ellos, se cosen *“hojas de eucalipto,⁵ hojas de mango indio, una cebolla moradita tiernita, este...candela de izote⁶. También le ponen zacate limón y cojoyitos de veranera.⁷ También se usa manzanilla,⁸ jengibre⁹ y miel de abeja”*. Cada uno de los ingredientes los encuentra en su entorno natural.

El epazote también les ayuda para la *“diarrea (el agua), sirve para recoger las lombrices”*. Según Castillo (2012), se utiliza en té contra indigestiones, afecciones nerviosas y parásitos. En su investigación, registró que es utilizado para eliminar los parásitos intestinales, haciendo una cocción de las hojas con dos ajos y debe tomarse en ayunas tres veces (Castillo, 2012, p. 147). Uno de los informantes comasagüense dijo emplear el epazote con manteca de gallina para el hervor de pecho.

Las etnoprácticas¹⁰ son las alternativas empleadas para recuperar la salud ante enfermedades místicas. Muchas poblaciones se ven afectadas por enfermedades físicas, así como también por otras que se asocian a lo

5 Empleado contra la tos, el paludismo, bronquitis y fiebre, entre otros.

6 Se utiliza en conjunto con otros ingredientes como eucalipto, pimienta gorda y manzanilla.

7 Esta planta se acompaña de otras, tiene efecto sobre enfermedades relacionadas con la tos y estados febriles.

8 Alivia enfermedades relacionadas con trastornos digestivos; como té es anticonceptivo y como tranquilizante.

9 Se utiliza la raíz para diarreas, síntomas de la gripe, dolor de muelas e infecciones intestinales.

10 Se refiere al conjunto de procedimientos y rituales que se realizan para curar enfermedades que no tienen una explicación científica, bien pueden tener causas mágicas; para ello se emplea el uso de plantas.

sobrenatural. En este caso, son los niños los afectados. Se dice que no deben quedarse solos ni con personas desconocidas, ya que pueden ser maltratados o con el solo hecho de amenazarlos se asustan. Si esto ocurre, presentan síntomas como calentura, diarrea, suspiran o brincan dormidos. Soluciones tienen muchas para lo que les está afectando. Una de estas enfermedades es el empacho, esta es causada por trastornos o suciedad alimenticia. Sin embargo, las personas le dan un carácter místico a la hora de la preparación de los medicamentos (Castillo, 2012, p. 104). Este se asocia también al susto, este es provocado por algo material o algo misterioso como espíritus, ruidos y acontecimientos inexplicables que causan una impresión fuerte. Otra causa de esto es la aparición de personajes como la Siguanaba, el Cipitío, un mal espíritu, entre otros.

Según un informante, para curarlo utilizan la *“hierba del susto. Se muelen tres hojas y se cuele; se le da a tomar al niño, además, con agua tibia y las hojas lo bañaban. Se bañan tres días seguidos”*. La hierba empleada se utiliza también en enfermedades culturales como el mal de ojo y el mal aire, cuyos síntomas son dolor de cabeza, calentura y vómito. En el caso de los niños que sufren de empacho, mencionaron *“quemar un montón de semillitas de arroz y mostaza...Todas semillitas que venden en la farmacia. Lo tuestan en la plancha y le echaban otras semillitas, y ya se hacía esa toma para sacar el empacho, pero lo sobaban a uno”*. El empacho siempre va a ser curado con sobar al enfermo. Una entrevistada comentó la experiencia que tuvo con su hijo, dijo: *“El empacho, más bien, con huevo se cura. Me pasó hace como quince días, que no comía, solo vomitando y diarreas; y mi mami me llevó a donde una hermana que me lo curara; le echó este, aceite de oliva, no sé cómo, en todo el cuerpo, y hierba no sé cómo se llamaba. Y se le quitó con dos veces que le di.”*

Generalmente el empacho les sucede a niños. Comentó otra madre: *“Yo un día...mi hijo tenía vómito, y se ponía que le dolía el estómago. Pero a mi hijo le dije yo, “mirá yo no soy sobadora pero te voy a sobar” le dije. Y fui a agarrar un bote de crema y me puse a sobarlo, y ya comió desayuno y no le dio dolor de estómago. “Mamá, me dice en la noche, súbeme otra vez; y ya no le volvió a agarrar vómito y ni le dolía el estómago. A veces no es que uno aguante de comer, que se empache, sino, pero como a una mal comida, que otra gente; que ellos no están acostumbrados a comer otras cosas. Y ya se empachan”*. Si bien para la población es una solución a la enfermedad, no se recomienda en menores, pues puede haber desenlaces lamentables.

Según relatos orales de Izalco recopilados por Castillo (2012), entre las curas, menciona que *“se prepara un huevo indio, que se vea bien batidito y se le pone un pedazo de queso fresco y en una hojita de huerta tiernita [...] se pone el emplasto¹¹ en el estomaguito y luego un fajerito,¹² y, bueno, hay que quede el niño [...], entonces como a los 20 o 30 minutos el niño hace el primer asiento [...] y ahí va despegando el bocadito que ha sido malo, y ahí va su curación [...] cuando ya ha hecho dos o tres asientos sacó el bocado. A los tres o cuatro días ya el niño tiene la vista normal”*.

Otra enfermedad que afecta a niños es el ojo. Según los entrevistados ocurre cuando una persona de mirada fuerte ve a un niño, esto le genera vómito, diarrea y temperaturas. Entre las curas mágicas para esta, los infantes, según las entrevistadas, deben portar *“un collarcito rojo con una semillita, esa se pela bien...para quitar el ojo... se va pelando así, que dicen que es lo fuerte del ojo”*. También ponen su fe en una curandera para complementar el tratamiento. Dicen *“Tenemos fe, verdad; y cuando la buscamos a ella, nosotros vimos que es una persona que le gusta colaborar con las demás personas que le llevan enfermos los niños. Primero lo encomendamos a Dios; y con la ayuda de ella los niños salen adelante, porque vemos los niños bien enfermos; y al llevarlo allí los niños sanan; pero también hay que creer en el de arriba. Nosotros tenemos la fe, igual sana... Porque si un niño dejara de comer unos seis o siete días, y si al siguiente día uno lo lleva a sobar, al siguiente día el niño empieza a comer. Nosotros la tenemos a ella”*.

La población infantil, según los entrevistados, ha padecido mucho de esta enfermedad. Mencionó una informante: *“tuve con la niña. La lleve por lo mismo...por el ojo...una que anda por allí. La llevé, y me dice [la curandera]: “Si no la traes ahorita se te hubiera muerto porque cuando le paso el huevo en la coronilla le explotó”...dijo: “Si no la traes, se te hubiera muerto porque la mollerita se le iba a explotar. Estaba bien aguadita ya”*. Otra madre comenta: *“Cuando le pasó eso a mi hija tenía dos años y era bien gorda, y cuando le hicieron ojo se me puso bien pechita; un ojito estaba más agachadito que el otro... fui a donde una señora y ella me le hizo el...tres veces eso”*.

Existe también otro tipo de ojo, según los comasaguense. Se trata del ojo de mula. Una informante comentó: *“Fijese que la persona que dicen que hace ojo a un niño es que ha sido, o ya desde tiernita, que tiene la vista bien*

11 Son formas medicinales que presentan un aspecto espeso y pegajoso, se aplican en la parte exterior del cuerpo como cura.

12 Faja para niño de pañales.

fuerte. La vez pasada aquí vino un señor en una mula, que vino a hacer una enfermazón de niños. Yo tengo una niña de 13 años que ya se nos moría. En ese tiempo estaban como cinco niñas que vino a agravar esa mula, que dijeron que les había hecho ojo porque todas se enfermaron al mismo tiempo; y nos tocó llevarla...Estábamos en una inauguración de unas casa que nos hicieron, y, este, allí estábamos todos, y se nos enfermaron las niñas, pero de gravedad; que con ninguna cosa se componían, pero ni llevándolas a las clínicas. A los niños les da una gran diarrea, un gran vómito y la gran fiebre; una angustia, que se escapan a morir”. Mencionan que “para que no les pase, no andar a los niños al descubierto cuando uno se encuentra un animal de esos...Porque cuando una mula le hace ojo a un niño se muere, no resiste”.

Un movimiento brusco que se le haga a un bebé, también puede causarle un mal. En este caso, según la población, se les cae la mollera. Esto puede ocurrir al jalarlo por detrás, por una caída o por tirarlos hacia arriba. En cualquiera de los casos, se genera por la impresión o susto del niño o niña. Esto les causa diarreas (color verde), y algunos presentan calentura. Para esto ha habido distintos tratamientos, desde los erróneos hasta los que emplean plantas medicinales. Por ejemplo, una informante narró: “*Yo les voy a explicar, porque yo a veces a mis bichitos, los nietos, les hago, porque tienen calenturas; y ya les voy a cortar hojitas de ruda, y con alcohol, y ya les destripo así. Tal vez, si no hay puro, porque no se ve casi por aquí, de esos cigarros que le dicen, ya mojo el huevo y se lo pongo así en las manitas; así en las plantitas de los pies. Ya al niño se le baja la calentura; y se cuece el huevo bien cocido. Cuando es, y cuando no es, no es tampoco. Se pone debajo de la cama donde el niño duerme, en un vaso de vidrio. Pero se quiebra, a veces”.*

El tratamiento que se emplea es el uso de cogollos de verbena cocidos. El agua de esto se les da a tomar por cucharadas al mismo tiempo que se hace un sahumero. En la zona de Izalco, en tiempos pasados, un informante menciona que “*hay que guindarlos, pero no como la gente acostumbra de guindarlos y chuparles los pies, sino de guindarlos, hacerles el sahumero para que les llegue a su puesto; se agarra de los piecitos, sostenidito en cruz. Como le digo, la situación, el secreto, es lo que uno le hace; para esta curación se utiliza un sahumero normal. En este caso puede ser de copal e incienso de castilla; se pasa por el humo y se le pide al elemento, y se sopla la cabecita; y ya el niño tiene su mollera en su puesto”* (Castillo, 2012, p.p. 102-103). Esta práctica es una de las más polémicas, al hablar de la medicina tradicional, pues es una

de las causas de mortalidad infantil atribuida a las parteras. Esto generó la prohibición de la continuidad de los saberes tradicionales en las comadronas, en el siglo XXI en El Salvador.

4.4 Sabiduría ancestral: la labor de las parteras o comadronas

Una tradición muy importante, que tiene su origen prehispánico y que fue poco a poco tomando elementos del cristianismo, es la del cuidado de las mujeres durante el embarazo, a la hora del parto y de los cuidados posparto de ella y su hijo. En la ruralidad, la comadrona se volvió indispensable en ese momento importante. Acudir a ella garantizaba el éxito del embarazo y del nacimiento del niño. Este personaje atiende a una embarazada durante el parto, utilizando conocimientos y prácticas adquiridos tradicionalmente. Es la primera persona que recibe a los nuevos ciudadanos, definiendo si es niña o niño; luego los presenta a la familia (Velásquez, 1996, p. 77).

Antes de la llegada de los europeos a América, las poblaciones tenían sus propios métodos de enfrentar este momento. Durante el embarazo, la partera se encargaba de los cuidados respectivos, entre ellos, los baños, la alimentación y de darles consejos ante posibles problemas que las madres enfrentaran. Al comenzar los dolores del parto, la parturienta era llevada una vez más al temazcal, y después le daban a beber cihuapatli [sihuapate, para El Salvador], una hierba que tiene por acción empujar hacia fuera a la criatura. La labor de la partera no concluía con el parto propiamente dicho, ni siquiera con el alumbramiento, ya que era ella quien debía extraer la placenta si esta era retenida. Ella le suministraba sustancias hechas a base de plantas aromáticas, del tipo de la vainilla, aplicadas por la vagina, y extraía la placenta manualmente en caso de que no lo lograra con el remedio referido. Después debía atender al niño y colaborar en las ceremonias de purificación y de fijar su destino (Velásquez, 1992, p. 189).

Hay muchos cuidados asociados a fenómenos celestes, por ejemplo, los eclipses, ya sea de sol o luna. Si la embarazada se exponía a ellos podía traer consecuencias negativas al hijo, tales como el nacimiento con labio leporino, cuerpo de ratón, nariz “comida”, o boquituerto, o de ojos bizcos, entre otras deformidades. Dentro de los mecanismos de defensa que las mujeres emplean para proteger a su hijo se encuentra el uso de un listón rojo amarrado a la cintura, sujetado con un espejo o una moneda. Otro mito relacionado con los astros es el que cuenta que la mujer embarazada no debe dormir durante el

día, ya que corre el riesgo de que su hijo nazca con los párpados abultados (Miranda y Pérez, 2012, p. 51).

Estos cuidados con el tiempo fueron modificándose. Se agregaron otros elementos que en la actualidad siguen practicándose. Comprender este universo en el que se fusiona lo religioso con los conocimientos heredados de tradiciones pasadas permite comprender y explicar “*la persistencia de ambos en el curanderismo hasta nuestros días, abarcando, con modificaciones regionales*” (Velázquez, 1992, p.192). Lo mismo ocurría en la época colonial. Es para este momento cuando se agregan oraciones cristianas para facilitar la hora del alumbramiento. Entre la población se observan ideas y actividades de naturaleza mística, que es necesario llevar a cabo en virtud de que existe el riesgo de que la madre o la criatura pierdan la vida. Entre las costumbres practicadas para lograr un buen embarazo cabe citar la recomendación, de origen europeo, consistente en que ni por temor ni por vergüenza las mujeres embarazadas dejaran de pedir aquellas cosas que se les antojaran, pues, de no cumplir estos deseos, las consecuencias podrían ser graves, como provocar el aborto y, por tanto, la muerte de la criatura.

Fueron abundantes las estampas, pinturas, esculturas, reliquias y oraciones. Por su parte, la partera también tenía sus recursos, que colocaba en el abdomen o en el cuello de la parturienta, como escapularios, rosarios y medallas. Entre ellas se citaban las *Palabras de la Virgen*, jaculatoria impresa en una oblea o papel que comían las embarazadas, aún a la hora del parto; también se pedía la protección de los santos protectores de las embarazadas y del parto, entre ellos, san Ramón Nonato (Rodríguez, 2000, pp. 502-505), siendo otra muy importante la Virgen de Monserrate.

Aquel fue un religioso de la orden de los Mercedarios del siglo XI. Su nombre se debe a que fue extraído del útero de su madre por cesárea después de que ella hubiera fallecido (Gea Ortigas, 2014). Con el fin de solicitar su ayuda, se creó una novena especial para embarazadas. Esta tradición se mantiene vigente.



Figura 3. Estampa de san Ramón Nonato. Tomado de:
http://www.devocionario.com/santos/nonato_1.html

El novenario se debe hacer una vez al mes, empezando desde el mes en que conocen que están embarazadas. El último mes harán el novenario. A continuación se transcribe la oración (Gea Ortigas, 2014).

“Oh San Ramón Nonato prodigioso.

A Vos vengo movida de la grande benignidad con que tratáis a vuestros devotos. Aceptad, Santo mío, estas oraciones que de muy buena gana te ofrezco, en memoria de tus oraciones tan meritorias, que alcanzaron de Dios el que os haya constituido especial patrón de las embarazadas.

Aquí está, Santo mío, una de ellas que se pone humilde debajo de vuestra protección y amparo, suplicándoos que así como se conservó siempre invicta vuestra paciencia en todos aquellos ocho meses en que fuiste tan singularmente martirizado con el candado y otras penas que pasasteis dentro de la tenebrosa mazmorra y en el mes noveno salisteis libre de todas aquellas prisiones, así Santo y abogado mío,

os pido humildemente me alcancéis de mi Dios y Señor el que la criatura que está encerrada en mis entrañas se conserve en vida y salud por espacio de los ocho meses, en el noveno salga libre a la luz de este mundo, haciendo Vos, Santo mío, que así como el día que salió vuestra alma de vuestro cuerpo

fue un día Domingo, que es día de gozo y regocijo, así el día de mi parto sea de todo contento y gozo, con todas aquellas circunstancias que Vos sabéis que más convienen a mayor gloria de Dios y vuestra y salvación de mi alma y la de mi hijo.

Amén.”

Estos rituales cristianos también están presentes en El Salvador. Velásquez, en su investigación sobre las parteras, menciona que “*la mayoría (de las parteras) no practica ritos especiales, únicamente invoca a Dios o reza a los santos protectores de las parturientas entre los cuales se encuentran Nuestra Señora Santa Ana, madre de la madre de Jesús, y San Ramón Nonato*” (Velásquez, 1996, p. 40). Este mismo autor menciona que al inicio de su intervención piden a las parturientas encomendarse a Dios y a los santos; sin embargo, la partera no reza en voz alta, pues sus plegarias suelen ser secretas. Probablemente se trate de remanentes medievales (Velásquez, 1996, p. 69). Existen varias oraciones, acá se presentan dos de ellas. La primera para un buen parto reza:

“A ti acudo glorioso San Ramón en estos días que preceden a mi maternidad, para implorar de tu mediación la gracia de un parto feliz que, colmando mis deseos, premie mis esperanzas, Por Jesucristo Nuestro Señor.
Amen.”

La segunda oración para un feliz parto dice:

“Oh excelso patrono, San Ramón, modelo de caridad para con los pobres y necesitados, aquí me tenéis postrado humildemente ante vuestros pies para implorar vuestro auxilio en mis necesidades.

Así como era vuestra mayor dicha ayudar a los pobres y necesitados en la tierra, socorredme, os suplico, oh glorioso San Ramón, en esta mi aflicción. A vos, oh glorioso protector acudo para que bendigáis al hijo que llevo en mi seno.

Protegedme a mí y al hijo de mis entrañas ahora y durante el parto que se aproxima. Os prometo educarlo según las leyes y mandamientos de Dios.

Escuchad mis oraciones, amante protector mío, San Ramón, y hacedme madre feliz de este hijo que espero dar a luz por medio de vuestra poderosa intercesión.

Así sea”.

En El Salvador, el “Manual de la enfermera y la partera” del año 1906, describe también cómo las oraciones y las reliquias eran usadas en estos momentos del alumbramiento. Dice que las mujeres a veces eran sugestionadas con el uso de estas para tener un parto favorable. Entre las prácticas mencionadas está el uso de una estatua de madera de San Ramón Nonato sobre el abdomen de una mujer y un papel sucio hecho dobleces, que contiene una milagrosa oración de Monserrat (Rosales, 1909, pp. 309-310).

La oración que dicen las parteras para acelerar el parto dice (Universidad de Chile y Muller Turina, (2013):

“Jesús, Hijo de Dios vivo, Dios te sabe reina y madre, Templo sagrado de la Santísima Trinidad paraíso de los mártires, espejo de consolación no permitas que mi cuerpo preso, ni mis carnes heridas, ni mi sangre derramada, ni mi alma perdida, no turben mi memoria, ni me hagan brujerías. Acompáñame en esta labor, que mi enferma no tenga ningún peligro. Así sea. Amén.”

4. 5 “Ella ponía la fe en Dios, y uno en ella.”

A inicios del siglo XX, la labor de las parteras era reconocida por el servicio social que tenía dentro de las comunidades rurales. A ese contexto de pobreza y casi nulo acceso a hospitales o clínicas de salud se debe que muchos infantes hayan nacido con asistencia de una persona que adquirió sus conocimientos de partería por sí misma o por aprendizaje con otras parteras tradicionales. Para intensificar el control y los cuidados a la hora del parto, se creó por parte del Estado salvadoreño, en el año 1906, el “Manual de la enfermera y la partera”, cuyo autor fue el doctor Nicasio Rosales, en el que se dan las instrucciones sobre cómo atender a las parturientas, a los recién nacidos, la preparación de las mujeres, el parto, así como la descripción de las posibles enfermedades o consecuencias de un parto difícil.

Las mujeres comasagüenses entrevistadas aportaron, con sus relatos a la comprensión cómo las parteras les ayudaban a prepararse para tener un parto sin dificultades. Una de las entrevistadas comentó: *“Me dijo que no me pusiera guacales aquí porque se pandeaban los niños, estando embarazada. Y que no me pasara cercos porque se maneaban, o que no me pasara así mangueras que estaban tiradas en el suelo; que no pasara sobre ellas porque el cordón umbilical se les maniaba en la cabecita”*.

Otra de las recomendaciones era, según una informante: *“Que no me acercara al fuego y que no soplara, y que no jugara lejía, y que no anduviera levantando cosas pesadas, y que no agarrara enojo, el susto, porque decía que asustaba al niño por la leche que le bajaba que se le pasaba al niño; y que el niño me iba padecer mucho de diarrea; y si yo tenía un susto le iba a asustar al niño”*. Estas mismas ideas sobre cuidados tradicionales de las mujeres estaban presentes en el mundo prehispánico. Por ejemplo, *“se sugería no hacer esfuerzos levantando cosas pesadas, corriendo, brincando, así como evitar la exposición al sol y la cercanía con el fuego; permanecer en estado de tranquilidad anímica; no llorar ni estar triste”* (Miranda y Pérez, 2012, p. 52). Las embarazadas debían cuidarse de los sustos, tal como lo comentó una comasagüense: *“También decían que si uno tenía sustos, o así, que si a uno le daban una mala noticia, a uno la partera le decía que se hedía uno, y se podía morir uno recién tenido al niño, se le podía morir. Así decían que uno no tenía que tener sustos”*.

Durante la etapa del embarazo, la partera sugiere que la mujer esté en control médico en una clínica o unidad de salud cercana para evitar posibles problemas a la hora del parto, ya sea para la madre o el recién nacido. Sin embargo, según Castillo, el control del embarazo, de acuerdo con los ancestros, sirve para evitar malos aires, alimentarse adecuadamente, prevenir malos movimientos, evitar enojos y sustos, y otros que pueden causar abortos; se debe hacer baños y tomas naturales antes y al momento del parto. La partera, mientras atiende el parto, se encomienda a Dios y pide para que los espíritus de parteras ancestrales le guíen en el proceso (Castillo, 2012, p.p. 76-77). Una de las informantes comentó acerca del momento del alumbramiento, dijo: *“Ella me sobaba el estómago por ver si estaba bien, si estaba mal [el niño], porque antes no hacían ultras como las hacen ahora. Hoy es diferente, antes solo con la voluntad de Dios y la partera; solo Dios con uno; y solo una señora porque la partera solo a cortar el ombligo llegaba. Lo demás uno tenía que hacerlo para que no se le muriera la criatura o uno también”*.

La forma tradicional en que las mujeres parían era en cuclillas porque facilitaba el nacimiento. Actualmente se hace en una posición acostada sobre la cama (Castillo, 2012, p.77). Las mujeres comasagüenses describieron cómo se aceleraba el nacimiento: *“Ya cuando los iba a tener, nos daba una toma porque decía ella que era para que nacieran más rápido; y ya los niños nacían rápido. Con eso nos apuraban los dolores, y ellos nacían normal...Ella era bien aseada, lo aseaba a uno, hervía agua con hierbas para el bebe, hervía todo”*. Cuando hay problemas en la expulsión del bebé, la parturienta debe ser

puesta en cuclillas, sosteniéndola con los brazos bajo las axilas. Otra práctica realizada por algunas parteras es fumar puro o cigarro, luego utilizan la brasa para “esterilizar” el cordón umbilical; pueden emplear otros instrumentos, luego lo amarran con hilos o curas umbilicales, posteriormente lo curan con antisépticos (Velásquez, 1996, pp. 69-70).

Al respecto, Castillo, al entrevistar a una partera izalqueña, comenta que *“se acostumbraba curar con mercurio y alcohol, pero cuando fui a la práctica en la unidad de salud curaba con alcohol y mertiolato, pero luego nos ordenaron que solo curáramos con alcohol 90, luego con alcohol 70. Se limpia bien la guía (cordón umbilical), se limpia bien la piel alrededor del ombligo, siempre con alcohol, se corta la guía, se le pone gasita”* (Castillo, 2012, p. 80). Posterior al parto, el cuidado de las mujeres y del recién nacido es importante. Llevar al pie de la letra la “dieta” es una de las tareas que las madres deben llevar a cabo en los próximos 40 días. Una comasagüense comentó: *“A mí me dijo que me tenía que cuidar, pero que me cuidara por 40 días. No tenía que hacer nada porque si tocaba legía o jabón me iba a caer fiebre parpal; me iba a morir del parto. Me dijo: ‘al niño siempre lo vas a bañar a las 9 de la mañana con agua tibia, bien asoleada, tibia, y no helada’. Así le decía a una, como era primeriza, cómo lo iba a bañar, cómo lo iba a agarrar; y a los tres días lo llegaban a levantar a una; nos iban a sobar, nos amarraban el trapo aquí a uno, para que la rabadía quedara aquí abierta, le ponían una cosa aquí a uno; para que no fuera a hacer una mala fuerza”*.

Durante ese tiempo, la alimentación era diferente. Una informante dice: *“Por cuarenta días debíamos tomar chocolate y comer queso duro...Me decía que no podía comer huevo y pescado, de ahí todo lo que quería”*. Otra agregó: *“Solo eso y la sopa de gallina india. Cuando era varón decía: ‘vaya, como tuviste varón, hoy son dos gallinas las que te vas a comer; y cuando tenía hembra solo una”*. Otra participante comentó: *“También he oído que a las mujeres que estaban embarazadas, después de la preñez les daban unas botelladas de agua. Yo conozco una señora, aquí en San Luis, que prepara de esas aguas; aún las venden, pero no sé qué les ponen”*. Una informante más complementó: *“(Le ponen) un montón de hierbitas, que ella le pone; pero, que me recuerde: nuez moscada, cola de caballo, jazmín y un montón que le pone ella; (las aguas) se las toma uno después que sale del parto, para que se le vaya la panza”*. Otras mencionaron, además que debían amarrarse la cabeza, usar zapatos bajos de lona porque esto evita que a las mujeres les “entre aire”,

taparse los oídos, evitar hacer las labores de limpieza en casa para no tener complicaciones físicas.

En las mujeres ha existido, hasta cierto punto, temor por ir a los hospitales, sobre todo las del área rural. Entonces, el control del embarazo lo llevaban con la partera y asistencia médica. En sus palabras, dicen: *“El hospital lo conocía de último porque las primeras veces me daba miedo, porque me habían enmendado de que lo fregaban a uno y que le hacían bastantes cosas; pero a mí no me hicieron nada, porque uno se siente más seguro porque está en medio de los doctores. En el hospital está en manos de médicos; está en otras atenciones. Si yo me pongo mal me pueden dar cesaria o me pueden dar algo para que pueda nacer el niño bien; pero si esta uno con la partera, que se haga la voluntad de Dios”*. Sin embargo, esa doble atención es importante para garantizar el buen término del embarazo, además de tener control de salud con el recién nacido. Por ejemplo, comentaron: *“Nos decía que primero los teníamos que llevar a la clínica para ponerlos al control. Ella nos daba un papel para presentarlo, donde decía que ella nos había atendido. Los revisaban a ver si iban bien. Si iban bien, la partera seguía atendiendo. Allá por donde nosotros siempre hay parteras, siguen atendiendo igual”*.

4.6 “Dicen que ya no pueden porque hay que proteger la vida del niño”.

En El Salvador, a mediados del siglo XIX, funcionó un protomedicato, es decir, un cuerpo técnico cuya función, entre otras, era la de vigilar el ejercicio de las profesiones médica y farmacéutica, así como llevar el control de la escuela de enfermeras y a las mujeres que se dedicaban a comadronas. A estas últimas se les exigía un curso especial de dos años (Velásquez, 1996, p. 56). En dos de los libros consultados sobre las parteras en El Salvador en el siglo XX, se puede comprender que el discurso de la ciencia médica está hasta cierto punto en contra de las prácticas que tienen estas mujeres y su papel en la sociedad, a la que aportan con sus conocimientos.

A mediados del siglo XX, el problema del tétanos se hace más evidente. Según los diarios oficiales de la década de los cincuenta, el problema se encontraba en la práctica del corte del cordón umbilical. *“La higiene de los instrumentos utilizados durante el parto es esencial, ya que de ello depende que la madre y el recién nacido estén protegidos de cualquier infección, ya que antes de cortar el ombligo debe limpiarse, y se amarra el cordón umbilical*

a la pierna de la parturienta para que salga la placenta y evitar que regrese al interior” (Castillo, 2012, p. 79). Por esa razón, se inicia una campaña prevención contra el tétanos, según el *Diario Oficial*, Tomo 165, San Salvador, miércoles 10 de noviembre de 1954. Núm. 206:

EL TÉTANOS DEL RECIÉN NACIDO DEBE DEJAR DE EXISTIR EN EL SALVADOR

La Dirección General de Sanidad no puede permanecer indiferente a la mortalidad de recién nacidos por culpa de *Tétanos*, que todavía es elevada en la Republica.

Esta enfermedad, llamada vulgarmente “alferesía”, “convulsiones”, “ataque” o acaso “Fiebre”, se evita con facilidad y tiene por causas los malos cuidados que se dan a las criaturas al nacer. Es decir, que la persona que asiste el parto es la responsable de tal desgracia.

Por eso se recuerda a las madres y padres de familia que deben exigir y comprobar lo siguiente:

1° - Que las tijeras o el instrumento con el cual se corta el cordón umbilical deben ser hervidos por lo menos durante media hora en agua muy limpia en donde se dejaran enfriar.

2° - Que dichos instrumentos han de ser utilizados con manos muy limpias también, acabadas de lavar cuidadosamente.

3° - Que se le ponga suficiente *Tintura de Iodo* al corte del referido cordón que le queda al niño.

4° - Que se le aplique como es debida una “cura umbilical” de las que regala la Sanidad desde hace mucho tiempo, que pueden comprarla en las farmacias o suplirla en último caso con gasa blanca, algodón y venda.

La bacteria del *Tétanos* es por cierto de las más resistentes y puede permanecer indefinidamente en las tijeras mal desinfectadas, si no se la mata, esperando nuevas víctimas a quienes transmitirá la terrible enfermedad.

Las parteras y demás personas que asistan partos deberán tener sumo cuidado en no tocar sino cosas seguramente exentas de suciedad de infección, para no hacer daño.

“Es mejor prevenir que curar”

Y el *Tétanos* del recién nacido es casi seguramente mortal.

DIRECCIÓN GENERAL DE SANIDAD

Tomando en cuenta que la alferesía era un mal causado por mala praxis de las comadronas o parteras, en Comasagua los registros de defunción (1883-1910) (Familysearch.org), presentan muy pocos casos documentados. Así, tenemos: un niño indígena de tres meses para el año 1883; posteriormente, en 1894, hay dos casos registrados, no determina la etnicidad; se trata de una niña de un mes de edad y un niño de tres días de nacido. Una niña ladina de dos meses de edad fallece por esta causa en el año de 1895. En el año 1910 aparecen seis casos de decesos, los cuales tienen un rango de edad de los cuatro días de nacidos, hasta los tres meses de edad. De los seis casos, cinco son niñas (tres ladinas y dos indígenas); el niño aparece registrado como indígena. Como estos, en el resto del territorio debió existir más mortandad infantil por esta causa.

Entre otras problemáticas asociadas a los partos, los registros de defunción de Comasagua presenta datos sobre la pérdida de las madres o de los niños al nacer o que nacen muertos. Por ejemplo, en Comasagua, en 1886, una mujer ladina de 33 años muere “de parto”; en 1895, una ladina católica de 20 años originaria de Guatemala fallece por la misma causa, así como otra mujer de 22 años, originaria de Tecoluca que residía en la Hacienda San Luis en Comasagua, fallece en el año 1900, en estos casos son mujeres jóvenes. Hay un caso más en el año 1910: una mujer indígena de 45 años de edad muere al momento de parir.

La labor de las parteras a partir del siglo XX se desarrolló de una forma oculta. Las prohibiciones de su trabajo las mantuvieron lejos de la escena médica. Sin embargo, sus conocimientos y su ejercicio siempre han sido bien vistos por las comunidades rurales a las que beneficia. Con los equipos médicos de los hospitales poco a poco se las fue despojando de su trabajo. Esto no quiere decir que en la clandestinidad no sigan ayudando a las mujeres embarazadas y a los recién nacidos. El siglo XXI se les ofrece la oportunidad de mantener su labor; en el año 2008, el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social (Minsal) lanza la *Guía técnica de planificación familiar para el personal que trabaja con parteras*, en la que reconoce que la partera es un recurso comunitario valioso, como un agente voluntario en la atención de planificación familiar. Además promociona los servicios, brinda consejería y entrega métodos temporales de acuerdo con sus capacidades. El Minsal, además, les entrega equipo para poder llevar a cabo su labor de planificación familiar, les orientaba con los métodos y les abastecían de 24 condones mensuales, los cuales eran entregados a

las personas después de haber tomado en cuenta los requisitos necesarios (Minsal, 2008).

El siguiente año, 2009, el Minsal creó la *Guía técnica para operativizar la estrategia Plan de parto en El Salvador*. Esta proporciona la información necesaria para promover y ejecutar, paso a paso, la Estrategia de Plan de Parto con la mujer embarazada, su familia y la comunidad, generando en ellos la responsabilidad de la preparación anticipada de los insumos necesarios para el parto hospitalario y la búsqueda de atención en salud oportuna ante cualquier signo de complicación en la mujer embarazada, puérpera y su recién nacido. Dentro de las acciones que se deben desarrollar sugieren mantener una coordinación y comunicación efectiva con el promotor de salud, partera y otros líderes comunitarios para identificar a las embarazadas que requieran asistencia médica preventiva, curativa o de emergencia y darles el soporte necesario de acuerdo con la capacidad resolutive comunitaria (Minsal, 2009).

Estos saberes ancestrales en los pueblos originarios se están perdiendo, tal como lo afirma la “Política municipal para la igualdad de género del municipio de Nahuizalco, departamento de Sonsonate (2009-2010)” (Quintanilla, 2010). En ella dice que en las tradiciones orales también se han perdido creencias; la medicina natural con la cual se curaban, conocimiento transmitido por las mujeres, especialmente por las parteras. En el apartado sobre los derechos de las mujeres indígenas, menciona que *se reconoce expresamente a las mujeres indígenas parteras, estableciendo que tienen derecho a ejercer su oficio y a que se respeten sus costumbres del oficio de parteras en cuanto al uso de medicinas, y procedimientos y demás elementos culturales propios de su ejercicio*. (D.O., 2012, p. 61).

Poco a poco la labor de las parteras se volvió, según el Minsal un “mal necesario”. En conversaciones personales con médicos y antropólogos médicos, mencionaron que es prácticamente imposible que se logre cubrir todo el territorio salvadoreño; que en zonas donde los médicos no pueden llegar, por diferentes motivos, es la partera o comadrona la que juega un papel importante en la salud de las mujeres embarazadas y los recién nacidos. Así mismo, el curandero tiene una importancia similar a la del proveedor de medicinas naturales para las enfermedades menores como tos, dolor de estómago y fiebres, entre otras. Aunque la institución del Estado que vela por la salud las restringe, mantiene un doble discurso porque siempre siguen haciendo uso de estas personas portadoras de saberes ancestrales para mantener la salud de las comunidades rurales.

Durante el foro “Parteras salvadoreñas: un problema de exclusión social y salud pública”, realizado en el mes de octubre del año 2012, la ministra de Salud, doctora María Isabel Rodríguez, planteó la incorporación, preparación y aceptación de este grupo de mujeres, que por generaciones han atendido los nacimientos de la población salvadoreña de escasos recursos económicos o en zonas de difícil acceso médico. Además, señaló que las parteras se encuentran trabajando con mucho profesionalismo en el programa de Hogares de Espera Materna para tener la mejor atención en lugares de difícil acceso geográfico. *“La partera sigue jugando un papel muy importante. En una cantidad de acciones, incluso de educación, ellas cumplen una función fundamental de un parto seguro, atención prenatal.”* (Diario CoLatino, 2012).

Los datos acerca de las mujeres que consultan a parteras presentan una tendencia a bajar poco a poco. Por ejemplo, de acuerdo con el “Informe de labores 2012” del Minsal, el porcentaje de partos atendidos por matronas pasó de 12,8 en 2005 a 1,0 en 2011, en mujeres de 10 a 49 años. Es decir, que el año pasado 1.024 mujeres dieron a luz en la comunidad con ayuda de una partera. La formación de una partera no es equivalente a la de un médico o médica, la de un ginecólogo, (quienes) ahora han llegado a las comunidades. Se les consideran fundamentales, pero en el papel de promotoras de la salud sexual y reproductiva (El Diario de Hoy, 2012). Esto implica que cada día restringen su papel dentro de la comunidad.

El día 12 de junio de 2014, con 56 votos de diferentes fracciones legislativas, se modificó el artículo 63 de la Constitución de la República, agregando un inciso en el que determina que: *“El Salvador reconoce a los Pueblos Indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad”*, donde el Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS) afirmó que a los pueblos cacaoperas, chorotegas, lencas, pipiles y xincas se les reconocerán su formas de vida, salud, educación, cosmovisión, identidad cultural, espiritualidad, entre otros (Transparencia Activa, 2014).

Entre estos derechos, desde el año 2013, el Minsal, está elaborando la propuesta de la “Política Nacional de Salud para Pueblos Indígenas”. En esta se abordan sus problemáticas y se propone fortalecer el sistema de salud indígena; se menciona el uso de plantas medicinales y recursos naturales; las oraciones curativas y otras medidas de prevención para no enfermarse. Dentro de los que manejan las prácticas ancestrales de salud encontramos, entre otros, a curanderas, sobadores, así como a las parteras. En esta, la salud se enfoca en

un sistema de salud intercultural estratégico para acercarse a los problemas más urgentes, que han sido planteados por los pueblos indígenas durante las visitas territoriales, entre los que se mencionan algunos padecimientos crónicos y los relacionados con la salud sexual y reproductiva. Para el desarrollo de la salud sexual y reproductiva (Minsal, 2013).

La cosmovisión juega un papel determinante en los procesos asociados a la salud de los pueblos originarios. Está *“vincula a la espiritualidad, la religión, como una alternativa para estos pueblos, los cuales presentan una situación crítica en comparación con el resto de la población nacional y local, ya que el modelo de salud propuesto por el Ministerio de Salud no ha respondido a las necesidades físicas y espirituales de la población por ser diferentes en su concepto, valoración y puesta en práctica”*. La política adopta, entre otros principios rectores, el respeto y la revitalización de las culturas indígenas, esto referido al reconocimiento por parte de los agentes de atención de salud, de los saberes y la comprensión de su diferencia en cuanto a la población no indígena; el valor que estos tienen en su concepción de salud enfermedad y las implicaciones materiales que este reconocimiento tendría en el resurgimiento de sus prácticas culturales (Minsal, 2013).

De una u otra forma, la figura de las parteras y los curanderos han jugado un papel importante en el sistema de salud de una población. Estos elementos en los que se conjugan además la cultura y la tradición, representan aspectos valiosos que se deben retomar para reflexionar sobre su importancia en el medio donde se practican, así como para valorar si se debe mantener la continuidad de los saberes ancestrales combinados con las creencias y prácticas religiosas que trajeron los europeos. Al final, estas son las expresiones de las necesidades biológica y cultural de las poblaciones, que con el tiempo se vuelven una costumbre, una tradición que lleva consigo los patrones culturales en los que se han desarrollado las sociedades, para este caso de estudio enfocado en las zonas rurales y niveles socioeconómicos bajos.

Aún queda mucho camino por recorrer. Si la política nacional de salud para pueblos indígenas abre un espacio para el debate, y para la posible incorporación de las parteras y curanderos en este sistema de salud intercultural, mucho se habrá ganado. En la medida en que se formen futuros especialistas en salud tradicional, podrían garantizarse menos casos lamentables en mujeres embarazadas y sus hijos. Por otra parte, si se crearan huertos caseros con plantas medicinales se estaría generando una farmacia casera, donde las personas con pocos recursos económicos podrían tener a

su alcance un remedio eficaz para las enfermedades menores que las aquejan. Además de volverse un elemento útil en las comunidades rurales, se mantienen y transmiten los saberes ancestrales. La tradición continúa como un elemento importante que evidencia la pertenencia étnica y su identidad indígena, que se resiste a perderse en el siglo XXI.

CAPÍTULO V

5. Identidades indígenas en Comasagua

5.1 Cuestión indígena en El Salvador: un esbozo

A finales del siglo XIX, en El Salvador las comunidades indígenas fueron violentamente excluidas y marginadas del proceso de formación del Estado-Nación liberal. Se les arrebataron las tierras comunales y ejidales, convirtiéndolas en mano de obra asalariada a miles de ellos, que se resistían a enajenar su fuerza de trabajo (Marroquín: 1975, p. 766).

La población indígena, ya desposeída, se refugió en sus comunidades remotas; la mayoría agricultores de subsistencia se convirtieron en campesinos desposeídos y sin tierra, desvinculados de su propia sociedad, sin derechos y sin vínculos culturales con sus comunidades. En la medida en que se desvincularon del pasado, de sus raíces, se convirtieron en campesinos aculturados (Chapin, 1991, p. 10). A partir de las últimas tres décadas del siglo XIX, la clase política salvadoreña fue construyendo la idea de nación basada en un imaginario de lo mestizo, en donde lo indígena se diluía y se iba dejando en el olvido, reflejado apenas en sus aspectos pintorescos o folclóricos.

Décadas más tarde, ya en el siglo XX, los indígenas fueron reintegrados a la nación mediante elementos simbólicos, como grupos autóctonos, como los habitantes prístinos del territorio salvadoreño, poseedores de ciertos secretos de la identidad nacional (Alvarenga, 2004, p. 363). A mediados de la década de 1910, los intelectuales, redefinieron el discurso nacional, enfatizándolo más en la cuestión cultural. Es ahí en donde el indio salvadoreño se vuelve importante dentro del discurso nacionalista, como lo más puro del alma nacional, pero utilizando discursos muy ambiguos y contradictorios (López Bernal, 2007, p. 191). Sin embargo, el indio que se reivindicaba como sujeto relevante dentro de ese proceso de construcción de la nación era el indio ancestral. Para las comunidades indígenas, la pérdida paulatina de sus rasgos culturales más distintivos, como la indumentaria tradicional y su lengua, fueron argumentos suficientes para el Estado, para invisibilizar y reafirmar el mestizaje de los pueblos indígenas del país.

En El Salvador, después de los Acuerdos de Paz firmados en 1992, las políticas públicas, en especial la política cultural, empiezan a tener una nueva importancia. Esto debido a que, desde una nueva perspectiva, el

Estado salvadoreño reconocería formalmente la diversidad étnica y cultural de la sociedad salvadoreña. Durante mucho tiempo el Estado ha pretendido construir una identidad cultural hegemónica y elevarla a un status de “identidad nacional”. Más allá de ello, las localidades construyen sus imaginarios identitarios a través de diferentes dinámicas y referentes, y no solo a través de la imagen hegemónica que el Estado ha planteado.

Es importante entender cómo las localidades de El Salvador van construyendo identidad, e identidades culturales, a partir de la memoria colectiva; sus referentes históricos, simbólicos y culturales en la elaboración de su propia identidad cultural. Pero también es transcendental entender la identidad desde una perspectiva relacional. Es decir, desde un complejo proceso en que la identidad de un grupo se construye en contraposición con el “otro” o con los “otros” y a través de la manera en que estos ven y califican al primero. Esta observación es importante en la medida en que los contenidos culturales de un grupo pueden cambiar o transformarse a lo largo del tiempo (el idioma indígena, el vestuario tradicional). Sin embargo, la identidad del grupo (el ser comasagüense, en este caso) puede permanecer.

En este sentido, la identidad no se construye únicamente a través de rasgos culturales perceptibles a simple vista, sino que también se construye por medio de la memoria del colectivo, la cual brinda un sentido a las historias locales que transmiten los sujetos. Es por ello que la cultura de los pueblos indígenas en la actualidad se puede apreciar desde las historias, la narrativa oral; las experiencias compartidas, las formas propias de organización social; el conocimiento local sobre el entorno físico (paisaje y territorio), aspectos de su cosmovisión; los saberes o conocimientos ancestrales que se expresan en la educación indígena, la vida, la salud y la tierra, que también forman parte de su identidad.

Aunque el discurso del Estado salvadoreño ha cambiado en contraposición con el discurso liberal de finales del siglo XIX y principios del XX, en la práctica se sigue pensando en una identidad homogénea y no en una más heterogénea, más plural, que admita una diversidad de identidades étnicas dentro de una misma nación.

5.2 Comasagua indígena: *“Indígenas no hay, pero hay sangre todavía, pero ya cruzada”*.

El último censo poblacional llevado a cabo en El Salvador se realizó en 2007; en él se incluiría la categoría de “raza y grupo étnico”, luego de no utilizarla desde el Censo de Población de 1930. Aunque con muchas críticas por parte de las organizaciones indígenas y de defensa de los derechos humanos, por el mal manejo metodológico de la boleta censal en dicho apartado, se documentó el número de habitantes por grupo étnico. Así, aparecerían los adscritos a las comunidades lenca, kakawira, nahua-pipil y otra.

Comasagua con un total de población de 11.870 habitantes hombres y mujeres para 2007, registraba un 0,05 % de población adscrita como indígena de la comunidad o etnia pipil de habla náhuat (Digestyc, 2008, p. 279). Ello significaba que siete personas se declararon indígenas. Un estudio de hace más de 10 años, el cual recoge el perfil de los pueblos indígenas de El Salvador, menciona los municipios de la zona central de El Salvador que cuentan con comunidades con presencia indígena, muchos de ellos vecinos y hasta colindantes con el municipio de Comasagua, tales como, Jicalapa, Chiltiupán, Huizúcar, Jayaque, Teotepeque, Tepecoyo y Talnique, sin mencionar la población objeto de estudio en esta investigación.

Dicho estudio define al indígena de El Salvador a partir de las siguientes características:

Utilización de formas tradicionales de cultivar la tierra, uso de la tecnología tradicional, alimentación derivada de productos nativos, vivienda culturalmente construida, utilización de enseres domésticos elaborados por ellos mismos, organización comunitaria, visión del mundo mito-mágico (sobrenatural), el calendario agrícola y religioso, la organización religiosa sincrética, la espiritualidad ancestral, expresiones artísticas tradicionales, la danza, la música, las artesanías, la escultura, pintura, origen de la enfermedad y su tratamiento de curación, la medicina tradicional, el ciclo de vida, la lengua entre otros (Mined et al, 2003, p. 7).

Un factor importante de todas estas características o rasgos distintivos del perfil del *ser indígena* en El Salvador es la autodeterminación a la pertenencia a un designado pueblo indígena, pues sin ello el reconocimiento no sería complementario. Partiendo de las características adscritas al perfil del indígena salvadoreño, las teorías sobre la etnicidad y el método etnográfico de la entrevista y los grupos focales, se reconocen las voces, las historias orales,

la memoria colectiva y las percepciones, a través de la consulta sobre si hay indígenas en Comasagua, cómo viven, calzan, visten y piensan.

En la comunidad La Dalia, una mujer entrevistada originaria de la comunidad La China, al consultarle sobre la presencia de indígenas en dicha comunidad afirmaba: *“Aquí no, pero dicen que en otras partes sí hay. Por aquí, por el lado de Guadalupe, dicen de una zona que le dicen La Herrada que está bien cabal la herradura de un caballo que los indios hicieron. La Herradura le dicen allí, que los indios antes formaron la herradura de un caballo, le dicen allí la zona de La Herradura”*. Este relato se refiere a los vestigios arqueológicos del sitio conocido como Piedra Herrada, documentado en la década de 1960 por el Museo Nacional del El Salvador “David, J. Guzmán”, y en el que, a finales del siglo XX, se realizó una investigación de registro fotográfico y calco de los petrograbados (Escamilla, 2007, p. 1223).

Otra descripción de la asociación de lo prehispánico a lo indígena de la actualidad es por el comentario de un señor de la comandad El Sitio, quien afirmaba: *“Mi abuelito me contaba que estas personas que estamos comentando [indígenas] les gustaba hacer cosas de barro. Me contaba mi abuelo que habían hallado en un cerro, cuando andaba sembrando maíz, en un medio cerro, habían hallado unas cosas de barro enterradas; y él contaba que esas personas les gustaba hacer esas cosas, y supuestamente las escondían o las enterraban. Más antes se hallaban por aquí, en este lugar, cositas así de barro enterradas”*.

Claramente el discurso de la primera descripción asume una posición de negación de la presencia de personas indígenas en el presente de Comasagua. Sin embargo, el tema indígena lo traslada al pasado prehispánico, a los vestigios arqueológicos, pero luego ese pasado lo vincula con las familias del presente, cuando afirma: *“Piedra Herrada, que es como una divisa de los indígenas, de nuestra gente de antes, de nuestros familiares y que defendemos...”*. Este pensamiento sería recurrente en las entrevistas en Comasagua; de igual manera aparece en los discursos de las personas de varias comunidades investigadas, como Huizúcar, Chalchuapa, Ereguayquín, Izalco y San Alejo, cuando lo indígena queda relegado al pasado y no sobrevive hasta el presente, todo ello como parte del discurso creado por las instituciones del Estado salvadoreño a través de muchos años.

Un poblador de la comunidad Violeta Arcoíris comentaba que *“hubo [indígenas], pero a partir de la guerra [de la década de 1980] muchas personas*

salieron de Comasagua; otras que se murieron. Por hoy, Comasagua se ha convertido en gentes que viajaron de los cantones. Indígenas solo ha de haber unos dos. [La comunidad] Violeta es indígena también...Las personas que vivían aquí ya fallecieron, pero han quedado los hijos”.

Sin embargo, otras voces, del mismo grupo focal, tienen otras apreciaciones sobre la consulta de si en Comasagua hay indígenas, así lo expresaba una de ellas: *“Aquí está un lugar, en El Tránsito, que queda arriba del río Los Leones, que allí solo iba gente indígena antes. Todavía había gente que hablaba el idioma náhuat. No hace mucho murió una señora por, [el lugar conocido como] El Tronconal, que era descendiente de estas familia y todavía ella, [su] hablar era nomás en nahuat.* En este caso parece que lo fundamental para asumir a alguien como indígena es la lengua y de hecho esa es una de las características más importantes del perfil del indígena salvadoreño, pero no la única. Una mujer de la tercera edad de la Comunidad Violeta Arcoíris, expresaba: *Como anciana yo me siento orgullosa de mi municipio [Comasagua], además de que lleva sangre indígena, [aunque] nosotros no tenemos idioma indígena”.*

Luego de que apareciera en los discursos de las personas entrevistadas la lengua como una característica importante del ser indígena, se procedió a preguntarles: ¿ustedes qué piensan de que la gente esté aprendiendo nahuat? Un señor reconocía: *“Lo que pasa es que depende el enfoque que cada proyecto le dé. Porque, aquí hay un fenómeno, somos un municipio de pobreza alta, hay red solidaria. Entonces, la gente aquí están acostumbrados que si un proyecto es que ‘te vamos a dar algo’ le pone interés, pero si es algo que le va a servir en la ‘pedagogía de la vida’ no le pone interés. Entonces allí se ve lo poco nutrido que esta el taller de náhuat, habiendo invitado a gente de todas las comunidades. Culturalmente sí es muy rico, pero materialmente es bien poco lo que le puede aportar a una comunidad. Entonces, es poca la gente que le pone interés. Considero que es algo bien importante porque, como dice un pensamiento ‘el que no coma de su raíz, de su historia, está obligado a repetirla’. Este taller pretende recabar la información de aquella gente, o sea, los orígenes nuestros porque de ahí venimos”.*

Otros participantes de los grupos focales afirmaban, sobre las clases de náhuat, lo siguiente: *“Sabe por qué es bueno...por la identidad; para seguir la identidad de nosotros y la cultura de nosotros; para que no se pierda la cultura.* Otros relatos expresaban: *“Para levantar más la cultura y así avanzan los jóvenes y tienen más conocimiento de lo que ellos no saben”.*

Otro de los referentes que aparecen frecuentemente sobre la comunidad indígena en Comasagua es a partir de la forma de vestir. Una mujer joven relataba lo siguiente: *“Mi abuela me contaba, cuando estaba yo con ella, que la gente se vestía humildemente, usaban solamente ropa de tela de manta, vestidos de manta y usaban trencitas; la mayoría de las mujeres andaba con trenzas y caitiyos, zapatos de caite. Igual [ropa] de manta usaban los hombres y caites; y usaban sombrero. En este mismo tema, una señora anciana, expresaba: “Los indios de antes era refajos lo que se ponían; o una cosa bordada con forma de esas chapinas; hacían los refajos y se los amarraban. Y los niños, decía mi abuela, que atrás los cargaban, trabajando; y con los niños aquí se los ponían, con una cosa, y así andaban trabajando”.*

Un joven, refiriéndose a una de las características de “lo indígena”, como la lengua, comentaba lo siguiente: *“En mi familia había gente así...mis abuelitos hablaban, medio me recuerdo que hablaban, incluso el lenguaje que tenemos ahora es bien diferente al que ellos tenían... Mis bisabuelos eran de Cojutepeque, de la sangre pipil. O sea que de esa gente todavía hay; no han venido unos aquí, pero todavía hay bastante gente que tiene sus palabras que no son igual a lenguaje de nosotros. Mire, hay unos ancianitos por aquí, no le puedo decir, pero sí hablan bien distinto”.*

De igual manera, una anciana proporciona más datos sobre lo que ella piensa que son las características de lo indígena: *“Allí se ve, pues...porque algunos reflejamos todavía... porque la sangre es fuerte y se puede ver que hay niños que reflejan la fisonomía indígena, pero como un rostro alegre. A mí me enseñaron a dirigirme en una forma muy humilde de vestido de paletón; los hombres se vestían con sombrero, pantalones de manta, camisas manga largas; por pareja les hacía mi mamá: para ir al pueblo y para ir a trabajar, pero eran de manta. Y mi mamá nos hacía las faldas de tres tiempos con pretina, los vestidos de cuellito; y como mi mamá podía bordar, nos hacía dibujitos”.* He aquí una muestra del elemento del vestuario y de cómo se confeccionaban su propia indumentaria, la cual asocia a las tradiciones indígenas y campesinas.

Por otra parte, a la pregunta ¿qué es ser indio o qué es ser indígena?, algunos de los entrevistados, como un hombre joven, decían: *“Para mí es ser una persona original. O sea, que conserva sus raíces, o la forma de pensamiento de los indios o de los nativos, pues no tienen nada que ver con el sistema que hoy tenemos, sino que ellos basaban todo en los elementos de la tierra. Entonces, en ese sentido, digo que es ser original, o sea, ellos lo relacionaban al ser humano con los elementos de la tierra, la naturaleza*

y *había un equilibrio*". En este relato se está asociando lo indígena con los elementos de la visión del mundo o cosmovisión indígena y la relación con la tierra que cultivan y les provee de los elementos dadores de vida.

En cuanto al uso de la tecnología tradicional en la comunidad Los Cortés, expresaba una señora, que a ella le gusta moler el maíz y el frijol en piedra (metate); quien le había enseñado había sido su suegra. Todas las participantes del grupo focal afirmaron que podían moler en piedra, y que habían aprendido esa técnica o actividad desde pequeñas, pues las mujeres de su familia les habían enseñado. Así lo relata una participante: *"Nos pusimos a moler, mi abuela nos enseñó a moler. Como de 8 a 10 [años] en delante aprendimos a moler. Cuando me casé, mi mamá me regaló la piedra. Porque, me dijo, te doy la piedra si haces lo que te toca"*.

Otra mujer participante de la comunidad El Sitio expresaba sobre el uso de tecnología tradicional, referente a una característica del conocimiento indígena que prevalece en dicha comunidad de Comasagua: *"Mi mamá tenía parte entonces de esa gente [indígena], porque ella hacía ollas de barro y [había] aprendido a hacer petates. Mi mamá ella hacía ollas para cocer frijoles; para hacer sopa de pescado tenía su sartén aparte; y antes podía hacer petates, pero yo no quise aprender, no por que ella me decía: 'Aprende para que después no andés comprando y ahorrarte compras'. Ella hacía un porrón para llevar café. Cuando yo me caía, el porrón salía de rodado y se quebraba; volvía a hacer otro, o tenía otro, o hacía dos. Y la tapadera de esa olla para llevar comida era una tortilla [una especie de plato plano de barro] más grande; esa era la tapadera...para que no le fuera a caer un chacualteté [insecto] a la comida. Otra entrevistada del mismo grupo focal relataba cómo su madre elaboraba los comales para hacer las tortillas de maíz *"en un comal de barro, como las hacía mi mamá. Gastaba el suelo, hacía una media cuenca en el suelo, y hacía el comal, la gran tortilla bien grande allí lo amoldaba, ya lo dejaba medio pandito, pero hacía una cuenca en el suelo, y hacía el comal de barro, y allí hacíamos tortillas en el comal de barro"*.*

Luego se realizaba otra consulta: ¿ustedes se consideran indígenas? Un hombre joven afirmaba: *"Pues, con mucho orgullo, yo sí. Porque he conocido mis raíces, bueno, nuestras raíces. Pienso que de todos es originaria de aquí [Comasagua] es de las poblaciones indígenas que había, porque fueron las que poblaron las tierras en las que nosotros estamos. Entonces, lastimosamente, por lo mismo, hoy casi nadie sabe la historia pasada; así se vino perdiendo nuestra genealogía. Por ejemplo, yo le dije que mi bisabuelo*

es lo último que yo conozco, pero él tuvo familia y la familia de él tuvo familia. Entonces, así es como considero que si soy...indígena”.

Por su parte, una mujer joven expresaba: *“Yo digo que sí, porque todavía aún vivimos de la siembra del maíz, que fue lo que ellos también trabajaban, y el frijol. Practicamos también echar la tortilla...Y todo eso pienso que es parte indígena”.* A la luz de ello, la joven estaba definiendo lo indígena a partir del conocimiento y la utilización de las formas tradicionales de cultivar la tierra y de la base alimenticia derivada de los productos nativos.

De igual forma, un entrevistado de la comunidad Bello Horizonte describía el conocimiento sobre las formas tradicionales de los ciclos agrícolas: *“Hay que buscar la luna para sembrar. Los términos son de nueve lunas hasta luna llena, porque de aquí para allá hay días que son muy buenos para la siembra. Yo le digo eso porque yo he probado todos los términos, y en cuarto, y en siete, y en ocho, que son los dos términos más débiles que tiene la luna. La planta la ve usted que se desarrolla, pero el frijol no reproduce”.* Otra persona relataba que su mamá le había mencionado cómo *“ellos acostumbraban; que era sembrando, ya cuando venía a nacer el machito, ya iba mi papá a sembrarle las florcitas, y a regarle agua bendita en cruz para que no le molestara el viento; y como eso es lo que le enseñan, yo eso es lo que hago también”.*

Una señora de la comunidad de San José Guadalupe expresaba que, *“gracias a Dios podemos cultivar. Y a los que nos gusta cultivar; cultivamos y podemos hacer crianza de cualquier ave que queramos comer. Siento que para mí es muy importante vivir aquí... Me siento orgullosa de haber crecido en este lugar, porque nosotros aquí podemos criar animalitos, ya sean cerdos, sean gallinas, chumpes [pavos]. Lo que sea, pues... Y nosotros luchamos con esa clase de animalitos; y a mí me encanta luchar con gallinas, con chumpes, y pues... con tuncos [cerdos]; y me siento muy orgullosa porque este lugar es bastante sano también”.* Con ello, la alimentación y crianza de animales, productos, nativos o no, refuerza su arraigo a la tierra.

Una manera de celebrar las bondades que reciben de la tierra, la relata una persona así: *“Cuando nosotros celebramos que hay elotes en la milpa, en la iglesia que nosotros nos congregamos todos los hermanos llevamos elotes. Unos llevan elotes otros el azúcar, canela o leche; y se hace el atol y se le reparte allí a todo el gentío [mucha gente] que llega, y se le da gracias a Dios por la milpa. Así hacemos nosotros”.*

También aparecen formas de organización comunitaria de interés y la utilización de instrumentos tradicionales, como nos lo describe un entrevistado:

“El caracol lo usaban en la mayoría de lugares como alarma cuando había peligro de una comunidad a otra; todas estaban de acuerdo; todas oían el pito y se reunían a ver qué pasaba en la comunidad y así vivían unidos”. Y reafirma que en la actualidad “nosotros, con los alrededores, vivimos en el mismo sistema de que vivimos de la tierra. Allí no hay diferencias entre unos y otros”.

De la misma forma se consultaba qué otras cosas tendrían de los indígenas. Una señora afirmaba categóricamente: *“La sangre indígena, que llevamos en las venas”*. Por su parte, un joven respondía realizando un análisis de esta manera: *“Lo que pasa es que, la misma historia. Antes de que fuera colonizada América, había aquí una forma de vida original. Entonces, cuando vinieron los españoles vinieron a imponer una nueva forma de vivir, de creencias y de...Cambieron prácticamente todas las raíces que todos teníamos. Por ejemplo, aquí, sin que nadie conociera palabras en náhuat, muchas de las palabras esas las usamos así naturalmente; los niños dicen tata o nana, eso es algo del dialecto náhuat. Nosotros lo usamos sin saber. Entonces, pienso que la herencia de ellos es una herencia que no se puede quitar, porque [aún] existe”*.

Entonces, ¿todavía hay indígenas en Comasagua? Una señora mayor respondía: *“Somos nosotros también”*. A lo que un joven explicaba: *“Yo creo que el que dice que no es o que no hay, es porque no conoce realmente de dónde viene, porque por la misma cultura y los esquemas, los sistemas, modelos que han implantado, casi lo han terminado de opacar. Pero no se puede opacar porque fue una realidad que existieron antes. Entonces, eso nos da una identidad con ellos, que no la vamos a ocultar jamás...Si realmente conociéramos de dónde venimos no dudaríamos en decir sí hay o somos, pero como ignoramos bastante”*. Desde esta perspectiva, se muestra una resistencia a desaparecer y una autodeterminación de pertenencia a un pasado indígena, del cual se niega a dejar de ser parte de él.

De igual manera, una señora mayor expresaba: *“Pues, yo pienso que si [todavía hay indígenas en Comasagua] como preguntaba usted; yo siento que sí. Solo que a veces, quizás, no los reconocemos así; como que da pena, pero sí, siempre practicamos todas las palabras, como mencionaba, solo que a veces no las reconocemos. Porque sí yo tengo familia en Comasagua, ellos sí hablan todavía así” [como indígenas o la lengua nahuat]*.

¿Cuáles son las tradiciones y costumbres de aquí, de La Dalia, que crean ustedes que se han heredado? Joven hombre: *“Pero que, como le digo,*

los mismos sistemas así, quizás neoliberales o modernos, son los que han venido a fulminar lo autóctono de nosotros, porque, por ejemplo, si nosotros hablamos realmente como hablaban nuestros antepasados, una palabra que usamos 've, sos jeincho o grencho' [sinónimo despectivo de ser indígena o indio]. No sé cómo le dicen, como que menosprecian las raíces nuestras”.

Un aporte interesante que surgió en las entrevistas y que está asociado al conocimiento indígena y a su cosmovisión es el origen de las enfermedades, su tratamiento y su curación, y, por supuesto, la medicina tradicional, del cual apareció abundante información en esta investigación, y del que existe un capítulo entero para el abordaje de ello; sin embargo, es importante mencionar algunos casos que están más relacionados con este capítulo de la etnicidad indígena de Comasagua. A la consulta de cómo trataban sus enfermedades, la respuesta de un señor fue con yerbas, seguido de una señora que comentó que con remedio natural.

Así expresaba uno de los entrevistados de mayor edad; *“Bueno, cuando a veces hay dolor de estómago, aquí hay un monte que le dicen siguapate, la cual se muele con otras hierbas como la ruda y se hace la horchata y se toma”.* Un joven comentaba que para los problemas estomacales de diarrea se tomaban una infusión de cascara de palo de aguacate o las semillas del aguacate. Ese mismo joven participante expresaba: *“O sea que esa es la herencia de la misma cultura antigua. Alguien le enseñó a alguien, y ese alguien les enseñó a los otros. Pero sé de esas cosas porque mi mamá usaba de eso; a veces agarra ceniza en hojas de huerta, siempre para el dolor de estómago”.*

Asimismo, en el abordaje del tratamiento de las enfermedades aparece la medicina tradicional y ancestral. A través del tratamiento de curación aparece asociado al mundo sobrenatural, una participante formulaba: *“Una señora en Comasagua, que es curandera, ya tiene casi cien años. Es la niña Laurita. Los niños que se enferman, que les han hecho ojo, donde ella los llevan. Cuando es ojo simple, aquí [en la comunidad] le hacen sus frotaciones, les pasan un huevo, los frotan; pero cuando no se curan aquí [en la comunidad] los llevan allá”.*

CAPÍTULO VI

6. Religiosidad y creencias

6.1 Ciclo agrícola-festivo en San Matheo Comasahua

El pensamiento religioso y su acción permiten generar o reforzar el sentido de pertenencia y colectividad en grupos sociales, además de lazos de amistad y parentesco que se generan a partir de una experiencia colectiva. Esta idea de compartir las festividades en el municipio de Comasagua es importante, pues con el tiempo otros grupos religiosos han ido incrementándose. Para el caso, las festividades religiosas católicas son un referente importante de tradiciones y creencias que se han mantenido con el tiempo. Actualmente, en este municipio ya no se realizan celebraciones grandes en honor a su patrono san Mateo, pues hay un conflicto entre la comunidad y el párroco de la iglesia. Sin embargo, en los cantones del municipio es donde se pueden evidenciar estas festividades.

Dentro del mundo campesino, las ritualidades están orientadas en muchos casos a la agricultura. En este contexto, se ha fusionado el cristianismo con elementos del mundo mesoamericano de celebraciones y cultos al agua, la tierra, la fertilidad y la abundancia, todos ellos a partir del mundo agrícola, en el que se desarrollan y conviven a diario; en ese espacio donde la tierra, el agua, la lluvia y la milpa juegan un papel determinante en su cultura campesina, que tuvo un origen en la cultura pipil (Erquicia, Herrera y Pleitez, 2014, p. 59). Este remanente religioso y cultural se mantiene vigente, tanto en el caso urbano de Comasagua como en sus cantones.

Es importante mencionar que Comasagua, desde el siglo XIX, fue un lugar donde muchas familias y personas llegaron a trabajar a las fincas de café. Entonces, los actuales moradores no necesariamente tienen ascendencia comasaguense, aunque con el tiempo las tradiciones y creencias que llegaron de otros lados del territorio se fusionaron con las locales. Estos migrantes eran personas nacidas en contextos campesinos similares, cuyas familias vivían de la agricultura, por lo que no fue difícil que la creencia común se estableciera en este nuevo lugar de residencia, siendo sus descendientes los que han continuado con el ciclo agrícola y las festividades de santos asociadas a este.

Son tres las fiestas que, según los informantes, se realizan “*a beneficio de cualquier santo que ellos quieran celebrar*”. Estas son: san Mateo, Día de

la Cruz y Señor de Esquipulas. Si se adapta el ciclo agrícola con los rituales y las estaciones climáticas, se comprende que entre los meses de diciembre y enero se inicia la preparación de la tierra, así como la bendición de la semilla (15 enero-Señor de Esquipulas). Luego, el 3 de mayo (Día de la Cruz) se pide por la lluvia y la fertilidad de la tierra. La fiesta del maíz es muy importante para los agricultores, pues en comunidad se comparten los frutos recolectados durante la siembra. Luego, con la festividad de san Mateo, en el mes de septiembre, se marca el final de las lluvias. Con el transcurrir del tiempo, cada una de las festividades se han adaptado a los cambios climáticos, a cambios sociales o culturales que han modificado elementos sagrados o rituales, pero que para las comunidades tienen un sentido propio que valida la tradición y las creencias. Las fiestas religiosas por cantones y caseríos en Comasagua se realizan de enero a diciembre.

Tabla 11
Fiestas religiosas por cantones y caseríos de Comasagua

Lugar	Fecha	Santo patrono
Cantón y caserío La Shila	14 de enero	Cristo Negro de Esquipulas
Cantón y caserío El Faro	3 de mayo	Santa Cruz de Roma
Cantón El Matazano Caserío 3 de Mayo		
Cantón y caserío San Antonio	13 de junio	San Antonio del Monte
Cantón La Shila Asentamiento humano Bellos Horizontes	19 de junio	Inmaculado Corazón de María
Cantón La Shila Caserío La Loma	16 de junio	Nuestra Señora del Carmen
Cantón El Conacaste Caserío San Luis	21 de junio	Sagrado Corazón de Jesús
Casco urbano de Comasagua	21 de septiembre	San Mateo
Cantón El Matazano Caserío La Flecha	29 de septiembre	San Miguel Arcángel
Cantón El Rosario Asentamiento humano El Rosario	7 de octubre	Nuestra Señora del Rosario

Cantón El Peñón Caserío San José Guadalupe Casco urbano de Comasagua Barrio Guadalupe	12 de diciembre	Nuestra Señora de Guadalupe
Cantón El Matazano Caserío Santa Adelaida	16 de diciembre	Santa Adelaida

Tomado de: www.mipueblosugente.com/apps

6.2 Fiesta de el Señor de Esquipulas

La segunda semana del mes de enero es testigo de los festejos y peregrinaciones de salvadoreños al Señor de Esquipulas, en Guatemala para agradecer por favores, pedir un milagro o cumplir una promesa. Sin embargo, debido a la importancia que tiene a escala regional, y posiblemente latinoamericano, se han establecido pequeñas ermitas o santuarios en su honor para las personas que no pueden ir hasta Guatemala a venerarlo.

Probablemente, el origen del culto al Cristo Negro de Esquipulas esté relacionado con una deidad prehispánica, que tuvo que ser adaptada al cristianismo en la época colonial. Según Navarrete, existe la probabilidad que se trate de Ek-Balam-Chac, “el puma negro de la lluvia” (Navarrete, 2006, pp. 7-18). Según el análisis de Pacheco (2013), la representación de la imagen se conocía en toda Mesoamérica, por eso, la imagen de Tezcatlipoca también es un referente importante. Retoma las palabras de fray Diego Durán:

Era una piedra muy relumbrante y negra como azabache [obsidiana] piedra de que ellos hacen navajas y cuchillos para cortar. En las demás ciudades era de palo entallada en una figura de hombre todo negro y de las sienes para abajo con la frente y narices y boca blanca, de color de yndio bestida de algunos atavios galanos a su indiano modo (En Pacheco, 2013, p. 209).

Según el mismo autor, “*la celebración principal de Tezcatlipoca, ‘Toxcatl’, estaba dedicada a la petición de agua del cielo*” (Pacheco, 2013, p. 209). Dentro del panteón mesoamericano, Navarrete señala que Lothrop y Borhegyi plantean la posibilidad de un hibridismo con una deidad prehispánica (Ek Chuah, patrón de los mercaderes) relacionada por el color negro que se hubiera venerado en la antigua Copán, pero que no aportan pruebas documentales para sostener esta idea (Navarrete, 1999, p. 97).

Ek Chuah es la deidad cuyo nombre se traduce como “escorpión (Chuak) negro (Ek’)”. Era el patrono de los comerciantes, quienes le rendían culto en la noche, en medio de los caminos. Es el dios del centro del mundo, donde enciende el primer fuego. Sus representaciones lo muestran con rasgos humanos de joven o anciano y el cuerpo pintado de negro, con cola de escorpión, labios rojos y una nariz prominente. Esta última característica también se asocia con Yacatecuhtli (Señor de la Nariz), deidad del comercio en el panteón mexica. Conocemos pocas imágenes de este dios del período clásico, pero en los códices del posclásico, especialmente en el Madrid, se

registraron varias de sus acciones rituales. Puede cargar en la espalda el bulto de los comerciantes y apoyarse con una lanza o un bastón; enciende el fuego primigenio en el centro del cosmos (Pérez, 2007).

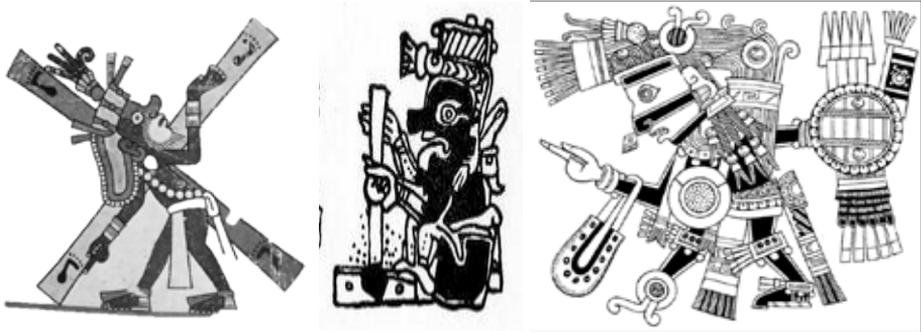


Figura 4. Deidades prehispánicas. De izquierda a derecha: Yacatecutli (Tomado de <http://www.famsi.org/reports/99025es/>).

Ek-Chuah (tomado de <http://www.gutenberg.org/files/18013/18013-h/images/img25-full.jpg>).

Tezcatlipoca (tomado de <http://mexica.ohui.net/apendices/1/>).

El culto al Cristo Negro se inicia el 9 de marzo de 1595, convirtiéndose en patrono del pueblo de Esquipulas e instituyendo la fiesta patronal el día 15 de enero de cada año. El 15 de enero es la celebración mayor del Señor de Esquipulas; en esa fecha el templo, del siglo XVIII, así como en otros lugares de Centroamérica que rinden culto a esa imagen, expresan su fe y la importancia que tiene para ellos. 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 Crucifijo 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 su aparición (Navarrete, 2006, pp. 7-8). Sea cual fuere el origen, se fue modificando con la tradición oral y es la 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.

En cuanto al color, su ensombrecimiento puede ser el resultado del tiempo transcurrido desde su hechura hasta la actualidad; pero más que todo, de las condiciones a las que fue expuesta y la adoración de los primeros creyentes (Navarrete, 2006, p.11). Es de creerse que en el principio de su culto no

estaba protegida por los cristales de su escaparate, como lo está hoy día; y esto lo expuso al perjuicio del humo y el calor de las candelas, pero principalmente al humo del pom y la resina del ocote, que durante tanto tiempo han quemado los indígenas en sus ritos de adoración (García, en Navarrete, 2006, p. 10).

En el territorio salvadoreño hay muchos pueblos que tienen al Cristo Negro o Señor de Esquipulas como fiestas patronales o titulares. Sin embargo, también existen cantones que tienen la festividad, siendo estas de menor magnitud que las otras, pero de la misma importancia en la fe y devoción. Una de ellas es la del cantón y caserío La Shila. Esta la festejan del 14 al 15 de enero. Por ser una fiesta menor, según un informante, realizan actividades ceremoniales como *“nueve ruegos, nueve rosarios, nosotros siempre vamos a uno o a dos, antes de la propia, que es la misa que hacen en la noche de la última novena. Y la misa patronal la hacen el día 15 a las diez de la mañana”*. Como parte de los elementos de la religiosidad, las procesiones o peregrinación son importantes. Comentó un informante que *“también hacen peregrinación con la imagen, a veces vienen de La Lima (comunidad), creo, y de otras partes”*. Los migrantes también aprovechan su visita a La Shila. Dice un entrevistado: *“Hay bastante gente que está en los Estados Unidos, y en la fiesta del Cristo Negro vienen con permiso ellos, ya que están residentes, va; vienen a visitar aquí a su familia, y de una vez vienen a celebrar sus fiestas”*.

Los fieles tienen su propia versión acerca del color de la imagen. Ellos respondieron a las preguntas: ¿por qué el cristo no es blanquito? ¿qué creen ustedes? Uno de los entrevistados dijo: *“Yo oía decir una historia, iba a decir yo, pero no sé si será, va. Dicen que el cristo negro, bueno mi abuelo me contaba que, y dice que el cristo negro decía, este, que se había hecho negro porque él se había agarrado todas las culpas, o, digamos pecados de nosotros; nos había quitado los pecados de nosotros. Por eso él era negrito. Según dicen, el santo negrito lo tienen en Guatemala, vea; allá dicen que está, que lo vinieron a traer de Esquipulas. Porque mi abuelita contaba, dicen que dijo una mujer: ‘¿Ese es el santo que tanto celebran?’ Si todo negro, dice que le dijeron. Dijo eso y se fue, cuando al rato dicen que le dio una gran fiebre que se escapó a morir la mujer que dijo eso; porque como a veces no tienen fe dicen eso, lo ven como un bulto, la gente que no cree. Como ellos (los santos) castigan, no hay que hablar de un santo”*. Al final, lo que importa en una comunidad es cómo se valida una imagen, una idea, una creencia. Para ellos es irrelevante la verdadera razón del oscurecimiento de la imagen, para ellos es negra por las razones que ellos conocen, y no hay nada que discutir.

En cuanto al ambiente festivo, comentaron: *“Hay carreras de cinta, ruedas. Que vienen ya con sus viejos, Traen unos hombres enmascarados; ya son viejos, como sombras se disfrazan. La fiesta dura como cuatro o cinco días. Lo festejamos, un comité lo organiza; lleva un calendario para las actividades que van a tener cada día. Lo que dura la fiesta, pues”*. Además comentaron que *“el comité tiene la pólvora, para quemarla; tiene ruedas, si es que van a ver ruedas; tiene juegos mecánicos, y así cualquier cosa; el comité es el encargado”*. La fiesta no es muy grande, se hace con lo que tienen, con lo que les alcanza para que en esos días se venere al Señor de Esquipulas. Si bien el calendario agrícola para ese momento se asocia a la bendición de las semillas, y de esta forma relacionar a su vez con alguna deidad prehispánica antes mencionada, la población no identifica a la imagen con el ciclo agrícola.

6.3 Altares para el Día de la Cruz

La comunidad El Faro celebra el Día de la Cruz (3 de mayo); es la que festeja este día, según dijeron los participantes del grupo focal: *“Es primer año que ponen cruz, entonces decían que celebraban el Día de la Cruz, pero no tenían adonde ir a venerar, solamente a la iglesia. No tenían la cruz donde llegaban a dejar las entradas donde iban las flores y la imagen. Pero este año que pasó, sí ya la tienen”*. Se refieren a que a orillas de la carretera han hecho una cruz donde pueden festejarle su día, dijeron: *“Allí llegaban, sacaban flores y todo lo que llevaron, allí se lo pusieron a la cruz”*.

El día de la Santa Cruz de Roma indica la llegada de la temporada de lluvia y el nacimiento de lo que se ha sembrado. Existen muchos discursos de su posible origen prehispánico. Si bien en el caso de El Salvador la festividad se relaciona a la deidad del Xipe Tótec, se aclara que esta es una versión difundida en la década de 1970 y que no tiene que ver del todo con la deidad, pues actualmente hay nuevas consideraciones para afirmar que la fiesta está relacionada con Tláloc (Erquicia, Herrera y Pleitez, 2014, p. 65).

En el año 2014, los habitantes de la comunidad hicieron un concurso de altares en el que usaron diversos elementos para decorar la cruz que tenían en sus casas: flores naturales y/o de papel, gallardetes, frutas de estación, hojas, la cruz de jote y otros materiales. La creatividad fue muy importante para desarrollarlos. Las celebraciones se hacen en menor escala, realizan un desfile con la cruz, además, viejos enmascarados participan de él. Las ruedas mecánicas también están presentes.



Figuras 5, 6 y 7. Diversos altares al Día de la Cruz, de la comunidad El Faro. Imágenes tomadas del perfil de Facebook de la Casa de la Cultura de Comasagua.

En el casco urbano también se festeja el 3 de mayo. En el local de la Casa de la Cultura elaboran un altar con frutas y adornos de papel y plantas. Se inicia la tradición con el desfile tradicional de palancas, en el que primero va la cruz de jote y después las palancas, estas son varas de bambú que forman un rectángulo o cuadrado donde van colgando gallardetes y cadenas de papel con frutas de la temporada. Los cargadores son jóvenes y los acompañan señoritas con trajes típicos y palmas adornadas con flores de papel, que realizan el recorrido por la calle principal hasta llegar al parque central. En ese lugar se reúnen, y diferentes grupos de jóvenes bailan música folclórica. En ese espacio también se convive y comparte horchata, tamales y otras comidas para esa ocasión.

El 3 de mayo tiene rituales que fusionan elementos del cristianismo con elementos del mundo indígena, que año con año se realiza en varios países de la región. Sin embargo, la festividad no se limita a este ritual. De igual manera, en las poblaciones de Los Planes de Renderos, Panchimalco y Huizúcar el acto público más grande se desarrolla en espacios que se vuelven sagrados para la religiosidad popular, aunque no se realizan en esa fecha, sino que se desarrollan en diferentes momentos del año (Erquicia, Herrera y Pleitez, 2014, pp. 65-66), agregando a Comasagua como parte de la Cordillera del Bálsamo¹³ se refuerza la idea de que estas celebraciones religiosas asociadas al

¹³ Esta zona geográfica y cultural se conforma de los municipios de Teotepeque, Jicalapa, Chil-tiupán, Tamanique, Comasagua, La Libertad, Santa Tecla, Zaragoza, San José Villanueva, Huizúcar y Nuevo Cuscatlán.



Figuras 8, 9, 10 y 11. En ellas se puede observar la celebración de las flores y las palmas en Comasagua. Imágenes tomadas del perfil de Facebook de la Casa de la Cultura de Comasagua.

ciclo agrícola están asociadas por la identidad indígena que las transmitió de generación en generación.

6.4 La celebración del maíz

Este festejo no constituye un elemento religioso como tal. Sin embargo, se considera que es importante mencionarlo porque son los comasagüenses los que le han dado un valor importante a este acontecimiento. Si bien al inicio de este capítulo se mencionó el ciclo agrícola como parte de la vida cotidiana de los comasagüenses, este no debe quedar de lado en el análisis. Se trata una festividad que celebran en el mes de agosto, cuando ya hay cosecha de elotes.

Se agradece a Dios por los frutos recolectados. Los agricultores mencionaron: “*Se le da gracias a Dios por la milpa, que se ha cosechado...Así hacemos nosotros*”. Dicen que si “*se siembra luego, luego se cosecha, si se siembra tardado, tardado se cosecha*”. Esto obedece a que deben esperar para sembrar, tomando en cuenta las estaciones seca y lluviosa del país, además

de que no sean afectadas las milpas por torrenciales u otras cosas. Para esto es importante, según comentaron, *“buscar la luna para sembrar; es decir, en los términos, son de nueve lunas hasta luna llena, porque de aquí para allá hay días que son muy buenos para la sembración. Yo le digo eso porque yo he probado todos términos, y en cuarto y en siete y en ocho, que son los dos términos más débiles que tiene la luna, la planta la ve usted que se desarrolla; pero el frijol no reproduce”*.

Si todo llega a un buen término, se hace el festejo en comunidad. Ellos dicen: *“Cuando nosotros celebramos que hay elotes en la milpa, en la iglesia que nosotros nos congregamos todos los hermanos llevamos elotes; unos llevan elotes, otros el azúcar, canela o leche y se hace el atol, y se le reparte allí a todo el gentío que llega y se le da gracias a Dios por la milpa”*. Estas son las atoladas que se hacen en varios poblados del territorio salvadoreño en el mes de agosto. Cuando las milpas maduraron, estas deben doblarse;¹⁴ para realizarla se utiliza el elote de la primera cosecha, el que está más “tierno”.

6.5 El patrono san Mateo Apóstol

La fiesta en honor a este patrono ha ido desapareciendo poco a poco. Los informantes mencionaron cómo era en años anteriores: *“Antes de las fiestas se tenía todo limpio. Antes eran alegres las fiestas, había un baile de gala, de la alta sociedad...Iba el que tenía dinero. Antes era marimba la que había...Ahora es popular...Antes se hacía una gran misa, después la alcaldía y la iglesia daban horchata y marquesote...Antes había cofradías, había mayordomía de cuetes; se hacía la horchata, todo...Estaban bien organizados. Ahora ya no existen, quizá desde hace más de unos veinte años. Antes salía una procesión, salíamos todos...Ahora ya no sacan la procesión, solamente la carroza”*. Los cambios se deben a que el párroco no comparte la idea de la festividad con la población. Entonces, de una forma u otra esto ha ido minimizando la tradición en los comasagüenses.

¹⁴ Se refiere a poner a secar la mazorca con tusa en la mata de maíz, haciendo un quiebre a la mata.



Figura 12. Vista de la imagen de san Mateo Apóstol. Imagen tomada del perfil de Facebook de la Casa de la Cultura de Comasagua.

Actualmente, los festejos inician con la elección y coronación de la reina en honor de san Mateo Apóstol. Esto lo realizan en las instalaciones del gimnasio municipal. Estas actividades están más orientadas a lo festivo que a lo ceremonial. También realizan actividades durante toda la semana, en las que cada sector de la sociedad tiene su día en particular. Así, hay día dedicado al adulto mayor, a la cultura, a la juventud, a los niños y a las mujeres, entre otras. El tiempo de fiesta concluye con una misa el día del santo patrono. Posteriormente se realiza un desfile con carrozas, se quema pólvora y finalmente, el baile.

Tanto los festejos religiosos como los agrícolas permiten a las comunidades que los realizan mantener tradiciones heredadas por sus antepasados, lejanos o cercanos. Estos mantienen valores importantes dentro de la comunidad. En estos hechos religiosos, en los que los creadores y actores de las expresiones de fe legitiman su continuidad a través de los cambios que sufren las sociedades, siguen siendo válidas sus tradiciones para los grupos que las practican y dan un sentido de identidad y pertenencia a partir de lo sagrado.

6.6 Desde los sustos más mitológicos hasta los más comunes

El universo mágico en las comunidades rurales está muy arraigado. Existen muchos relatos orales que hacen alusión a la forma de cómo se concibe el entorno donde humanos y espíritus conviven. Generalmente estos seres aparecen en un momento determinado cumpliendo una función dentro de

las comunidades, algunos asociados a problemáticas reales presentes y otros hacen alusión al pasado. Sin embargo, con el paso del tiempo, poco a poco van desapareciendo de la tradición oral. El fenómeno del susto no ha sido muy abordado desde la antropología, usualmente se le asocia a enfermedades mentales. Sin embargo, estos análisis deben trascender lo psicológico.

Algunos aportes desde las ciencias sociales han sido realizados en Italia haciendo análisis comparativos con algunos poblados en México. Una de las investigadoras, Clara Gallini, menciona que las palabras *sustu*, *assustu*, *azzicchiddu* provenientes de diferentes variantes locales del dialecto de Cerdeña, indican “susto” o “espanto”. Todo mal que se reconozca producido por un espanto puede ser *assustu*. Este simboliza cualquier miedo padecido; puede volverse un verdadero síndrome de espanto, ya que a menudo puede fijarse en el trauma. El *assustu* es provocado por las almas de los muertos; el *assustu* puede referirse también a experiencias alucinatorias, como apariciones de las almas de difuntos o seres sobrenaturales. De la misma manera puede referirse a un malestar físico; a un estado de angustia del que no se conoce la causa; a una fuerte fiebre y agitación (Gallini en Castaldo, 2004, pp. 53-54). Para este análisis se toman en cuenta al susto que afecta adultos, no a niños, este tiene otras causas y consecuencias que no son abordadas en este estudio. Para aclarar esto último, existe una tipología que se describe a continuación.

Tabla 12
Tipologías de sustos o espantos

Tipos de susto	Edad	Género	Grados	Padecimientos
Transmitido por leche materna o por la madre mediante un enojo	Infantil	Masculino Femenino	Incurable	De la cabeza: locura y ataques esporádicos.
Espíritus (en la tierra, en el agua, en el aire)	Adulto- infantil	Masculino Femenino	Susceptible de curación	Ninguna
Animales	Adulto- infantil	Masculino Femenino	Susceptible de curación	Ninguna
Otros (eventos cotidianos)	Adulto- infantil	Masculino Femenino	Susceptible de curación	Ninguna

Tomado de: Miriam Castaldo. *Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno*. 2004.

Investigadoras, como Castaldo, perciben este fenómeno como algo más sociocultural. Para ella, el susto solo aparece en situaciones sociales que las víctimas consideran estresantes. El estrés social, reflejado en el susto, ocasionado por un conflicto entre culturas, por la marginalidad cultural o movilidad social de una persona, es simbolizado por problemas diferentes a los del susto. Este aparece como consecuencia de un episodio que hace patente la incapacidad de la persona para desempeñar su papel social, no cumpliendo con las expectativas del contexto en que se inserta. Se trata de un estado crítico que surge como consecuencia de una fuerte impresión, debida a innumerables factores de distintos órdenes: real, soñado, pensado; algunos dirían divino o sobrenatural (Castaldo, 2004, pp. 32-46), es decir, puede deberse a diferentes factores individuales y colectivos dentro de la comunidad donde los afectados residen, razón por la cual, al no poder desempeñar su papel dentro de la sociedad, la persona debe buscar una salida o justificante que haga que los demás acepten su condición como asustada. Por ejemplo, un hombre que tuvo un encuentro con un mal espíritu como la siguanaba, que se les aparece a los hombres trasnochadores y ebrios.

Por otra parte, Aramoni aporta que los factores que desencadenan el síndrome del susto se agrupan en dos: los primeros, de orden intencional, tamizados por la hechicería, y cuyo objetivo es provocar enfermedades y desgracias; los segundos, en los que intervienen los factores de orden accidental protagonizados, como causa inmediata, por elementos y seres de la naturaleza. Sin embargo, la razón última se halla también en el orden sobrenatural, ya que los accidentes y sus circunstancias son entendidos por los nahuas no como meras casualidades atribuidas al azar, sino como productos del trazo cosmogónico que interviene en el destino de cada persona (Aramoni, en: Castaldo, 2014, p. 33). En este sentido, la cosmovisión indígena juega un papel importante en la creencia y percepción de estos espíritus, como parte de las oposiciones del mundo mesoamericano que tuvo que responder al nuevo orden colonial impuesto. Por eso, al tratarse de un personaje mítico el que “espanta”, se comprende que para la población esto *“no es mera fantasía, ni invención extralógica. También es un hecho real, forma parte de la vida cotidiana espiritual de los hombres”* (Córdova, 1995, p. 21).

Un informante comasaguense narró cómo la siguanaba se le había aparecido a su padre, dándolo como algo real. Comentó: *“Mi papá, él, como trabajaba de vendedor en hacienda, él siempre andaba a caballo; él usaba botas para andar a caballo. Si no andaba en una mula andaba en un caballo;*

y dice que una vez una muchacha, una novia que él tenía, le decía que fuera al río, que iban a platicar allá. Y dice que iban al río a ver a la muchacha que estaba lavando. Y un día dice que pasó como a las diez de la noche y que venía de verla de la casa donde ella, cuando dice que la vio lavando allí, y dice que dijo: 'Como que se parece a la Eva, pero que va a hacer a estas horas aquí en el río'. Y él dijo: habrá venido adelante, y dice que le dijo: 'Eva, qué estás haciendo, espérame'. Oyó la voz idéntica de ella dice; y le dijo ¿qué andás haciendo? Me agarró la noche y me acabo de venir, le dijo; pero él, así, dice como que lo adormeció, va. Y dice que le dijo: 'Mirá yo voy preciso. Si querés te voy a dejar'... 'Vaya pues', le dijo... Dice que no le daba la cara, así agachada, y como un huacal llevaba así, pero no le daba la cara. '¿Y por qué no levantas la cara?' Es que ando mojado el pelo', dice que le dijo. Y arrimó al caballo a una piedra; y en un caballo blanco que tenía, dice que le dijo: vaya subite, y se subió dice. Cuando sintió que lo abrazó para agarrarse, y arrancó, y el caballo no se estaba quieto. Al poquito que caminó, dice que sintió como que lo aruñó. Y dice que le dijo: '¿Y por qué me vas tocando así de las costillas?', 'Nombre, mira mis uñas' dice que le dijo. Cuando le vio las uñas así, dice que 'a, nombre' dijo, 'es la siguanaba'. Y como él siempre usaba un escapulario, va. Y quiso buscar el escapulario que andaba, cuando al ratito fue la risada, que iban así todavía pasando por el río. Y dice que lo que hizo que se quitó el escapulario; y como él usaba sombrero, lo metió en el sombrero, y dijo: 'Esta es la siguanaba y ya me jugó''.

De este relato puede verse que después de la aparición hay un padecimiento. En el caso de un adulto, presenta síntomas como fiebre, pérdida de apetito, diarrea, cansancio, insomnio y coagulación de la sangre debido a que esta “se traumó por el susto”. Esta “enfermedad” tiene cura en muchas ocasiones, si se trata a tiempo. Es el curandero quien por medio del diagnóstico determina la causa de las enfermedades presentes en el cuerpo; y es el recuerdo de la persona afectada el que confirma el veredicto (Castaldo, 2004, pp. 32-33). Teóricos italianos identifican los siguientes síntomas que se deben tomar en cuenta para identificar una persona asustada: *“falta de apetito, palidez, sensación de ahogo por hinchazón del estómago, vómito, taquicardia, fiebre, cuerpo hinchado, y señalan como factor muy importante la exploración del pulso donde éste parece saltar en la vena”; los síntomas que se podrían definir generales son los que desembocan en enfermedades más fuertes, que por falta de atención pueden conducir a la muerte*” (Signorini y Lupo en Castaldo, 2004, p. 48). Son estos síntomas los

que comúnmente las personas asocian como las consecuencias que sienten cuando el mal espíritu los ha “jugado”.

Muchos de estos fenómenos de sustos o apariciones, según Herrera (1961), radicaban en la magia primitiva, esta era ejercida por brujos, pues eran los que conocían y dominaban los “secretos”, para transformarse en diferentes especies de animales. Por ejemplo, los hombres, dice, pueden transformarse en micos; en cambio, las mujeres en tuncas (cerdas) para robar maíz. Para el indio, este fenómeno es una realidad, posiblemente influenciada por el entorno que genera una reacción psicológica (Herrera, 1961, p. 301). Estas manifestaciones sobrenaturales fueron comentadas por los comasaguenses entrevistados. Comentaron acerca de mujeres brujas que se transformaban en tuncas (cerdas), así: *“Dicen que hay una bruja por allá, por donde le dicen, en la entrada de allá, donde le dicen San Rafael. Ajá allá dicen que vivía una señora que practicaba la brujería, y se transformaba según dicen...se transformaba en una chancha”*.

Esta transformación, según dijeron, ocurría porque, *“como habían brujos y brujas, va, en lo mismo se convertían”*. Según ellos esto lo hacen para *“robar gallinas, robar maíz, cualquier cosa”*, o bien como una venganza. Así comentaron la siguiente historia: *[Un hombre] no quería bailar con la hija, y dicen que le dijo: ‘ah, me las vas a pagar’, y cabal. Y como se convertía en animal verdad, entonces lo vino a esperar; dice; y él dice que sintió que lo agarró la gran mano peluda y lo jaló, y entre todos dicen que lo jalaban; pero cuando lo agarraban, como que era corriente que lo jalaban, dice”*. Otra historia narrada por un informante menciona: *“Si cuando venían unas gentes de san Luis, del baile, y una señora dicen que les dijo: ‘Me las vas a pagar’, y la arrastró para un barranco, al papá de ella; y dicen que se vino delante de un río, donde está un gran barranco, y saber cómo apareció allá, allá gritaba él que lo fueran a sacar; pero venían más, y no sé quiénes otros lo fueron a sacar. Pero no supimos quién es”*.

Otra persona entrevistada comentó que para que esta transformación se logre debe hacerla un brujo, *“hechicero, pues, que hacen cosas, se convierten en gato. La otra vez nos contaron, con mi mamá, que había una señora, que vivía sola. Dicen que allá en la noche... Ella normal se miraba, y en la noche se convertía en tunco; y allá había una bajada que le decían el mal paso; y una vez ellos venían en la noche, y dicen que le sale la gran tuncona y que no los dejaba pasar, pues; y mi papito le dijo ‘Perate que ya voy a matar a esa tunca’. Y dice que la siguió con el corvo y no la alcanzó ‘Mañana voy a*

traer la pistola y las balas curadas'; y dicen que la balació. Y una señora que le decían, ay, ¿cómo se llamaba la señora?, que le metió un balazo por aquí por las nalgas; el otro no sé por dónde, pero no se los metió bien, porque al siguiente día la llevaron al hospital a la señora. Que si eran las balas curadas, a saber qué le había echado a las balas. Ella contaba, que era que se fuera una bruja que se convertía en tunca”.

Existen pocas narraciones de hombres que se convierten en monos. De estos casos, se registraron muchos en el municipio de Huizúcar. En ese lugar no se mencionó ninguna historia de la transformación de mujeres. El único caso de hombres-mono lo comentó un informante; mencionó que, como *“antes existía la Guardia y la Policía de hacienda, dicen que él los perseguía, cuando andaba encendido. Y dicen que habían veces que cuando llegaba la Policía a buscarlo o la Guardia, se guindaba de mono, así, de presto con quien estuviera; de presto ya no estaba. Si usted miraba estaba el mono en un palo, cuando llegaba la Guardia dice que le decían: ‘Bueno ¿y el individuo que estaba aquí? ¿y ese monito cómo lo has conseguido?’ Y como ellos ya sabían, decían: ‘Allá lo hallamos en una montaña’. Era yéndose la Guardia, de presto ya estaba el hombre de vuelta. Así dicen que se convertía”.*

Por otra parte, otros de los relatos recopilados se asocian a mitos y sustos que tienen un significado particular, según los que han sido afectados por ellos o por la comunidad que ha sido testigo de estos acontecimientos. Estas apariciones deben ser analizadas en profundidad, pues generalmente son el referente de alguna problemática que la comunidad está sufriendo. Entre los personajes míticos se mencionó el caballo con llamas de fuego y la carreta chillona, el cadejo negro, el duende, la siguanaba, el cipitío, el partidario, los pactados en las fincas, la piedra herrada, entre otros. Entre los particulares casos registrados en las comunidades, mencionaron el Cojún, la mujer de vestido largo y la mujer que llora.

Los comasagüenses aseguran que en las áreas rurales aparece un animal distinto a los demás, este se escucha siempre cerca *“del panteón. Si se alumbra se hace más grande, es como chumpe (chompipe), es más grande”.* Ellos lo llaman el *Cojún*. Muchos comentaron cómo, cuando llegaron a vivir en la comunidad, comenzaron a escucharlo; mencionaron que se escuchaba un sonido previo al avistamiento. Dijeron: *“Recién venidos aquí vivíamos en champas, verdad... Una vez llegó allí por la casa de nosotros; le hacía bien duro, quizás hocico tiene pero tocaba bien duro los barriles así, y en la casa. Pero allí como que andaban dos porque uno chiflaba como que era gente,*

y al rato llegaban los otros a andar molestando allí pero al verlo, nunca". Otros mencionan que siempre es una animal, a veces puede ser ave o alma de perro. Por ejemplo, comentaron: *"Una vez me seguía el alma de chucho... Es un pájaro como que es águila, pero ese animal como que a uno se le va apareciendo adelante, y así va delante de uno; mientras más va caminando uno más grande se va haciendo el animal; va bailando detrás de uno. Puro chumpe baila, es saradito café, con rayas negras"*. Dijeron que *"tiene un copetillo en esto de aquí; y se le aparecen a la gente"*.

Las apariciones también están asociadas a espíritus de mujeres. Hay dos casos por mencionar: *"La mujer de vestido largo y la mujer que llora"*. La primera, según comentaron los entrevistados, se trata de una mujer con *"vestido largo, pelo largo que pasa...Llora por el cementerio y pega un gran grito como que le están pegando... Viera el miedo que tengo yo. Me despertó y me dijo (otro informante): 'Oiga a esa mujer que está llorando'... Por la casa de él estaba llorando; pero lloraba bien desesperada, como que le habían pegado y se vino para bajo llorando, pero unos grandes gritos que pega"*. Este espíritu, según comentaron, pena porque *dicen que aquí un señor por esta zona hizo un pacto y entonces el pacto con el diablo, entonces a pues por aquí*. Es decir, ella pagó las consecuencias del pacto. Esta práctica, dijeron los entrevistados, era muy común para tener tierras y poder en la localidad.

La otra narración está asociada al maltrato. Se trata de *"la mujer que llora"*. Una informante comentó que la escuchaban: *"Se oía que lloraba una mujer, así, bien sentimental; que lloraba. Y yo le decía a mi papá...como era curioso: 'Vamos a ver', le decía yo. 'No, me decía, te va a dar miedo'. Solo entreabríamos así tantito la puerta, y mirábamos al bulto que venía con un tanate en la cabeza, y se sentaba en una piedra así, donde tenían una estatua, allí se sentaba, así con un tanate de un lado, pero yo sentía que todo esto se me erizaba. 'Ya no mires' me decía mi papá. Sí, se miraba el bulto así, pura mujer normal; pero de repente, así venía llorando como que venía del lado de arriba, vea. Y de ahí comenzaba la gran ladrason de perros otra vez.*

Por diferentes comunidades rurales mencionaron la misma historia de la mujer. Un informante comentó: *"Vivíamos al lado de una montaña, allí para arriba, y allí pasaba un camino que bajaba 'pal' río, y pasaba una mujer llorando; todas las noches pasaba, de las doce en adelante, y mi mamá decía: 'Miren niñas, cuando se casen no anden así de sinvergüenzas' decía ella; que esas almas en pena son de mujeres que dejan botados a sus hijos en los ríos, en los montes; mujeres que toman agua sucia, 'pa' botar los niños, toman*

cosas y los dejan botados en los ríos, en las montañas, en cualquier lugar; y ya cuando se mueren, el castigo que Dios les da. Es que su alma no puede ya descansar en paz por las cosas que han hecho. Por eso, ustedes, el día que se acompañen y casen, háganlo con un solo hombre; no anden por ahí abortando niños por andar así de locos, ella nos decía así”.

Este espanto en la localidad tiene como función la responsabilidad de la maternidad, la fidelidad con un discurso provida en las mujeres comasagüenses, porque si una mujer aborta, abandona o regala a sus hijos sufre la pena eterna, el castigo de Dios, ante tales acciones. Esta historia podría ser una variante de la leyenda de la llorona que se conoce en muchos países de Latinoamérica. Según Gómez, se cuenta cómo una mujer infeliz decide ahogar a sus hijos en un río; cuentan que es una mujer desesperada, que lleva un vestido blanco y camina errante en las noches, gimiendo inconsolable por la pérdida de los hijos que ella misma asesinó. No lastima a las personas a las que se aparece, pero la gente se atemoriza porque llora y grita estridentemente (Gómez, 2012, pág. 110).

Otra versión sobre la identidad de la mujer que llora la comentaron en uno de los grupos focales, mencionaron que *“un señor hirió a otro que vive en la esquina. Bueno, lo hirió y lo dejó todo inútil de la mano; y él vivía en un terreno de un señor que se llama Rivera Campos; allí vivía el señor. Entonces, al tiempo, a los pocos años, se puso fuego con gasolina y murió el señor. Y la señora de él murió después. Porque se quemó previno eso. Eso pasó hace como treinta años. Porque dicen que fue como... Dicen que el señor se puso fuego, se mató él; pero dicen que se la iba a llevar a ella también. Dicen que ella también se murió porque se la iba a llevar”.*

Muchos afirmaron que la han visto en cualquier lugar. Uno de ellos comentó: *“Pues mis hermanos dicen que estaba donde hay una piedra; y la mujer estaba recostada, estaba llorando. Entonces ellos como que la saludaron: ‘buenas noches’. Venían como a las 10:30, y entonces dicen que la mujer no les contestó, y agarró así como para la vereda pa’ abajo. Al ratito que iba para arriba vieron que iba alguien allí por el cerco, detracito de ellos. Llega a ese punto y se regresa. Dicen que, supuestamente, es alguien que vivió ahí en La Violeta; y sí es cierto, porque mi papi hay veces que la oye en la noche; y un gran ratito se pone la mujer. Y dicen que cuando llega a una vuelta que le dicen La Liona, se queda allí sentada; que dicen que bastante gente, mis hermanos que van a un culto, la vieron, y la saludaron y no les contestó”.* Sin embargo, otros informantes agregaron que *“se oye la*

mujer que llora, y que un hombre va atrás, diciendo cosas feas y que lleva como un bulto, y eso es lo que oyen...Es que dicen que él era bien malo, que cuando llegaba bolo solo a pegarle a ella. Dicen que iba a dormir al hospital, al monte, así me decían a mí, porque él era bien...Quizás cuando se ponía bolo se comportaba así”.

Este relato es importante porque está describiendo un contexto donde la mujer sufre de los abusos del esposo o compañero alcohólico, es decir, es una mujer con una vida difícil, si bien es un espíritu penando, los comasagüenses la ven con lástima, *“fue en esencia una mujer frágil, víctima de ideas machistas y de las prácticas misóginas de los hombres. Es decir, los hombres de su contexto social son los directos responsables de su frustrante papel de esposa y madre, y de su consecuente trastorno mental”* (Gómez, 2012, pág. 112). La violencia intrafamiliar en la sociedad salvadoreña actual sigue callándose por muchas mujeres. Estas formas de visibilizar la problemática que viven las mujeres se refleja en tradiciones orales y relatos en comunidades tradicionales, donde, a partir de diversos esfuerzos por detener estos abusos y maltratos hacia las mujeres, aún queda mucha labor por realizar. Además, se convierten, estas historias de mujeres sufridas en la mitología y los espantos, en referentes culturales identitarios ante las condiciones de vida de las mujeres, donde además *“refleja las experiencias difíciles y amargas de mujeres que tienen que obedecer las normas patriarcales arraigadas de la sociedad latina”* (Gómez, 2012, p. 99).

La religiosidad y las creencias populares en seres mágicos, sustos y personajes míticos se entretienen y resignifican en el universo campesino con ascendencia indígena, desde lo sagrado, con los santos patronos de cada comunidad visitada en Comasagua, hasta los relatos profanos registrados en cantones y caseríos, donde las personas toman como real cada una de estas narraciones. Para ellos son válidas desde el momento en el que uno de sus vecinos comenta que le ocurrió, así poco a poco los demás miembros de la comunidad son testigos de estos acontecimientos, ya sea milagros de santos, brujos, animales fantásticos, espíritus en pena o seres mitológicos. Cada uno de los hechos antes mencionados tiene un origen y una causa para que suceda dentro de su localidad.

CONSIDERACIONES FINALES

La localidad de Comasagua es rica en historia y tradición. A través del tiempo, desde la época prehispánica hasta el siglo XXI, los comasaguenses han resguardado, a través de la oralidad, su historia. Como se expresó en un inicio esta investigación contó con el aporte de los pobladores de cantones y caseríos que permitieron registrar un abanico de elementos culturales, materiales e inmateriales, muy propios de su localidad, siendo muy importante el componente indígena por ser uno de los ejes transversales como descendientes pipiles de la Cordillera del Bálsamo.

Como ejemplo, las festividades religiosas en Comasagua, según sus pobladores, no están del todo asociadas al ciclo agrícola, como sucede en el caso de Huizúcar. Sin embargo, las fiestas como la del Señor de Esquipulas, Día de la Santa Cruz de Roma y la de San Mateo se relacionan en tanto que corresponden al ciclo de la estación lluviosa, teniendo festividades no religiosas de recolección del maíz, y de esa forma compartir con la comunidad las primeras cosechas. El mundo campesino ofrece también elementos culturales que evidencian cómo la tradición se ha mantenido, pero que poco a poco va desconociéndose su posible origen, pues este ha sido modificado con el paso del tiempo, aspectos del mundo cristiano y de la cosmovisión prehispánica con el que conviven a diario; en ese espacio donde la tierra, el agua, la lluvia y la milpa juegan un papel determinante en su cultura campesina, que tuvo un origen en la cultura pipil.

Es importante mencionar que si bien hay un empuje por rescatar la cultura indígena, como el caso de las clases de lengua nahuat, los proyectos orientados a estos esfuerzos deben tener una visión que vaya más allá de un enfoque puramente culturalista, pues puede caerse en el error de folclorizar a los pueblos y a las comunidades, yendo esto en detrimento de un esfuerzo por rescatar la identidad, donde valorar, proteger y conservar debe ser parte de los objetivos que se desean.

En relación con la medicina tradicional, el papel de las parteras y los curanderos fue y es muy importante hoy en día para la comunidad, en cuanto a que son personas de confianza y son la alternativa a problemas de la salud. Por esta razón, diferentes grupos sociales tienen sus propias formas de concebir a la salud-enfermedad-curación, sobre todo si tienen poco acceso a clínicas u hospitales; eso implica que desarrollan sus propias prácticas de medicina tradicional. Comprender estas acciones lleva a cuestionarse cómo la cultura y la

tradición han jugado un papel importante en la transmisión de saberes ancestrales. Aún queda mucho camino por recorrer. Si la política nacional de salud para pueblos indígenas abre un espacio para el debate y a la posible incorporación de las parteras y curanderos en este sistema de salud intercultural, mucho se habrá ganado. En la medida en que se formen futuros especialistas en salud tradicional, podría garantizarse menos casos lamentables en mujeres embarazadas y sus hijos.

Por otra parte, crear huertos caseros con plantas medicinales estaría generando una farmacia casera, donde las personas con pocos recursos económicos podrían tener a su alcance un remedio eficaz para las enfermedades menores que las aquejan. Además de volverse un elemento útil en las comunidades rurales se mantienen y transmiten los saberes hereditarios, la tradición continúa como un elemento importante que evidencia la pertenencia étnica y su identidad indígena, que se resiste a perderse en el siglo XXI.

La religiosidad y las creencias populares en seres mágicos, sustos y personajes míticos se entretajan y resignifican en el universo campesino con ascendencia indígena. Desde lo sagrado, con los santos patronos de cada comunidad visitada en Comasagua, hasta los relatos profanos registrados en cantones y caseríos, donde las personas toman como real cada una de estas narraciones. Para ellos son válidas desde el momento en el que uno de sus vecinos comenta que le ocurrió, así poco a poco los demás miembros de la comunidad son testigos de estos acontecimientos, ya sea milagros de santos, brujos, animales fantásticos, espíritus en pena o seres mitológicos. Cada uno de los hechos antes mencionados tiene un origen y una causa para que suceda dentro de su localidad. Como se mencionó anteriormente en el análisis del capítulo VI.

La cuestión étnica es compleja. Tal y como lo expresaba Webber, *“la pertenencia étnica se encuentra en la creencia en un pasado común, que se vuelve un elemento subjetivo e ideológico”*. Desde esta perspectiva, se observa la pertenencia étnica de los comasaguenses a un pasado común, a un pasado indígena, que se torna en una característica importante de su comunidad y que se presta desde diversas caras, según la situación en la que se encuentre, como una manera de protección y de resistencia ante los agentes externos.

En estas comunidades rurales de Comasagua se encuentran individuos o grupos que poseen un fundamento ancestral en creencias y prácticas espirituales; también guardan y fomentan los rituales concernientes a los ciclos de la vida productivos y de la naturaleza, así como utilizan la medicina ancestral, la visión del mundo mitológico, el calendario agrícola y religioso, entre otros elementos del perfil de los pueblos indígenas de El Salvador.

REFERENCIAS

- Alvarenga, P. (2004) “Los indígenas y el Estado: alianzas y estrategias políticas en la construcción del poder local en El Salvador”. En: Darío E. Euraque, Jeffrey L. Gould, Charles L. Hale et al. *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: Cirma.
- Aparicio, A. (2006). “Tres ámbitos de expresión de la cultura tradicional de salud y de la etnomedicina en Mesoamérica”. En *Revista de Antropología Experimental*. N° 6. Págs. 107-117. Universidad de Jaén. España.
- Barberena, I. (1998). *Monografías departamentales*. Colección Biblioteca Popular, No. 42, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, Ministerio de Educación. El Salvador.
- Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología*. Siglo XXI Editores, México, D.F.
- Barrera, I. (2006). “El nahualismo. Curanderos y brujos en la Sierra de Zongolica, Veracruz, México”. En *Gazeta de Antropología*. N° 22. 2006. Artículo 35.
- Barth, F. (2006). “Introducción a los grupos étnicos y sus fronteras” (1969). En: Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate. Manuela Camus. Compiladora. Guatemala: Cirma. (Colección ¿Por qué estamos como estamos?).
- Baumann, Gerd. (2001). “La etnia: ¿sangre o vino?”. En: Baumann, Gerd. El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Barcelona, Paidós. pp. 77-91.
- Castillo, B (2012). “Medicina tradicional entre los indígenas de Izalco, Sonsonate, El Salvador”. Tecnoimpresos.
- Chapin, M. (1991). “La población indígena de El Salvador”. En: *Revista Mesoamérica*, año 12, cuaderno 21, junio de 1991. Cirma, Antigua Guatemala. Plumsock Mesoamerican Studies, U.S.A.
- Córdoba, A. (1995). “La mitología de la revolución mexicana”. En: Florescano, E. *Mitos mexicanos*. Nuevo Siglo. Aguilar, México, pp. 21-26.
- 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.

- Cosminsky, S. (1992) "La atención del parto y la antropología médica". En: Campos Navarro, Roberto. *La Antropología Médica en México*. (Tomo 2) México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 142-143.
- De Oliveira, O. (1989). "Trabajo, poder y sexualidad". *El Colegio de México*, pp. 359-382.
- Digestyc. (1992). "V Censo de Población y IV Censo de Vivienda 1992". Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.
- Digestyc. (2008). "VI Censo de Población y V de Vivienda 2007". Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.
- Epstein, A. (2006). "Etnicidad e identidad". En: Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate. Manuela Camus, Compiladora. Guatemala: Cirma. (Colección ¿Por qué estamos como estamos?).
- Erquicia, J., M. Herrera y A. Pleitez (2013). "Historia, patrimonio e identidades en la villa de Huizúcar, La Libertad, El Salvador". Colección Investigaciones; v. 31. Universidad Tecnológica de El Salvador (Utec).
- Escamilla, M. (2007). "El Salvador rupestre: Reconocimiento y registro de sitios". En: *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 1219-1233. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Flasco-Minec-PNUD (2010). *Mapa de Pobreza Urbana y Exclusión Social, El Salvador. Localización de Asentamientos Urbanos Precarios*. Vols. 1 y 2. Atlas Flasco, El Salvador, PNUD, Gobierno de El Salvador.
- Gall, F. (1968). "El licenciado Francisco Marroquin y una descripción de El Salvador, año de 1532". AGI, legajo Guatemala 965. En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Revista trimestral, Año XLI, tomo XLI, Guatemala.
- Gálvez, M. (1935). "Relación Geográfica de la Provincia de San Salvador, por don Manuel de Gálvez, Alcalde Mayor de ella". En: *Boletín del Archivo General del Gobierno, Secretaría de Gobernación y Justicia*, año II, número 1, Guatemala C.A.
- García, L. (2006). "Esquipulas". En: C. Navarrete Cáceres. *Las rimas del peregrino. Poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas*. Cefol-Usac. 1ª Edición. Guatemala, Guatemala.
- Ghidinelli, A. (1984). "El sistema de ideas sobre la enfermedad en Mesoamérica". En: *Revista Médica Hondureña*. No. 4. Vol. 52, pp. 237-248.

- Gómez, I. (1990). *Estadística General de la República de El Salvador (1858-1861)*. Primera Edición, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador.
- Gómez, L. (2012). “Cleófilas y La Llorona: heroínas latinas en contra de la marginalización patriarcal en el cuento de Sandra Cisneros ‘El arroyo de La Llorona’”. En: *Revista Universitas humanística* No. 74 Julio-Diciembre, pp. 97-119. Bogotá, Colombia.
- 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.
- Herrera Vega, A. (1961). *Expresión literaria de nuestra vieja raza*. Ministerio de Educación, Departamento Editorial. El Salvador.
- IGN (1985). *Diccionario Geográfico de El Salvador*. Tomos I y II. Ministerio de Obras Públicas, San Salvador, El Salvador.
- Lardé 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.
- López Bernal, C. (2007). *Tradiciones inventadas y discursos nacionalistas: el imaginario nacional de la época liberal en El Salvador, 1876-1932*. Editorial e Imprenta Universitaria, 2007. San Salvador, El Salvador.
- Marroquín, A. (1975). “El problema indígena en El Salvador”. En: Instituto Indigenista Americano. *Revista América Indígena*, Volumen XXXV, No. 4, Octubre-Diciembre, 1975. México.
- Ministerio de Educación, Concultura, Pueblos Indígenas, Banco Mundial, RUTA. (2003). *Perfil de los Pueblos Indígenas de El Salvador*. San Salvador, El Salvador.
- Ministerio de Salud (2006). *Manual de Enfermería. “El trabajo con parteras tradicionales en Panamá”*. Panamá: UNICEF.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social. (2013). “*Política Nacional de Salud para Pueblos Indígenas*”. San Salvador: Documento preliminar.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social (2008). “Guía técnica de planificación familiar para el personal que trabaja con parteras”.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social (2009). “Guía técnica para operativizar estrategia plan de parto en El Salvador”.
- Miranda, K. y E. Pérez (2012). “El valor de la procreación y el embarazo desde la cosmovisión mesoamericana”. En: *Revista Antropomorfas*, Nueva Época, Año 2, No. 2, pp. 42-58.

- Montes, S. (1977). *Etnohistoria de El Salvador. El guachival centroamericano*. Tomo II. Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación.
- Navarrete, C. (1999). El Cristo Negro de Esquipulas: origen y difusión. En *Revista Estudios. IHAAUSAC*. 3ª. Época. Guatemala.
- Navarrete, C. (2006). *Las rimas del peregrino. Poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas*. Cefol-Usac. 1ª Edición. Guatemala, Guatemala.
- Orduña, A. (2013). *Ritualidad y cosmovisión en la fiesta Patronal del Señor Santiago en Juxtlahuaca (Mixteca Baja)*. Editorial Palibrio. Estados Unidos de América.
- Pacheco, J. (2013). “El Cristo Negro en la tradición del Camino Real de Tierra Adentro”. En: *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas*. 1. Edición. Unam, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.
- Pérez, T. (2007). “Dioses mayas”. *Revista arqueología mexicana*. Volumen XV, Número 88. Noviembre-Diciembre. México.
- 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.
- Rodríguez, M. (2000). “Costumbres y tradiciones en torno al embarazo y al parto en el México virreinal”. En: *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo LVII. 2, pp. 501-522.
- Rojas Alba, M. (2009) Tratado de medicina tradicional mexicana. Bases históricas, teoría y práctica clínico-terapéutica. Cuernavaca, Morelos, México: tercera edición.
- Rosales, N. (1909). “Manual de la enfermera y la partera”. Imprenta Nacional. San Salvador, El Salvador.
- Ruiz, M. (2010). “La cosmovisión de la salud y los ‘peligros del alma’ en la zona de los Altos de Chiapas”. *Revista Átopos Salud Mental, Comunidad y Cultura*. Págs. 83-100. Sitio web: <http://www.atopos.es>
- Ruz, M. (2004). “Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales III”, Juana Bautista Álvarez de Toledo. Mario Humberto Ruz (coordinador), Claudia M. Báez Juárez. Versión paleografiada de las visitas: Edgard Chután Alvarado y Joel Hernández Sánchez. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas. México.
- Sacdel (2012). “Plan de competitividad municipal del municipio de Comasagua – La Libertad 2012 – 2016”. Proyecto de Usaid para la

- Competitividad Municipal. Documento elaborado por el Sistema de Asesoría y Capacitación para el Desarrollo Local (Sacdel).
- Velásquez, J. (1996). *La partera salvadoreña*. El Salvador: Editorial Universitaria.
- Velázquez, L. (2009). “La dignidad de la mujer durante el embarazo y al momento del parto en el México prehispánico”. En: *Clepsydra*: revista de estudios de género y teoría feminista, ISSN 1579-7902, N°. 8, pp. 189-192.
- Vélez, J. (1996). “El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla”. En Revista *Alteridades*. Vol. 6. Número 12, p. 33-38. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Ayala, Quito, Ecuador.
- Weber, M. (2006). “Comunidades étnicas”. En: Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate. Manuela Camus, compiladora. Guatemala: Cirma, 2006. (Colección: ¿Por qué estamos como estamos?). 25-44 pp.

Fuentes primarias

- Diario Oficial*. Informe de Gobernación del Departamento de la Libertad, 4 de noviembre de 1870, p. 1459. Tomo 7, Número 239. Sección Oficial.
- Diario Oficial*, Tomo 17, San Salvador, miércoles 28 de octubre de 1884. Número 253.
- Diario Oficial*, Tomo 17, San Salvador, jueves 11 de diciembre de 1884. Número 291.
- Diario Oficial*, Tomo 49, San Salvador, miércoles 18 de julio de 1900. Número 168.
- Diario Oficial*, Tomo 49, San Salvador, sábado 1 de diciembre de 1900. Número 283.
- Diario Oficial*, Tomo 165, San Salvador, miércoles 10 de noviembre de 1954. Número 206.
- Diario Oficial*, Tomo 392, San Salvador, miércoles 6 de julio de 2011. Número 126
- Diario Oficial*, Tomo 395, San Salvador, miércoles 25 de abril de 2012. Número 75

Diario Co Latino. “Minsal reconoce labor de parteras en el país”. Publicado el día 26 de octubre de 2012.

El Diario de Hoy. “Las parteras se niegan a desaparecer”. Publicado el 29 de diciembre de 2012.

Sitios web

Castaldo, M. (2004). *Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno*. En *Dimensión Antropológica*, vol. 32, Septiembre-Diciembre, 2004, pp. 29-67. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=974>

Gea Ortigas, J. (2014). *Devocionario católico*. Madrid, España. Recuperado en: www.devocionario.com

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (2014). *El Salvador. Registro civil, 1704-1977. La Libertad, Comasagua. Defunciones 1866-1911*. Recuperado en: <https://familysearch.org>

OMS. *Medicina tradicional*. <http://www.who.int>

Movimiento Salvadoreño de Mujeres (2010) “*Política municipal para la igualdad de género del municipio de Nahuizalco, departamento de Sonsonate*” (2009-2010). Recuperado en: <http://www.mujeresmsm.org/docs/2010-10-POLITICA-PARA-LA-IGUALDAD-DE-GENERO-DE-NAHUIZALCO.pdf>

Transparencia activa (2014). *Asamblea Legislativa ratifica reforma constitucional que garantiza derechos a pueblos originarios*. Recuperado en: <http://www.transparenciaactiva.gob.sv/asamblea-legislativa-ratifica-reforma-constitucional-que-garantiza-derechos-a-pueblos-originarios/>

UNAM (2009) *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Sitio web: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=partera>

Universidad de Chile y K. Muller Turina (2013). *Terapéutica religiosa. Folclor chileno religioso*. Recuperado en: http://archive-cl.com/cl/o/orestelath.cl/2013-04-01_1783522_31/

Créditos de imágenes de la web

Imagen de Ek-Chuah: <http://www.gutenberg.org/files/18013/18013-h/images/img25-full.jpg>

Imagen de Tezcatlipoca: <http://mexica.ohui.net/apendices/1/>

Imagen de Yacatecuhtli: <http://www.famsi.org/reports/99025es/>

Imágenes de Comasagua: Perfil de Facebook de casa de la cultura de Comasagua

Imágenes de las fiestas patronales de Comasagua: www.mipueblosugente.com/apps

ANEXOS

Anexo 1. Instrumento de la entrevista

Entrevista:

Nombre:

Sexo:

Edad:

Estado civil:

Profesión u oficio:

Asociación o institución:

Lugar de procedencia:

Lugar de entrevista:

Fecha de entrevista:

Objetivos de la investigación:

- ✓ Elaborar un registro de los lugares y sitios (edificaciones) patrimoniales, desde las comunidades del municipio de Comasagua.
- ✓ Elaborar un registro del patrimonio cultural material mueble e inmaterial, desde las comunidades del municipio de Comasagua.
- ✓ Comprender la manera en que los pobladores del municipio de Comasagua construyen su identidad local a partir del reconocimiento de distintos eventos de la historia y el patrimonio de su municipio.

PREGUNTAS

1. ¿Qué significa para usted ser comasagüense(a)?
2. ¿Conoce usted gente de otros lugares del país que hayan venido a vivir a Comasagua?
3. ¿Qué motivos lo hacen sentirse orgulloso o no de Comasagua?
4. ¿Conoce usted la historia de Comasagua? ¿cuéntela?
5. ¿Cuál es la historia de los desastres naturales en Comasagua?
6. ¿Hacia dónde se trasladó la gente afectada por estos desastres?
7. ¿Cuáles son las costumbres y tradiciones que existen en su localidad?
8. ¿Existe alguna tradición o costumbre nueva a partir de los desastres naturales?

9. ¿Cuáles son las leyendas que existen en su localidad?, ¿y existe alguna leyenda asociada al entorno natural?
10. ¿Hay indígenas en Comasagua?
11. ¿Dónde viven, cómo son y en qué trabajan?
12. ¿Qué es ser indio?
13. ¿Qué es no ser indio? ¿Qué son los que nos son indios?
14. De lo que usted aprendió en la escuela, ¿cuál es la importancia de Comasagua para El Salvador?
15. ¿Quién o quiénes han poseído las tierras, las tiendas y los negocios en Comasagua?
16. ¿Quién le ha dado trabajo a quién, o quién se ha servido del trabajo de otros?
17. ¿Desde cuándo ha ocurrido esto?
18. ¿Qué piensa usted de que se estén dando clases de nahuat en Comasagua?
19. ¿Para usted, qué es patrimonio? ¿Por qué?
20. ¿Qué tipo de patrimonio hay en Comasagua?
21. ¿Cuáles son los bienes patrimoniales de Comasagua? ¿Los podría enumerar?
22. ¿Qué prácticas o creencias religiosas hay en Comasagua?
23. ¿Conoce la historia de San Mateo?
24. ¿Cómo lo festejan?
25. ¿Quiénes organizan la festividad de San Mateo?
26. ¿Qué actividades realizan para llevar a cabo la festividad?
27. ¿Interviene la municipalidad? ¿Cómo?
28. ¿Qué otros santos festejan? ¿Cómo?
29. ¿Tiene usted y su familia historias relacionadas con él?
30. ¿Cuáles son las prácticas tradicionales de Comasagua (medicina, parteras, curandería, etc.)?
31. ¿Si pudiera cambiar algo del municipio, qué cambiaría?
32. ¿Cuáles son los mayores problemas de Comasagua?
33. ¿Considera que el turismo beneficia a Comasagua?
34. ¿Cuál es el valor que se les da a las mujeres en su comunidad y porque?

Anexo 2. Instrumento de los grupos focales

Instrumento para grupos focales de Comasagua	
<ul style="list-style-type: none"> • Presentación de los investigadores • Presentación de objetivos • Presentación de los participantes • Creación de grupos y selección de moderador (preferencia 3) • Selección de grupos y temáticas a abordar: * <ol style="list-style-type: none"> 1. Identidades 2. Patrimonio cultural e historia 3. Aspectos sociodemográficos 	<p>Materiales:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Papelógrafo (3 por grupo) - Plumones (3 colores por grupo) - Tirro <p>Dinámicas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Presentación - Conformación de grupos donde le pongan nombre a cada uno - Presentación de lo trabajado en el papelógrafo
*Actividad	Descripción
<p>1. Identidades:</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ ¿Qué significa para usted ser comasaguense (a)? ¿Qué lo hace sentirse orgulloso o no? ✓ ¿Hay indígenas en Comasagua? ¿Dónde viven, como son y en que trabajan? ✓ ¿Qué es ser indio? ¿Qué es no ser indio? ¿Qué son los que nos son indios? ✓ ¿Qué piensa usted de que se estén dando clases de nahuat en Comasagua? 	<ul style="list-style-type: none"> - Discusión de conceptos por grupo. - Escribir las conclusiones en el papelógrafo y posteriormente exponerlas. - Registrar las descripciones en grabadora.

<p>2. Cultura, historia y patrimonio</p> <ul style="list-style-type: none">✓ ¿Conoce usted la historia de Comasagua? Cuéntela. ¿Cuáles son las costumbres y tradiciones que existen en su localidad? ¿Existe alguna leyenda asociada al entorno natural?✓ ¿Cuáles son los santos que se festejan en su localidad?✓ ¿Cómo festejan a San Mateo?✓ ¿Quiénes organizan la fiesta?✓ ¿Qué actividades realizan para llevar a cabo la festividad?✓ ¿Cuáles son las prácticas tradicionales de Comasagua (medicina, parteras, curandería, etc.)?	<ul style="list-style-type: none">- Dibujo en línea del tiempo de la historia de Comasagua, cómo integrantes del grupo la perciben. Dibujar en un mapa del municipio los lugares donde se recrean las tradiciones y leyendas locales.- Enlistar las prácticas tradicionales mencionadas.
---	---



Figura 13. Vista de la realización del grupo focal de mujeres del cantón El Sitio, municipio de Comasagua.



Figura 14. Vista de la ejecución de dos grupos focales en la comunidad La Dalia, municipio de Comasagua.



Figura 15. Vista del grupo focal elaborado en la Comunidad Violeta Arcoíris, municipio de Comasagua.



Figura 16. Imagen del equipo de investigación del proyecto Comasagua en la comunidad La Dalia, de izquierda a derecha, Lourdes Palacios, Daysi García (ambas estudiantes de antropología de la Utec), Marielba Herrera (investigadora), Roxana Reyes (acompañamiento de ACUA) y Heriberto Erquicia (investigador).



Figura 17. Vista de un campesino arriando su yunta de bueyes en la comunidad Los Cortes, municipio de Comasagua.



Figura 18. Vista del *Peñón de Comasagua*, desde la comunidad Violeta Arcoíris, dicha formación natural, guarda un sinfín de tradiciones que se encuentran en la oralidad de los habitantes de diversas comunidades de Comasagua.

José Heriberto Erquicia Cruz

Actualmente es Director del Museo Nacional de Antropología “Dr. David J. Guzmán”, arqueólogo de profesión, posee maestrías en Docencia Universitaria, en Ciencias Sociales y en Historia. Actualmente es doctorando en Historia de América Latina, Mundos Indígenas de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Investigador de la Universidad Tecnológica de El Salvador y del Colegio de América, Centro de Estudios Avanzados sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Pablo de Olavide. Es director de la Revista Anales del Museo Nacional de Antropología, Dr. David J. Guzmán. Miembro de número de la Academia Salvadoreña de la Historia, y es consultor en temas patrimonio cultural e identidades.

Martha Marielba Herrera Reina

Es Antropóloga, graduada de la Universidad Tecnológica de El Salvador, en donde participa en grupos de investigación en la línea de investigación de afrodescendencia e identidades, también es miembro del equipo de investigación del culto al Cristo Negro UNAM-USAC- Academia Salvadoreña de la Historia.

Comasagua, es rica en historia y tradición. La enseñanza de esta en el sistema educativo salvadoreño tiene grandes vacíos, uno de tantos, es no tomar en cuenta las narraciones y memorias locales, dedicándose solamente a examinar una historia nacional, excluyendo a las comunidades que se encuentran al margen de la sociedad salvadoreña dominante. Por su parte el patrimonio está íntimamente relacionado con la identidad y el poder, los grupos hegemónicos imponen sus símbolos a un grupo social, sin embargo este juego de poder entre grupos de distintos niveles de articulación e integración no siempre ha sido explorada. Es por ello importante, investigar la manera en que los pobladores de Comasagua, construyen su identidad local a partir del reconocimiento de distintos eventos de la historia, la tradición oral y el patrimonio. A través de método historiográfico de fuentes primarias y secundarias, y de las técnicas de entrevistas semiestructuradas y grupos focales se llegó a conocer una parte de dichas comunidades. A través del tiempo, desde la época prehispánica hasta el siglo XXI, los comasaguenses han resguardado, a través de la oralidad, su historia. Estos aportes permiten determinar cómo, en el país, las diversas identidades siguen vigentes; algunas veces oculta, otras se la pueden percibir a simple vista.

Vicerrectoría de Investigación

Edificio Dr. José Adolfo Araujo Romagoza,
Calle Arce y 19.^a Avenida Sur No. 1045, 2.^o nivel
San Salvador, El Salvador, C. A.
Tel.: 2275-1011
vicerrectoriadeinvestigacion@utec.edu.sv

ISBN 978-99961-48-42-2



9 789996 148422 >

