

# Identidad indígena y conflicto social en Cacaopera\*

■ Carlos Benjamín Lara Martínez

En el marco del Coloquio *Literatura y testimonio*, considero de gran trascendencia examinar el caso de los indígenas cacaoperas, del oriente de El Salvador (departamento de Morazán), quienes fueron protagonistas de los sucesos sangrientos de la década de 1980. El desarrollo del conflicto político-militar involucró a la población indígena de Cacaopera, que observó cómo sus comunidades fueron escenario de los fuertes combates que se libraron entre los bandos en contienda.

Este trabajo tiene como objetivo presentar la memoria que esta población indígena mantiene de este conflicto político-militar, tomando como base los relatos orales de los propios protagonistas. He partido de la condición en la que se encontraban las comunidades indígenas antes del conflicto, pues sólo de esta manera se puede comprender las causas, locales y nacionales, que lo generaron, así como la manera como este conflicto ha afectado a la estructuración de sus comunidades y su identidad étnica después de los Acuerdos de Paz.

En la época prehispánica, los indígenas cacaoperas representaban un grupo *sui generis* en un área dominada por grupos de origen lenca, esto es, constituían, valga la expresión, una isla lingüístico-cultural que estaba rodeada por pueblos

---

\* Conferencia presentada para el *Primer Coloquio Internacional Literatura y Testimonio en América Central*, celebrado en la Universidad de El Salvador, en marzo de 2001. La ponencia está basada en la investigación que el autor realizó, en coordinación con América Rodríguez, titulada *Las poblaciones indígenas de Izalco y Cacaopera*. La investigación se llevó a cabo a través del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y contó con el apoyo de la Fundación Rockefeller (Ver: Rodríguez y Lara: 1999).

de cultura lenca. A partir de los estudios lingüísticos (ver Campbell: 1980) de la zona, se ha podido determinar que los cacaoperas se formaron como producto de una migración que llegó de la costa atlántica de Honduras o Nicaragua, pues su lengua está emparentada con la ya extinta matagalpa. Desde una perspectiva lingüística, el idioma cacaopera está integrado a la familia misumalpan, junto a las lenguas miskito y sumu (Campbell: 1980). Sin embargo, la larga convivencia de los cacaoperas con los pueblos lenca del oriente de El Salvador y suroccidente de Honduras nos hace pensar que los cacaoperas comparten una serie de comportamientos y patrones culturales de los pueblos vecinos, quedando integrados en la gran región cultural lenca.

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

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

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

En efecto, los ladinos van penetrando en el Municipio y, aproximadamente, a partir de 1936, asumen el control del gobierno municipal, desplazando a la población indígena de la administración pública. Este suceso marca un paso importante en el proceso de aculturación<sup>1</sup> o, más específicamente, de ladinización de la población india, en el sentido que se impone un sistema político nuevo, aquel sistema que tiende a desligar la administración pública del sistema de cargos religiosos. Este último fue asumido principalmente por la población indígena.

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

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

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

No obstante, me parece trascendente el hecho de que en Cacaopera la Iglesia Católica y los mayordomos hayan mantenido por tanto tiempo sus tierras, pues esto ha sido fundamental para el desarrollo de la identidad indígena y sus organizaciones etno-religiosas. Es posible que esto haya sido así porque Cacaopera está alejado de los centros de desarrollo socioeconómico nacional, sus tierras

son de baja productividad y el acceso a ellas no es fácil. En realidad, la expropiación de estas tierras se da más por intereses locales (alcaldes y propietarios ladinos) que por instituciones o intereses de corte nacional.

En 1955, Richard Adams (1957) determinó que los indígenas de Cacaopera ya presentaban un grado importante de ladinización, ubicándolos en la categoría de "indígenas modificados" (*modified indians*), la segunda categoría en una escala de cuatro peldaños hacia la constitución de "nuevos ladinos". El antropólogo norteamericano reconoció que la lengua nativa ya no era relevante para identificar a los indígenas Cacaoperas, pues las lenguas indígenas ya casi habían desaparecido en El Salvador. Sin embargo, encontró dos aspectos que servían como marcadores de identidad étnica: el hecho de que los indígenas se mantuvieran como una población unificada, ocupando determinadas comunidades rurales del Municipio, y el hecho que preservaran el sistema de cofradías o mayordomías con un grado significativo de autonomía con respecto a los ladinos. "La única fiesta en la que ladinos e indígenas participan juntos, señala Adams, es la de la patrona, la Virgen del Tránsito. Los aspectos religiosos de esta fiesta son manejados por la hermandad india" (Adams, 1957: 496)<sup>2</sup>.

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

Sin embargo, un aspecto que siempre ha caracterizado a la población indígena en Cacaopera es su voluntad de continuar desarrollando el sistema de mayordomías o cofradías. Por otra parte, para esta fecha ya la población indígena estaba completamente concentrada en algunas comunidades rurales (llamadas Cantones), como La Estancia, Agua Blanca, Guachipilín y Calavera, y, en menor medida, en Sunsulaca y Ocotillo, pero ya no se podía encontrar población indígena en el área urbana. Esto consolida la separación de las dos etnias, desarrollando entre la población indígena un sentimiento de comunidad.

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

"Me recuerdo que, ya de la edad de diez años, ya mi papá me traía aquí al pueblo a la feria del 15 de agosto<sup>3</sup>. Entonces, yo empezaba a ver Los Negritos<sup>4</sup>, que le dicen, pero ellos ya antes ya tenían esa tradición. Yo soy del Caserío de la Guaruma, Cantón Estancia<sup>5</sup>. Lo que yo recuerdo en ese tiempo es que cuando la mayordomía sacaba las imágenes en la feria en ese mes de

mayo, los llevaban al cantón, allá andaba en procesiones en los caminos, en peregrinación, todos rezando, o sea, que venía un maestro a rezar el rosario, él iba rezando y los demás iban al pueblo, y entonces había una persona que le pedía a la Virgen que amaneciera en su casa, vea, y allí se brindaba fresco y comida. Otro día la sacaban en procesión, iba a amanecer a otra casa”

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

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

Esta cita resalta todavía más el peso de la religión en la memoria histórica indígena. El informante se queja del hecho de que después de la guerra la gente ya no hace el mismo tipo de donaciones que hacía antes del conflicto; sin embargo, reconoce que la gente colabora en la construcción de las ermitas, que por cierto después del conflicto se han construido una gran cantidad de éstas en casi todos los Caseríos del Municipio. Pero, nuestro informante protesta por la falta de colaboración, no con la religión católica en general, sino con un tipo específico de religiosidad popular: las mayordomías o cofradías. Además, ahora la colaboración se da cuando hay trabajo concreto, cuando hay algo que se necesite hacer, como indicando que antes del conflicto la población colaboraba con las labores religiosas de manera espontánea, sin que se le presionara por la necesidad de realizar un trabajo concreto. De esto se puede concluir, no tanto que antes del conflicto había más fervor religioso que ahora, sino más bien que después del conflicto la religiosidad popular, y en particular el catolicismo popular, ha experimentado nuevas modalidades, como el desarrollo del movimiento carismático.

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

Hasta antes de la década de 1960, el indígena (que ya vivía en las comunidades rurales) era básicamente campesino pobre, poseía pequeñas propiedades donde cultivaba henequén, y entre mata y mata de henequén cultivaba el maíz y los frijoles. Con la fibra de henequén, que los lugareños denominan “mezcal”, se elaboraban diversas artesanías, como hamacas, matatas (bolsa de pita de henequén), lazos, y otros productos, que vendían a precios muy módicos. “Era una gente muy humilde, pero muy unida, porque toda la gente era indígena, *verdá*”, enfatizó nuestro informante.

Pero a partir de la década de 1960, algunas familias ladinas comenzaron a penetrar en las comunidades indígenas. Estas familias llegaron de los Municipios vecinos de Corinto y Meanguera. En El Rodeo (Caserío central del Cantón La Estancia), relatan los informantes indígenas, entró una familia de Corinto, “allá por el 60”; en Colón (Cantón Agua Blanca) entró una familia de Poza Honda, Meanguera; y en Naranjera entró una familia también de Corinto. Estas familias ladinas comenzaron a acaparar las tierras de los indígenas, debido a que, argumenta un informante indio,

“Fueron engañados los primeros dueños acá, porque aquí fueron vendidas las tierras a ciertas personas que les compraron dándoles medios de maíz, libras de cuajada<sup>6</sup>, libras de queso, una gallina, cuando venían a hacer cuentas, pues, ya tenían el terreno embargado y ya le hacían un gran montón de cantidad de dinero, y así fue”.

En otras palabras, los indígenas perdieron sus tierras sin recibir mayor cosa a cambio, sino sólo elementos indispensables para su subsistencia, los cuales, evidentemente, no corresponden al valor real de la tierra. Los ladinos hicieron uso de la usura para apoderarse de las tierras indias, “se adueñaron de todo”, señaló un indígena. En consecuencia, muchos indígenas en la década de 1970 se volvieron trabajadores asalariados de los terratenientes ladinos, “se trabajaba como mozo”, dicen nuestros informantes, y se volcaron más hacia el trabajo de la jarcía (artesanías de henequén).

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

“Incluso, yo recuerdo, cuando estaba cipota, ellos a nosotros, pues, nos decían que nosotros éramos ladinos, por ser un poquito más blancos que los propios indígenas, entonces ellos estaban un poco aislados, se aislaban, porque decían la gente blanca y nosotros los indios, era como que todavía mantenían esa cuestión como conservar la especie de ellos, no mezclarse, incluso no les gustaba hablar mucho con la demás gente que venía de fuera, manejaban mucho también otra forma de hablar, otra forma de expresarse”

Según esta informante ladina, en esta época las mujeres indígenas usaban vestidos largos con revuelos de colores vivos, usaban collares, y en la cabeza se ponían peinetas también de colores, y se hacían trencitas con tiritas<sup>7</sup>. “Esa era la forma típica de vestirse”, señaló.

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

La producción de estas artesanías involucraba básicamente al sector femenino e infantil del grupo doméstico, los hombres eran los encargados del trabajo agrícola, ya sea en sus propias parcelas o en las tierras de los ladinos. El trabajo de la *jarcia* era duro, comenzaba con cortar las pencas del henequén, luego se extraía la fibra (se raspaban las pencas, se lavaban y se les sacaba la savia —o *leche*—, y se ponían a secar), y se confeccionaba la pita. Una vez realizada esta labor, que llevaba varios días de intenso trabajo, se procedía a la elaboración de los productos finales, que en el caso de una hamaca de 3 1/2 varas se podía llevar de 3 a 5 días de trabajo, mientras que un morral consumía dos días.

Es interesante constatar que el conflicto político-militar que desgarró al Municipio de Cacaopera en la década de los 80 tuvo como escenario principal los cantones indígenas y como protagonista primordial, que engrosó las filas revolucionarias, a la población india. Fueron los indígenas los que comenzaron a organizarse, “los que iniciaron el movimiento, comentaba una ladina de El Rodeo, eran los que estaban más decididos, incluso a incorporarse a cualquier estructura, incluso la mayoría que andaban armados eran indígenas”. También fueron los indígenas los que pelearon con mayor fuerza. Nuestra informante ladina insiste:

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

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

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

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

“El movimiento empezó por eso, verdad, que veíamos que todo se iba acaparando, y nos iban reduciendo, los que iban quedando, iban quedando ya parceliados”.

En este sentido, el movimiento revolucionario surge como respuesta a una problemática local, al acaparamiento de tierras por parte de los ladinos de los cantones. Incluso los informantes indígenas no señalaron a los ladinos de la cabecera municipal como parte del problema, sino que únicamente mencionaron a los ladinos que se introdujeron en sus Cantones. Cuando se les insistió sobre la posibilidad de que los ladinos de la ciudad podrían haber estado apoyando a los ladinos de sus Cantones, ellos desestimaron esta interpretación argumentando que los ladinos de la ciudad en realidad no habían jugado mayor papel en el conflicto. Incluso, continuaron, ni siquiera la Alcaldía Municipal se involucró del todo en la contienda, sino únicamente con acciones secundarias en contra de los revolucionarios, como el hecho de que no les extendía documentos (Partida de Nacimiento, Cédula de Identidad Personal) a los pobladores de los cantones insurrectos<sup>8</sup>.

Aunque la interpretación de los indígenas revolucionarios parece demasiado localista, pues es difícil pensar que tanto los ladinos de la ciudad como la Alcaldía Municipal se hayan mantenido al margen del conflicto, sobre todo cuando hay varios alcaldes que murieron en el período de la confrontación, el punto de vista de los informantes indígenas muestra que el conflicto político en Cacaopera no obstante que formaba parte de una problemática nacional, también respondía a condicionamientos locales que le daban un carácter de especificidad. Estos condicionamientos locales van más allá de la dimensión del Municipio y deben enmarcarse en las unidades rurales más pequeñas de la sociedad salvadoreña, los Caseríos y los Cantones. Esta dimensión local del movimiento campesino salvadoreño de la década de los 80 (pues los indígenas cacaoperas eran campesinos, como se ha hecho notar) también ha sido subrayada por Cabarrús (1983) en su estudio sobre la génesis de la revolución en la zona de Aguilares y otros puntos del país.

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

“Ya la Guardia Nacional empezó a reprimir, verdad, ya lo que lo veían andar allí, y usted sabe que el pobre en veces ni le queda tiempo para prepararse, ni lavar su ropa, por estar sólo trabajando, y ya porque lo miraban que andaba todo lodoso, que había trabajado todo el día, ah, ustedes mañosos, ustedes son bolos, son vendedores de guaro<sup>9</sup>, por ahí empezaban a reprimir aquí a la gente...” (entrevista con un indígena de La Estancia).



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

La historia de la organización revolucionaria en Cacaopera ha tenido diferentes etapas. En un principio, los indígenas-campesinos se integraron a la Unión Comunal Salvadoreña (UCS), una organización campesina propiciada por el gobierno de El Salvador y los Estados Unidos, a través de instituciones como la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID), el Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo Libre (IADSL), Credity Union National Association (CUNA) y CARITAS. Los indígenas cacaoperas a través de esta organización formaron una asociación cooperativa y tuvieron sus primeras experiencias a nivel de lucha política, participando en las manifestaciones que se llevaban a cabo en San Salvador para obtener mejoras económicas, como solicitar la reducción de los precios de los abonos, la regulación del arrendamiento de tierras, y otras.

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

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

Uno de nuestros informantes comentó que él formó seis grupos en cuatro caseríos, “y, entonces, esta gente me animaba, porque era gente dinámica, que

siempre ocultaban todo lo que uno les enseñaba, y eran gente, pues, de que estaban dispuestas a denunciar la injusticia”. Esta organización religiosa de nuevo tipo levantó la ira de los detentadores del poder social: “yo también, verdad, por estar como seguidor de Cristo en la Iglesia, fui perseguido”, concluyó nuestro informante. También el padre Octavio Ortíz Luna fue perseguido y asesinado. Él era originario del Caserío El Tablón, Cantón Agua Blanca. Por eso es que allí hay comunidades que han adoptado el nombre de este sacerdote mártir, pues para ellos es un santo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En segundo lugar, los técnicos del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) de la zona, sostienen que efectivamente en los cantones indios de Cacaopera se había generado un proceso de acaparamiento de tierras por parte, de acuerdo a estos técnicos, de los ladinos de los cantones y de propietarios que habitan en el área urbana. En la actualidad, por ejemplo, en el Cantón La Estancia el 65% de la tierra está en manos del 15% de la población, registrándose propiedades de 30, 50 y hasta 70 manzanas, mientras que el 85% de la población posee el 35% de la tierra, con parcelas de 1/2 a 2 mz. Dado que después de la guerra hubo un proceso de compra-venta de tierras para mejorar la situación de los pequeños agricultores, se puede suponer que el proceso de acaparamiento de tierras era todavía mayor antes de la guerra que en la actualidad<sup>10</sup>. En consecuencia, considero que las causas que generaron el movimiento revolucionario

fueron dos: el despojo de tierras a la población indígena y el desarrollo de la represión (en el que coinciden tanto indígenas como ladinos).

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

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

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

“Un día viernes que un señor indígena de Calavera bajaba aquí al pueblo con un niño enfermo, aquí a la clínica, y yo recuerdo que él andaba, traía un cusuco, para venderlo, y luego sacar dinero para poder pagar la consulta, y la Guardia lo capturó, lo metieron a la cárcel, y en la noche, en la noche el hombre se escapó, pero no sacó al niño, y lo dejó allí, y al niño lo decapitaron en lo alto, cerca del cementerio, que de la cabeza, andaba con un pañuelo amarrado a la cabeza, la cabeza quedó tirada por un lado y el cuerpo por el otro lado” (entrevista con un ladino de la ciudad de Cacaopera).

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

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

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

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

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

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

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

“La gente ansiaba tener visitas a sus cantones y era una aventura, porque teníamos que reunirnos muchas personas y la mayor parte de veces íbamos haciendo camino, los caminos no existían, íbamos chapodando, íbamos desactivando bombas, algunas personas que lo que deseaban es que no soportaban el ambiente del pueblo, es decir, no se les daba comida, no se les

daba alimentación, y ellos preferían irse a su cantón, donde quizás tenían alguna fruta, tenían acceso a una tierrita, como intentar sembrar la tierra o cosas de esas, entonces, y ellos, en la ida del sacerdote, entonces aprovechaban. Iban cientos de gentes conmigo, y entonces, aprovechaban de ir a ver a su gente, si había allá gente, a ver a sus casas, a ver si existían, cosas de esas, y entonces, se celebraba la misa. Muchas personas regresaban, porque iban solamente a ver cómo estaba la situación, y otras aprovechaban a quedarse, con la esperanza de que pronto regresaría yo con las visitas nuevamente..." (párroco de Cacaopera 1986-92).

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

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

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

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

religiosas comenzaban a presionar (a través de fax) sobre los jefes castrenses para evitar que se llevaran a cabo nuevas acciones en contra de la población.

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

“Entonces, eh, y empezaban a vigilarnos, todo lo que decíamos, todo lo que hacíamos, y a meter interferencias, por ejemplo, tenían ellos un sistema de mítines en la plaza pública, en frente de la Iglesia, generalmente los programaban a la hora de la misa para que la gente no pudiera estar ni completamente en la iglesia ni completamente con ellos, para confundir a la gente, llevaban mariachis, bandas de guerra, llevaban reparto de tonteras que muchas veces ni les servían a ellos en el cuartel...” (Párroco de Cacaopera 1986-92).

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

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

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

Sin embargo, los mayordomos siguieron realizando muchos de sus rituales. Según el mayordomo de la Virgen del Tránsito, santa patrona del municipio, sólo fueron algunos años cuando se dejaron de realizar algunos de sus rituales tradicionales, como el lavado de las vestimentas de los Santos y las Conquistas u ofrendas a la tierra. El problema con el lavado de las vestimentas de los Santos, que se realiza el 5 de febrero, es que este ritual se lleva a cabo en el río

y bajar al río era peligroso. Además, "si las autoridades del cuartel lo hallaban, por ejemplo, así como nosotros vamos al río, con comida y compartir con la gente, nos decían que andábamos jalando comida a los guerrilleros" (Mayordomo indígena). Pero, a partir de 1985 los indígenas comenzaron a ir al río y "a nadie le sacamos permiso", puntualizó el informante indígena. Sin embargo, las danzas de Los Negritos y Los Emplumados sí se dejaron de hacer durante el período del conflicto.

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

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

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

"Porque, recuerde, que en la iglesia hay gente conservadora, muy de rosario, muy de *piadosismo*, pues, y cuando los curas hablaban de todo eso, más de un aspecto político, entonces, la gente empezó a dividirse, entonces, mucha gente se salió de la iglesia y se hizo evangélica, y otros que dejaron de ir a la iglesia, se retiraron, se quedaron mejor en sus casas, siempre siguieron manteniendo su rezo en la casa, su mandar las candelas a la iglesia, cosas así, pero ya meterse en un trabajo pastoral, ya no, y la parte más pobre, la población indígena, la gente de los Cantones, siempre siguió en la iglesia, verdad, escuchando los mensajes dentro de ese marco de la teología de la liberación".

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

"...en realidad, hay algunas cosas que uno ni las quiere recordar, porque pasamos días de hambre, en el silencio de la noche teníamos que salir caminando con los hijos, con las madres, con las mujeres, mujeres embarazadas, ancianas, en el camino daban a luz las mujeres, tenían que caminar kilómetros y kilómetros para salir del lugar, verdad, y veo estas señoras valientes



que sin preciso de madronas siempre salían bien, nunca les pasaba nada, sacar un herido sin preciso de alcohol, ni anestesia, sólo con agua, y siempre se curaban, ahí veía yo el poder de Dios, que por qué lado estaba, porque yo anduvé en los doce años de guerra y le doy gracias a mi Padre Dios que salí bien...así es de que tenía yo como un Santo que siempre, todos los años de la guerra, lo andaba en mi mochila, era San Antonio del Monte, verdad, lo cargaba, y yo siento que él me ha liberado, me ayudó, y San Francisco, que eran los que tenía yo, y siento no fallarles todavía, porque yo siempre estoy como indígena pero siempre estoy también pensando en ellos” (informante indígena).

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

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

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

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

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

Esta división interna de la población indígena constituye su mayor debilidad, pues es lo que impide que los indígenas puedan desarrollar un proyecto unificado frente al sector ladino. En el nuevo contexto que se abre con la firma de los Acuerdos de Paz, la división del sector indígena constituye un verdadero obstáculo cuando se intenta hacer valer sus intereses frente al sector ladino dominante.

## NOTAS

1. Entendemos, en este trabajo, por *aculturación*, el proceso de cambio cultural producido por el contacto de dos pueblos con cultura diferente (ver Aguirre Beltrán, G.: 1992), en donde uno de ellos, en este caso el ladino, ocupa una posición de supremacía.
2. Traducción libre del autor.
3. El informante se refiere a la fiesta patronal de Cacaopera.
4. Danza tradicional de Cacaopera que es presentada por los mayordomos en la Fiesta Patronal.
5. Las comunidades rurales de El Salvador están constituidas por Cantones o comunidades mayores y Caseríos o comunidades menores.
6. Cuajada: un tipo de queso fresco.
7. Tiritas: listones de colores.
8. En este punto también coincide la visión de los ladinos revolucionarios, quienes consideraron que la Alcaldía no jugó un papel protagónico en el desarrollo del conflicto.
9. Guaro: aguardiente de maíz o caña.
10. Es posible que para una persona que esté acostumbrada a trabajar con problemas de tenencia de la tierra desde una perspectiva nacional, 30, 50 y 70 manzanas no representen un proceso de acaparamiento de tierras, pero para los campesinos indígenas de Cacaopera que únicamente poseen media, una, o, como máximo, dos manzanas, estas extensiones sí representan un proceso de acaparamiento de tierras.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard: "Cultural Survey of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Honduras". *Scientific Publications*, No. 33, Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of the World Health Organization, USA, 1957.
- "Etnias en evolución social", en *Estudios de Guatemala y Centroamérica*, México, UAM, 1995.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo: "El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México", en *Obra Antropológica VI*, FCE, México, 1992.
- Alvarenga, Patricia: *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*. EDUCA, San José, 1996.
- Amaya Amaya, Miguel A.: *Historias de Cacaopera*. Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, 1985.
- Cabarrús, Carlos Rafael: *Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina de El Salvador*. Ediciones de la Casa Chata, México, 1983.
- Campbell, Lyle: *El idioma cacaopera*. Dirección General del Patrimonio Cultural, San Salvador, 1980.
- Gould, Jeffrey: *Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje*. Duke University Press, USA, 1998.
- Rodríguez H., América, y Lara Martínez, Carlos B.: *Las poblaciones indígenas de Izalco y Cacaopera*. CIRMA, Antigua Guatemala, 1999.