



K'oot

Revista de Museología K'oot

2026 Año 16, n.º 19

ISSN 2078-0664

E-ISSN 2307-3942

ISNI 0000 0001 2113 0101



**Universidad Tecnológica
de El Salvador**





Autoridades universitarias

Lic. José Mauricio Loucel Funes
Presidente Utec

Lic. Carlos Reynaldo López Nuila
Vicepresidente Utec

Ing. Nelson Zárate
Rector

Dr. José Modesto Ventura
Vicerrector Académico

Dra. Noris Isabel López Guevara
Vicerrectora de Investigación y Proyección Social

Dr. Ramón D. Rivas
Editor
Director de Cultura

Revista de Museología Kóot

ISSN 2078-0664

E-ISSN 2307-3942

ISNI 0000 0001 2113 0101

Editor:

Dr. Ramón D. Rivas
Antropólogo social y cultural

Consejo editorial:

Dr. José Edgardo Cal Montoya
Universidad San Carlos de Guatemala

Dr. David Hernández
Universidad de Hanover, Alemania

Dr. Jaime Alberto López Nuila
Investigador asociado,
Universidad Tecnológica de El Salvador

Arq. Rafael Alas
Museo de Arte de El Salvador

Antropóloga Carmen Molina Tamacas
Periodista cultural

Dr. Rafael Guido Béjar
Académico-consultor

Msc. Laura Zavaleta
Universidad de Barcelona, España
MSc. Aracely Pérez de Hernández
Directora del Sistema Bibliotecario Utec,
Coordinadora Latindex Catálogo 2.0 El Salvador

Impreso en El Salvador por *Tecnoimpresos, S.A. de C.V.*
19.^a Av. Norte, n.º 125, San Salvador.
Tel. (503) 2275-8861
E-mail: gcomercial@ utec.edu.sv

Equipo de apoyo:

Diagramación: **Evelyn Reyes de Osorio**

Revisión: **Noel Castro**

Colaboradora: **Aracely Pérez de Hernández**

Traducción de textos: **Ramón D. Rivas**

Fotografía portada: **Carlos Flores Manzano**

Fotografías separadores: **Katherine Sánchez Alemán**

Revista indexada en Latindex

Enero, 2026

Tels. (503) 2275-8836, 2275-8837

E-mail: museo_utec@yahoo.com

Kóot es la revista especializada de la Universidad Tecnológica de El Salvador, editada por el Museo Universitario de Antropología. Pionera en su género, se enfoca en la investigación museológica y antropológica, abarcando áreas como la arqueología, la historia y las artes. Además de promover el intercambio académico institucional, la revista funciona como un espacio de libre pensamiento donde los contenidos son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Contenido



Prólogo

Lic. Carlos Reynaldo López Nuilai

A modo de presentación7

Dr. Ramón D. Rivas

Entre Santos y Serpientes; narrativas de poder
y asimilación religiosa en el noroccidente
salvadoreño colonial

*Between Saints and Snakes; narrative of power and religious
assimilation in the colonial salvadorean northwest*

Laura Vitelia Sermeño Echeverría13

Sacrificio de infantes en la memoria de la tradición
oral del lago de Güija, Metapán

*Infant Sacrifice in the Oral Tradition
of Lake Güija, Metapán*

Laura Vitelia Sermeño Echeverría38

Metapas del fierro: Esbozo histórico sobre
el reconocimiento siderúrgico durante los
siglos XVII, XVIII y XX

*Metapan of the iron: historical sketch on the steel
recognition during the 17 th, 18th, y 20 th centuries*

José Orión Castellón Frech72





Burla, condena e intolerancia. El Periódico
Correo Nacional 1925-1934 y su tratamiento
mediático a la teosofía y la masonería en Costa Rica

*Mockery, Condemnation, and Intolerance: The Correo
Nacional 1925-1934 and its Media Coverage of
Theosophy and Freemasonry in Costa Rica*

Chester Rodolfo Urbina Gaitán 109

“Salvadoreños en Nueva Jersey, 1960-Presente”

Salvadoreños in New Jersey 1960 - Present

Carmen Molina Tamacas 137

Inclusión educativa de estudiantes con trastorno
del espectro autista en educación superior

*Educational inclusion of students with
Autism Spectrum Disorder in higher education*

Rodrigo Antonio Colorado

Stephanie Arias Salegio

Febe Eunice Arévalo López

María Sofía Albayero García..... 173

Peregrinaje e hibridación en Mesoamérica:
el caso del río Lempa y el lago de Güija

*Pilgrimage and Hybridization in Mesoamerica:
the case of the Lempa River and Lake Güija*

Carlos Flores Manzano 185

Museo Universitario de Antropología, MUA.....262

Colaboradores264

Pieza del mes266

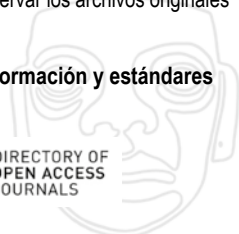


La revista *Kóot* se adhiere al modelo de acceso abierto diamante, por lo que no genera costos de publicación para los autores ni de suscripción para los lectores. Se autoriza la reproducción total o parcial de sus contenidos, siempre que se cite la fuente original de manera obligatoria.

Licencia **Creative Commons: Atribución-NoComercial-Compartir Igual (CC BY-NC-SA)**. Los autores conservan los derechos patrimoniales sobre su obra y otorgan a la revista el derecho de primera publicación.

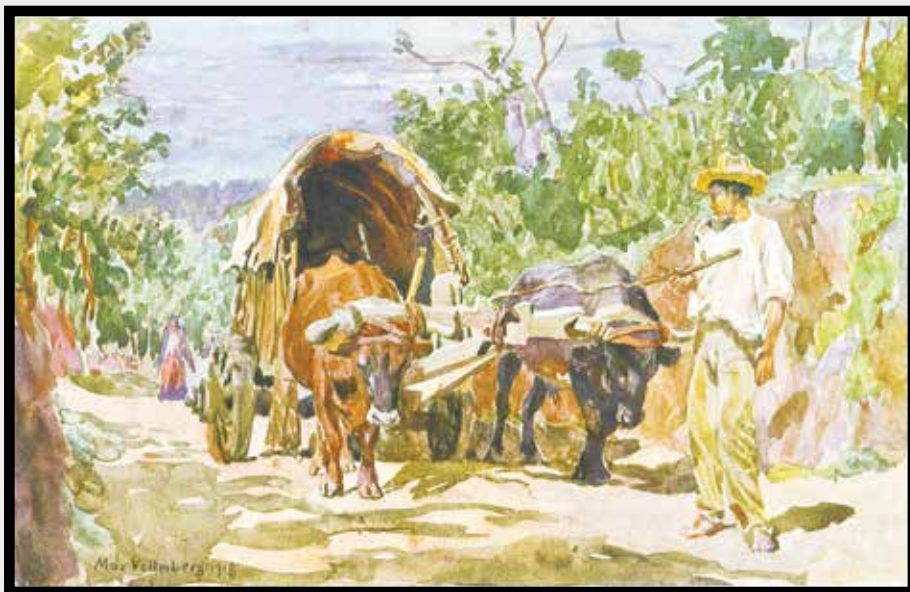
Como parte de los protocolos de seguridad digital, se recomienda a los autores conservar los archivos originales de las obras enviadas.

Indexación internacional en Clarivate (WoS), visibilidad en sistemas de información y estándares de calidad editorial:



**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**

"Impresiones de un viaje"



Carreta en camino

Max Vollmberg

1918

Acuarela

Prólogo

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22169>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1438>

Para escribir este prólogo, me tomé el tiempo de investigar un tema que resulta éticamente inquietante para diversos sectores de la vida social y productiva del país: la inteligencia artificial (IA). Si bien es una herramienta que facilita el acceso a la información para el desarrollo de actividades y el aprendizaje personal, también existe el temor de que desplace al ser humano en sus funciones laborales.

Tras analizar cómo la IA procesa datos de fuentes públicas —como sitios oficiales y publicaciones académicas— y de servicios privados cuando se le concede acceso, he llegado a la siguiente conclusión: solo el ser humano es capaz de producir o crear conocimiento.

Por lo tanto, la inteligencia artificial no es un ente autónomo con conciencia propia, sino un reflejo sofisticado de la inventiva humana; una extensión de nuestras manos, pero nunca de nuestra alma. Mientras los algoritmos operan en la frialdad de la lógica y la estadística, el ser humano habita el terreno de la intuición y el propósito. Una máquina puede combinar millones de datos para estructurar un verso, pero carece del duelo o la alegría que motivan la escritura; puede calcular una trayectoria, pero no comprende el valor del esfuerzo. La generación de saberes es un atributo exclusivo que emana de nuestra capacidad para comprender, interpretar y dotar de sentido al mundo, integrando vivencias, razonamiento y cultura en una sabiduría que orienta nuestras decisiones.

En última instancia, la tecnología debe ser entendida como un ecosistema al servicio de nuestra voluntad. El verdadero peligro no radica en que las máquinas piensen como nosotros, sino en que nosotros olvidemos que nuestra esencia radica en aquello que es imposible de codificar: la

ética, el asombro y esa chispa divina de creatividad que nos permite ver donde otros solo cuentan. Somos, y seguiremos siendo, los arquitectos del sentido en un mundo inundado de datos.

Es fundamental recordar que nuestra semejanza con el Creador reside en esa capacidad creativa que, hasta la fecha, es ajena a las máquinas. Bajo esta premisa, considero que la generación de información académica y científica es un don privilegiado que debemos potenciar, estimular y preservar. Cada tesis, ensayo o informe fruto de la investigación humana posee un valor incalculable; es, de hecho, el sustrato vital que la propia IA requiere para ofrecer respuestas asertivas ante cualquier consulta especializada.

Partiendo de esta reflexión, me genera una profunda satisfacción presentar el número 19 de la Revista de Museología Kóot, del Museo Universitario de Antropología. Esta edición reúne siete investigaciones y ensayos que aportan conocimiento confiable, verificable y con rigor académico, listos para ser descubiertos tanto por nuestros lectores como por los motores de búsqueda que indexan nuestro sitio web en la Universidad Tecnológica. En una era saturada de desinformación y datos carentes de rigor, hacer ciencia es un desafío creciente. No obstante, la revista Kóot reafirma su compromiso de producir conocimiento auténtico. Al hacerlo, garantizamos nuestra propia vigencia: mientras sigamos creando, la inteligencia artificial tendrá una fuente de verdad a la cual acudir; el día que dejemos de producir conocimiento, las máquinas perderán su capacidad de responder con acierto.

Lcdo. Carlos Reynaldo López Nuila
Vicepresidente
Universidad Tecnológica de El Salvador

A modo de presentación

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22170>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1439>

El año 2026 se perfila como un periodo de significativos desafíos para la academia salvadoreña, particularmente en el ámbito de la investigación científica y social. Las autoridades gubernamentales y universitarias han señalado la necesidad urgente de articular la producción académica con los sectores productivos, con el propósito de evitar que los programas formativos y las agendas investigativas queden rezagados frente a la acelerada transformación tecnológica que caracteriza al presente contexto global.

No obstante, los retos no se limitan a la vinculación con el aparato productivo. La investigación académica que desarrollamos de manera constante en el equipo editorial de la Revista de Museología *Kóot*, publicada semestralmente, también se enfrenta a las tensiones propias de un sistema educativo marcado por décadas de subinversión y por desigualdades estructurales y de conocimiento. En este sentido, las autoridades de la Universidad Tecnológica de El Salvador (UTEC) han subrayado que la academia debe continuar en el 2026 con la responsabilidad de responder a estas carencias históricas mediante propuestas innovadoras y sostenibles.

Ante tal panorama, la Revista *Kóot* se constituye en el espacio estratégico de acompañamiento y reflexión crítica, capaz de fortalecer las acciones institucionales que se impulsen durante el presente año. La edición número 19 tiene como propósito central visibilizar y difundir el esfuerzo investigativo de hombres y mujeres comprometidos con el ámbito social, quienes reconocen en la ciencia un instrumento indispensable para avanzar en la construcción de un desarrollo integral —social, económico y político— que responda a las necesidades del país y a los desafíos de la región. Lo hemos hecho y lo seguiremos haciendo.

Los primeros aportes que presentamos en la revista *Kóot* 2026 a nuestro público lector esta distribuido de la siguiente manera:

1. “El peregrinaje e hibridación en Mesoamérica: el caso del río Lempa y el lago de Güija”.

La investigación de Carlos Flores Manzano examina el papel del río Lempa y el lago de Güija en la configuración cultural mesoamericana, con especial énfasis en las prácticas de peregrinación y en la construcción simbólica de los paisajes sagrados. A través del análisis arqueológico, etnohistórico e iconográfico, se demuestra cómo estos cuerpos de agua funcionaron como espacios de convergencia ritual, comercial e ideológica para diversos grupos mesoamericanos, entre ellos los mayas, los nahua-pipil y los incas.

2. “Inclusión educativa de estudiantes con trastorno del espectro autista en educación superior”.

El artículo elaborado por cuatro profesionales e investigadores nacionales ofrece aportes significativos para comprender los desafíos y oportunidades de la inclusión de estudiantes con trastorno del espectro autista en la comunidad universitaria salvadoreña. Los resultados de la investigación subrayan la necesidad de que la educación superior adopte estrategias pedagógicas y políticas institucionales que garanticen una educación inclusiva y de calidad para todos.

3. “Sacrificios de infantes en la memoria de la tradición oral del lago de Güija, Metapán”. La arqueóloga Laura Vitelia Sermeño Echeverría presenta un relato registrado en el cantón Desagüe de Belén, en el lago de Güija, Metapán, que remite a rituales de sacrificio infantil vinculados a ceremonias de renovación. El estudio rescata la memoria oral como fuente para comprender las prácticas rituales y su persistencia en el imaginario cultural de la región.

4. “Burla, condena e intolerancia: el Correo Nacional (1925-1934) y su tratamiento mediático de la teosofía y la masonería en Costa Rica”.

El historiador y sociólogo Chester Rodolfo Urbina Gaitán analiza el papel del periódico Correo Nacional en la construcción de un discurso

de rechazo hacia la teosofía y la masonería durante la primera mitad del siglo XX en Costa Rica. El estudio evidencia cómo el medio contribuyó a consolidar el catolicismo como sistema de creencias dominante, al tiempo que revela las dinámicas de intolerancia y exclusión que marcaron la vida religiosa y social del país. Es un artículo muy interesante para estudiantes de comunicaciones y para aquellos que aman la lectura relacionada con hechos históricos que aún tienen impacto en el mundo moderno.

5. “Salvadoreños en Nueva Jersey, 1960-presente”.

Con su estilo narrativo característico, Carmen Molina Tamacas documenta la experiencia migratoria de los salvadoreños en Estados Unidos, particularmente en Nueva Jersey. El artículo reúne múltiples historias que reflejan la realidad de quienes emigraron para escapar de la violencia del conflicto armado salvadoreño, aportando al conocimiento académico sobre las diásporas y la construcción de comunidades transnacionales. En estos tiempos donde la cacería de inmigrantes latinos es una pesadía, es oportuno saber cómo vive dicha comunidad en el país que los acogió y que hoy los expulsa por políticas de odio impulsadas por grupos económicos poderosos que gobiernan dicha nación.

6. “Metapas del Fierro: esbozo histórico sobre el reconocimiento siderúrgico durante los siglos XVII, XVIII y XIX”.

José Orión Castellón Frech presenta los resultados de una investigación realizada entre 2020 y 2021 en Metapán, Santa Ana, sobre la explotación y el posicionamiento del hierro en la antigua región de Metapas del Fierro. El estudio incluye una reconstrucción hipotética de un antiguo ingenio siderúrgico, ofreciendo nuevas perspectivas sobre la historia económica y tecnológica de la región.

7. “Entre santos y serpientes: narrativas de poder y asimilación religiosa en el noroccidente salvadoreño colonial”.

En esta investigación, la arqueóloga Laura Vitelia Sermeño Echeverría explora el patrimonio cultural inmaterial del noroccidente salvadoreño durante la época colonial, destacando las narrativas de poder y los procesos de asimilación religiosa.

El artículo subraya la relevancia de estas prácticas en la configuración de la identidad cultural salvadoreña y en la comprensión de su legado histórico.

Son siete artículos que conforman la edición número 19 de la revista *Kóot*. Con esta edición de la Revista de Museología *Kóot* correspondiente al presente año, se erige un espacio plural de reflexión crítica y producción científica, en el que convergen investigaciones de diversa índole — arqueológicas, históricas, sociales y educativas— que iluminan aspectos fundamentales de la realidad mesoamericana y centroamericana. Los estudios presentados abordan desde la sacralidad de los paisajes acuáticos en la cultura mesoamericana hasta los desafíos contemporáneos de la inclusión educativa en la educación superior, pasando por la memoria oral de rituales ancestrales, las tensiones ideológicas en la prensa costarricense del siglo XX, las experiencias migratorias salvadoreñas en Estados Unidos, la historia siderúrgica de Metapán y las narrativas coloniales de poder y asimilación religiosa.

En conjunto, estos aportes configuran un mosaico interdisciplinario que no solo rescata la riqueza del patrimonio cultural tangible e intangible, sino que también interpela a la academia salvadoreña y regional sobre su responsabilidad en la construcción de una sociedad más justa, inclusiva y consciente de su historia.

La Revista *Kóot* reafirma así su compromiso de acompañar los procesos institucionales y sociales mediante la investigación rigurosa, ofreciendo a la comunidad académica y al público lector un corpus de conocimientos que contribuye al desarrollo social, económico y político del país y la región.

Ramón D. Rivas
Editor *Kóot*.
Director. Dirección de Cultura
Universidad Tecnológica de El Salvador.

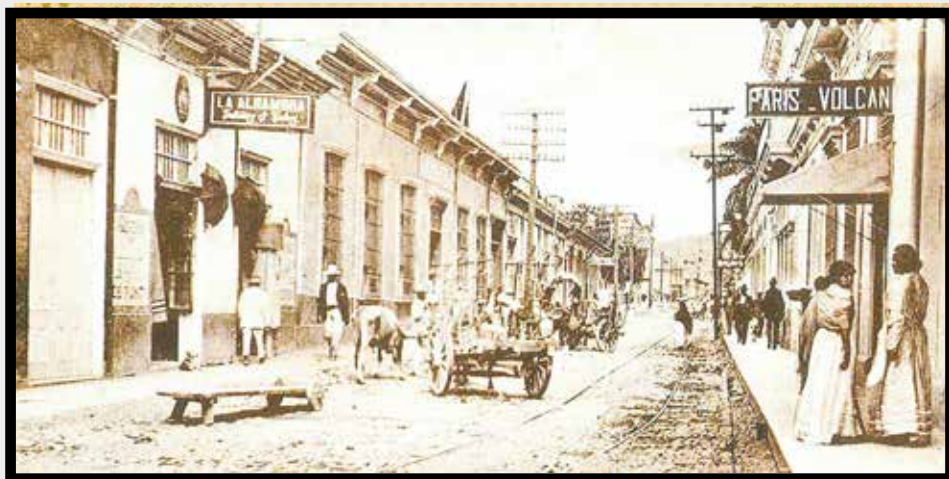
LEGITE ET IMplete VOS SCIENTIA



*Universidad Tecnológica de El Salvador
Museo Universitario de Antropología, MUA*

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**

"Impresiones de un viaje"



Calle El Comercio, San Salvador

Impresiones de un viaje

Max Vollmberg

Entre Santos y Serpientes; narrativas de poder y asimilación religiosa en el noroccidente salvadoreño colonial

Between Saints and Snakes; narrative of power and religious assimilation in the colonial salvadorean northwest

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22070>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1433>



Laura Vitelia Sermeño Echeverría

Arqueóloga e investigadora independiente

<https://orcid.org/0000-0002-9162-039X>

laura.sechev@gmail.com

Fecha de recibido: 22-04-2025

Fecha de aceptación: 12-06-2025

Resumen

El presente artículo presenta los resultados de un estudio exploratorio realizado entre 2020 y 2025, enfocado en el registro y documentación de patrimonio cultural en la región noroccidental de El Salvador, con el objetivo de profundizar en el conocimiento del patrimonio cultural inmaterial, principalmente en la tradición oral. En este artículo se presentan dos de las leyendas encontradas durante el trabajo de campo y se analizan mediante el enfoque de la antropología simbólica, para revelar algunos de los significados detrás de los símbolos presentes en las leyendas. El artículo plantea que estas narrativas corresponden a un proceso de resignificación de símbolos efectuado durante la época colonial, con el fin de que las poblaciones nativas adoptaran una nueva religión, estandarizando de cierta manera algunas historias y utilizando el temor como método de persuasión para la adopción de la nueva norma, así como también la readecuación de elementos simbólicos para modificar de manera permanente su significado original.

Palabras clave: El Salvador-Patrimonio cultural. Antropología simbólica. Tradición oral. Valores culturales-Leyendas. Evangelización-El Salvador.

Abstract

The present article presents the results of an exploratory study conducted in between 2020 and 2025, was focused on the recording and documentation of cultural heritage in the northwestern region of El Salvador, with the aim of deepening the understanding of intangible cultural heritage, particularly oral tradition. This article presents two of the legends found during the fieldwork and analyzes them through the lens of symbolic anthropology, in order to reveal some of the meanings behind the symbols present in the narratives. The article argues that these narratives correspond to a process of re-signification of symbols carried out during the colonial period, intended to lead native populations to adopt a new religion, in part by standardizing certain stories and using fear as a method of persuasion for the adoption of the new norm, as well as by readapting symbolic elements to permanently alter their original meaning.

Keywords: El Salvador — Cultural heritage. Symbolic anthropology. Oral tradition. Cultural values — Legends. Evangelization — El Salvador.

Introducción

La región del noroccidente de El Salvador posee una riqueza de patrimonios culturales intangibles poco explorada y valorada, la cual contiene importante información sobre el pasado prehispánico, las dinámicas socioculturales de la región y los diferentes procesos históricos, en especial uno, el de los procesos de evangelización colonial. Los cambios de paradigmas o resignificación de los símbolos efectuados por los frailes en la Colonia son evidentes al estudiar las leyendas populares de los diferentes cantones que conforman la región del noroccidente, y que comparten elementos en común sobresalientes, entre ellos, los cuerpos de agua, de vital importancia y sacralidad tanto para las culturas mesoamericanas como para las europeas. La figura de la serpiente como monstruo destructor y la de la Virgen o el santo, están presentes en las leyendas o expresiones de la tradición oral que se

mantienen vigentes en la actualidad, que forman parte del imaginario colectivo de las comunidades, así como también del acervo patrimonial intangible en El Salvador.

El estudio exploratorio realizado, pretende profundizar en el conocimiento de la tradición oral de la región noroccidental del país. Estas investigaciones plantean una metodología de trabajo para la puesta en valor y el reconocimiento del patrimonio cultural por parte de comunidades que habitan zonas de interés patrimonial y de esta manera generar una sensibilización dirigida a la conservación y utilización del patrimonio cultural de forma sostenible, de la mano de la conservación de los recursos naturales y del desarrollo de un turismo consciente y sustentable.

El artículo se sustenta con investigaciones personales de la autora realizadas a partir de 2020 a 2025, realizadas en el noroccidente del país (Santa Ana y Chalatenango).; en este texto se analizan dos de las siete leyendas registradas pertenecientes a la región norte fronteriza con Honduras y Guatemala, específicamente en la Isla Igualtepeque en lago de Güija y Llano de la Virgen, Los Planes de Citalá, en ellas se evidencia como las ideas fundamentales sobre la religión y lo sagrado fueron modificadas en función de un nuevo orden, una nueva religión y un nuevo sistema social, basado desde sus inicios en la destrucción, marginación, denigración y satanización de la cultura nativa y los símbolos venerados por los pueblos nativos de la región.

El proceso de conquista y colonización fue un proceso de asimilación cultural religiosa en el que los misioneros evangelizadores jugaron un papel preponderante, tanto para aprender el idioma indígena y entender la cultura nativa americana y de esta manera instaurar la fe católica en la Nueva España, así como también lo fueron otros procesos macabros de destrucción de textos y materiales de conocimiento indígena ancestral ahora perdidos para el mundo. En Centroamérica y en El Salvador, el proceso de evangelización sucedió en similitud a cómo ocurrió en otras partes de la Nueva España a través de los métodos de evangelización de las diferentes misiones enviadas a América con este fin.

Metodología para el levantamiento de datos

El estudio se guió por la metodología de investigación antropológica y etnográfica, siendo un estudio cualitativo, exploratorio longitudinal de tipo deductivo; se llevó a cabo mediante las siguientes etapas:

1. Establecimiento de contactos primarios y exploraciones de campo para reconocimiento de los lugares de estudio.
2. Visitas de campo para la obtención de información relacionada con el patrimonio cultural, mediante observación participante, entrevistas semiestructuradas y vinculación comunitaria para iniciar procesos de sensibilización sobre el tema.
3. Revisión y sistematización del material obtenido, transcripción y codificación de los datos.
4. Análisis de los elementos de interés
5. Tabulación.

El presente artículo presenta dos de las siete leyendas registradas en cuatro localidades de la región noroccidental del país y los resultados del estudio exploratorio basado en trabajo de campo personal en el noroccidente salvadoreño; cantón El Desagüe de Belén, lago de Güija, Metapán, Santa Ana, cantón Los Planes, Citalá, Chalatenango, cantón Llano de la Virgen, Citalá, Chalatenango y cantón Las Pilas, San Ignacio, Chalatenango, entre los meses de enero y junio de 2025.

Las leyendas registradas son las siguientes:

1. Leyenda de la Virgen y la Serpiente (Caserío El Desagüe de Belén Güijat, Metapán, Santa Ana)
2. Leyenda de la iglesia hundida (Caserío El Desagüe de Belén Güijat, Metapán, Santa Ana)
3. Leyenda de la Virgen de Tepanguisir (Cantón Changüitón, Citalá, Chalatenango)
4. Leyenda de la imagen de Santo Tomás (Cantón Las Pilas, San Ignacio, Chalatenango)
5. Leyenda de la Aparición de la Virgen (Cantón Llano de la Virgen, Citalá, Chalatenango)



Laura Vitelia Sermeño Echeverría

6. Leyenda de la Cruz y la serpiente (Cantón Los Planes, Citalá, Chalatenango)
7. Leyenda del Desfigurado (Cantón Llano de la Virgen, Citalá, Chalatenango)

Tradición oral registrada en la región del Trifinio El Salvador

Leyenda de la Virgen y la Serpiente (Caserío El Desagüe de Belén Güijat, Metapán, Santa Ana)

Gloria Aguilar nos cuenta que en el interior del lago de Güija habita una serpiente gigante. Esta se encuentra amarrada con unas cadenas de oro en la iglesia hundida que también está en ese lago, y es la Virgen de Belén quien sostiene las cadenas para que la serpiente no salga y destruya la ciudad.

Leyenda de la Cruz y la serpiente (Cantón Los Planes, Citalá, Chalatenango)

Gerson Adonay nos comentó que cada año ponen una cruz en noviembre en honor a San Francisco, pues él tiene amarrada una serpiente que habita en la conocida Laguna de los Planes. Esta serpiente es gigante y tiene

“cachos” en la cabeza formados de oro; se encuentra enterrada bajo el agua. De un día para otro la serpiente creó esa laguna que antes era un corral. San Francisco fue a su vez quien creó a la serpiente para que las personas creyeran en él. Se dice que si se llegara a soltar tal serpiente, destruiría, hundiendo y creando temblores en Los Planes y todos los pueblos vecinos, incluyendo el casco urbano de Citalá, pero como San Francisco la tiene amarrada con cadenas de oro, esta no se soltará siempre y cuando le pongan la cruz en el cerro que se ve frente a la laguna. Muchas personas temen acercarse a esa laguna, pues la serpiente tiene el poder de “jalar” a las personas dentro. San Francisco, por su parte, la alimenta con las oraciones que hacen para él, lo que la mantiene quieta.

Otras versiones de la misma historia contadas por otros lugareños aseguran que la laguna se ha secado alguna ocasión y no han podido ver al monstruo.



Laguna en Cantón Los Planes, Citalá, Chalatenango

Resultados estadísticos

El análisis de las leyendas se realizó mediante el software para asistencia de análisis de datos cualitativos ATLAS.ti, en el que se generaron 16 códigos correspondientes a elementos significativos en la trama. La tabla a continuación presenta los resultados del análisis de dos de las leyendas registradas y la concurrencia de códigos en ambas historias.

Códigos	La cruz y la Serpiente	La Virgen y la Serpiente
Cuernos/cachos	1	0
Oro	1	1
Cuerpo de agua	1	1
Laguna	1	0
Lago	0	1
Destrucción / poder	2	1
Elemento persuasivo	2	0
Hundido/enterrado/oculto	1	1
Iglesia Católica / cruz católica	1	1
Serpiente gigante	1	1
Sometimiento	1	2
Temor	1	0
Vinculación al presente	1	0
Virgen	0	1
Santo	1	0
Virgen / santo	1	1

A continuación, se exponen los siguientes elementos de análisis.

1. En ambos relatos la serpiente es la protagonista principal.
2. Los cuerpos de agua se encuentran presentes en ambas historias; lago y laguna, respectivamente.

3. El elemento oro, ya fuera en cachos o en cadenas que sostienen a la serpiente.
4. En ambas historias se menciona el poder destructivo de la serpiente; sin embargo, en la leyenda de La Cruz y la Serpiente, este poder es mencionado en más ocasiones
5. En ambas historias, la serpiente se encuentra enterrada u oculta bajo el manto de agua.
6. En ambas historias se menciona un estandarte cristiano como lo es la Cruz o una iglesia cristiana.
7. La Virgen o el santo son mencionados como protagonistas de la historia frente a la figura de la serpiente.
8. En ambas historias está presente el elemento de sometimiento de la serpiente frente a la Virgen o santo cristiano.
9. En una de las leyendas queda explícito el elemento persuasivo de la historia; el temor como vehículo para la obediencia (colocación de la cruz y oraciones dedicadas a San Francisco).
10. En una de las historias, la asimilación de esta leyenda por parte de la población fue tan profunda que todavía existen remanentes de prácticas relacionadas con esta historia hasta el presente (colocación de una cruz en el cerro El Tamal durante el mes de noviembre, que queda precisamente frente a la laguna y como acto de adoración al patrono de la zona; San Francisco).

Discusión

Los símbolos, las culturas y la readaptación de significados

Los símbolos existen en la medida en la que los grupos humanos se apropian de ellos para intercambiarlos en su vida cotidiana (Pérez-Taylor, 2011). Consecuentemente, estos símbolos continúan siendo parte de una institucionalización dentro de un espacio de interacciones y diálogos entre los distintos sujetos sociales que aglutinan a su alrededor las condiciones sociales que producen el sentido. Esta producción de sentido es relacionada con el orden público y su materialización representa una identidad colectiva, eje fundamental que posibilita la acción o razones de un estado. El sentido común adquiere valor a partir del momento en el que un saber se convierte en algo establecido o

parte de la vida común. Dichas formas y contenidos dan al signo su carácter de símbolo y solo al analizarlos. Siguiendo este orden de ideas, todo símbolo valida su existencia mediante un hecho memorable que debe estar presente reiteradamente en la conciencia y en la memoria colectiva de las prácticas culturales, lo que a su vez da contenido y forma dentro del ámbito de la organización social. Los símbolos o estructuras cognoscitivas regulan las diferentes instituciones que se desarrollan en el espacio de las identidades, la cultura moral, la ética, las festividades y las políticas que forman la organización interna de una sociedad y delimitan sentidos de representación metafórica para tener un lugar, un presente vivido (Pérez-Taylor, 2011).

Estos acontecimientos que regulan el simbolismo de las instituciones también se articulan a partir de un pasado común. El presente se encuentra cargado de símbolos que derivan de eventos acontecidos en otros tiempos y que, sin embargo, permanecen en las memorias colectivas de los poseedores; esos articuladores le dan al tiempo actual un lugar de ubicación y legitimación. Cualquier símbolo y sus interpretaciones sociales estarán presentes en la medida en la que los intercambios actualicen el sentido de lo sabido, es decir, de lo que significa (Pérez-Taylor, 2011).

En ese sentido, los símbolos han estado presentes desde el inicio de la civilización y existen en la medida en la que han dado sentido a la historia y van de la mano con el desarrollo de la cultura en sus diferentes lenguajes, la creación de abstracciones y el establecimiento de diálogos permanentes, son entonces componentes que posibilitan el intercambio de saberes íntimos, privados y sociales que organizan la historia del pasado hasta el presente de la memoria colectiva al sentido.

Podríamos deducir que es el elemento que sostiene al sistema de comunicación social y cultural durante su ejercicio y que le remite a relacionarlo con lo habitual, con eventos importantes del pasado y del presente para asegurar su continuidad, se convierte en un articulador político para producir efectos deseados, construyendo relaciones de causa y efecto en la organización de los diferentes procesos de la producción de cultura (Pérez-Taylor, 2011).

Los antropólogos han aportado al estudio del simbolismo mediante su contribución en el incremento de conocimientos, ya fueran lógicos, lingüísticos, teológicos, psicológicos, o como un aporte para la historia del arte. Este enfoque antropológico es meramente comparativo, funcionalista, observacional y relativamente neutral, observando rasgos que poseen valor vinculados a los hechos e interpretaciones desde el simbolismo con los acontecimientos y específicas estructuras y condiciones sociales (Vallverdú Vallverdú, 2008).

Vale la pena recalcar que la antropología tiene como objetivo fundamental proporcionar una descripción rigurosa y un análisis sistemático de los diferentes actos simbólicos que existen en la realidad cotidiana de la vida social, tanto en sus aspectos verbales como no verbales, sin dejar de distinguir aquellas partes de acción significativas de las que son accidentales, subrayar los elementos rutinarios o estandarizados en comparación con los personales o los idiosincrásicos, todo para poner en un contexto conceptual e institucional y dentro de un marco específico de relaciones de grupo.

El símbolo es, entonces, una categoría cultural; haciendo la comparación entre humanos y animales, los animales se adaptan directamente al medio físico o su entorno natural instintivamente, mientras que el ser humano tiene por medio un universo simbólico formado por el lenguaje, la religión, el arte, el mito y los patrimonios. Es a través del medio simbólico que el ser humano se adapta a su medio, respondiendo a un mecanismo de adaptación que le provee de una experiencia en un universo simbólico, afinando y reforzando dicha red simbólica (Vallverdú Vallverdú, 2008).

Podría entonces, definirse al ser humano como un animal simbólico y racional, puesto que la lógica y la razón por sí mismas no logran explicar toda la complejidad y riqueza inherente a la especie humana; sin embargo, el potencial que el ser humano posee para la abstracción y la generación de símbolos le provee de una singularidad y le abre el camino para el pensamiento integral (Vallverdú Vallverdú, 2008).

Geertz (2003) considera que los símbolos sagrados poseen una función de sintetizadores del *ethos*, es decir, el conjunto de modos de comportamiento

y rasgos que conforman la identidad o el carácter de una comunidad o de un individuo, marcando así el tono, el carácter, el estilo moral y estético y la calidad de vida, así como su misma cosmovisión y el orden. La idea es que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico que proyecta estas imágenes al plano de la experiencia humana (Geertz, 2003).

El proceso de evangelización en el Nuevo Mundo

Las tres posturas que existen sobre la relación entre la primera evangelización de América Latina y las culturas nativas son las siguientes:

1. El Evangelio fecundó perfectamente desde el inicio en las culturas indígenas; esa es una tesis triunfalista.
2. El Evangelio funcionó como instrumento de dominación de los europeos, como imposición que no consiguió someter a la religiosidad ancestral (esta es una tesis de resistencia con teologías indias).
3. América Latina es un continente mestizo cuya población es mayoritariamente católica, fruto de un lento proceso de evangelización con procesos sincréticos que paulatinamente se concentraron en las zonas marginales; esa es una tesis de realismo matizado (Martínez Ferrer, 2009).

Existen muchas razones para entender la incorporación o conversión a la Iglesia Católica, de las que se pueden mencionar el vacío espiritual que los indígenas sufrieron tras el trauma cultural de la Conquista. Esta nueva religión ofrecía la dulzura del paraíso en comparación con la oscuridad eterna del Mictlán, y el ejemplo de virtud y solidaridad de algunos misioneros franciscanos, dominicos y agustinos, así como su defensa de los naturales, ofreció a las poblaciones indígenas un resguardo y un motivo para la afiliación religiosa (Martínez Ferrer, 2009).

Para finales del siglo XVI probablemente existía ya una religión híbrida en la que la mayoría de los indígenas naturales se consideraban sinceramente católicos y al mismo tiempo sinceramente seguidores de las antiguas religiones, generándose así los primeros sincretismos. Es posible que también existieran los falsos cristianos, quienes solamente utilizaban una fe católica como fachada, y pudieran haber existido

también otras personas con una fe bastante interiorizada, estos últimos importantes para la irradiación de ciertas leyendas orales.

Los franciscanos fueron los primeros en llegar a la Nueva España en 1523; propusieron un modelo a seguir por otras órdenes y perfeccionaron técnicas para acercar el cristianismo a los indígenas. El proceso de evangelización se realizó prácticamente a la par del sometimiento armado. Esos procesos implicaron un cambio de pensamiento e imposición de creencias nuevas. Por ello, el arribo de los franciscanos a la Nueva España, desarrollaron métodos, agrupándolos en tres categorías: los lingüísticos, los educativos y los artísticos. Se realizaron campañas orientadas a conocer los idiomas hablados en las diferentes regiones que se querían evangelizar para recopilar tradiciones y leyendas con las que pudieran penetrar espiritualmente de una manera indudable. Además, existieron también procesos que se centraban en castellanizar a la población bajo la supresión de los idiomas amerindios (Dueñas Salinas y Ramírez Zacarías, 2019).

La evangelización en Centroamérica data de la segunda década del siglo XVI; fue dedicada a esta tarea misionera (González Villanueva, 1992)., sobre todo durante el siglo XVII cuando se comienza la consolidación pues en esos años se darán construcción de los grandes conventos, templos, hospitales, universidades y escuelas volcando los esfuerzos a los recién formados núcleos de población (González Villanueva, 1992).

Vírgenes y santos: La imagen cristiana como centro en una narrativa de resignificación.

Las imágenes de los santos se relacionan directamente con la fe cristiana, o en todo caso como referente de la cultura y religión europeas frente a las creencias del contexto indígena.

Las imágenes formaron parte del soporte material de la imposición colonial, la resistencia cultural y la creatividad religiosa. Una imposición traída de Europa que cohabitaba con figuras, cosmovisiones y tradiciones, lo que el autor denomina los santos como « vectores de interculturalidad». En este sentido, estas representaciones de santos en Latinoamérica ofrecieron una forma de asimilación cultural entre las cosmovisiones

indígenas y la fe católica, además de ser una estrategia de resistencia cultural para preservar la cultura de los pueblos indígenas (De la Torre, 2022).

Algunas de las figuras poseen propia agencia y aparecen de manera prodigiosa en diferentes tradiciones, las imágenes eligen dónde quieren estar y por quién quieren ser resguardadas. En esos procesos, la figura se transforma en un objeto significativo o bendito. De esta manera, las figuras milagrosas atraen a los devotos sin intermediarios o sin la necesidad de recurrir a sacerdotes (De la Torre, 2022).

Desde la Edad Media, una de las formas de aleccionamiento de los pueblos había sido la de las imágenes, debido a que la mayor parte de la población era analfabeta. De esta manera, esculturas colocadas en lugares estratégicos como puertas de iglesias, en capiteles o altares, configuraban una serie de hechos con lecturas continuadas a manera de metodologías didácticas. Así, los misioneros llegados a América fundamentaron sus enseñanzas de la doctrina cristiana como lo habrían hecho durante la Edad Media (Díaz Díaz, 2018).

Sobre el tema de la necesidad de difundir el castellano, se crearon escuelas, universidades e imprentas que iban a contribuir precisamente a una mejor difusión de los textos escritos; mientras los habitantes nativos y los misioneros no pudieran entenderse, la comunicación y transmisión de la doctrina cristiana se fundamentó principalmente en las estatuillas religiosas realizadas en madera, mayoritariamente de la Virgen y Cristo, además de otros santos (Díaz Díaz, 2018).

El agua como elemento sagrado

Han existido desde siempre cultos naturalistas que implican a la tierra y las aguas, así como al resto de elementos primigenios que han protagonizado las primeras manifestaciones religiosas en el mundo. El agua en concreto, ha sido una sustancia de la que depende la supervivencia de la especie, por la que ha tenido un protagonismo claro y explícito, estando rodeada de numerosos enclaves y estructuras de todo tipo, entre las que podemos mencionar fuentes o balnearios, así como un conjunto de creencias

protagonizadas por la veneración al agua como elemento natural, las cuales evolucionaron a otras variantes como la curación con aguas salúíferas o sulfurosas y aguas termales (González Montes et al., 2021).

En la concepción náhuat de los cuerpos de agua como lugares sagrados, la autora define que en este sentido el agua no solamente tuvo un vínculo diario cotidiano para utilizarla para cubrir necesidades básicas, sino que existía para los pueblos mesoamericanos un nexo que se establece con el agua para crear estructuras ideológicas (Rébsamen Reynoso, 2009).

El término «cuerpo de agua» se entiende como todo espacio que alberga agua en cantidades abundantes y que puede presentarse tanto en la naturaleza en forma de río, laguna, lago, manantial, ojo de agua, pozo, entre otras, como en algún depósito artificialmente creado (Rébsamen Reynoso, 2009).



Lago de Güija, Metapán, Santa Ana

Para las tradiciones mesoamericanas nahuahablantes, al no existir el término *cuerpo* como un concepto práctico, utilizaban el término *tonacayo*, que significa «nuestra carne» con el sufijo *yo*, que marca posesión inalienable y que puede ser traducido como la carne de la que estamos constituidos, ya fuera animal, planta o el cerro y la tierra como corteza terrestre; también se les concebía en la cosmovisión prehispánica

como seres animados con una masa que contenía un líquido vital, en el caso de las personas, sangre; savia para las plantas o agua en los cerros y en la tierra. En este caso, los sitios donde se encuentran estos líquidos, los ríos, lagos manantiales o pozos, fueron considerados como centros de mayor animidad y sitios donde se realiza el proceso de procreación. En la cosmovisión náhuatl, la correspondencia entre el cuerpo humano y el resto del cosmos es inequívoca (Rébsamen Reynoso, 2009).

La cosmovisión se entiende como una visión estructurada del cosmos por parte de un pueblo. En opinión de (Lopez Austin, 2001). Tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros que forman un colectivo; en su manera de manejar la naturaleza y en sus relaciones sociales integran representaciones que comparten colectivamente y que generan pautas de conducta en diferentes ámbitos de acción la cosmovisión es pues una construcción indispensable para el pensamiento y la acción de grupos particulares y concretos y de ahí su necesidad constante de articularse con el resto de las transformaciones sociales. La religión forma parte de su estructura lógica que ordena el mundo y marca las relaciones que existen entre los objetos y los seres que habitan el mundo.

Muchos de estos cuerpos de agua fueron descritos por los cronistas y ubicados, luego explorados por arqueólogos que encontraron restos de evidencias de rituales u objetos ceremoniales. Esta presencia de ofrendas en determinados sitios acuáticos evidencia la gran valoración que sus pueblos mesoamericanos tenían por el agua, pero también que no todo contenedor de agua sería ideal como vehículo para contactar con la divinidad. El agua entonces por sí misma no iba a ser considerada como un líquido con sacralidad, sino cuando esta venía acompañada de alguna otra característica portentosa, como fuera la inmensidad, la profundidad, la furia, la agitación, la sonoridad, entre otros (Rébsamen Reynoso, 2009).

También hay que tomar en cuenta las específicas áreas del río o del lago que se mostrarán más dedicadas a la ritualidad debido a la concentración de presencia divina manifestada específicamente en ese sitio y evidenciada con algún rasgo singular. Siguiendo las descripciones, se concluye que los cuerpos naturales de agua eran de carácter sagrado y considerados:

como tales, por lo que en algunas esculturas de las divinidades en ellos se disponían ofrendas desde inciensos y objetos hasta corazones de sacrificados; además, estos sitios tenían mayor importancia y una connotación mayor durante determinadas fiestas. Particularmente en los lagos se llevaban a cabo rituales en los que participaban exclusivamente miembros de la clase sacerdotal y la gente común en contexto de ciertas festividades; al igual que en los lagos se realizaban limpiezas rituales e instrumentos de trabajo eran relacionados con la renovación o a la regeneración (Rébsamen Reynoso, 2009).

Serpientes: ¿dioses o demonios?

Quetzalcóatl fue una deidad principal en Mesoamérica y un elemento primordial de la cosmovisión de esos pueblos. Antiguamente, en las aldeas agrícolas tenían una comunicación estrecha con el medio lacustre. Los lagos modelaron la cosmovisión y la vida de los pobladores; se gestó entonces una cultura en relación al agua, con humanos viviendo de la caza y de la pesca, aprendiendo a aprovechar la flora y la fauna de sus medios, practicando la horticultura y encontrando una vida sedentaria alrededor de estos cuerpos de agua en la que Quetzalcóatl se encontraba representado por las aves y los peces que imitaban las características de la deidad, siendo viento y siendo agua (Ocaña Jiménez, 2004).

Se forman los linajes. En el mito mixteco hubo un evento temprano: el matrimonio de 12 Viento Quetzalcóatl con 3 Pedernal. Con esta unión de lo divino y lo humano nacen las dinastías y la autoridad externa y local; los linajes se representan entonces con los grupos de animales sagrados durante los procesos de diferenciación social. El grupo representado por el jaguar tenía la primacía, remitiéndonos a los olmecas (Ocaña Jiménez, 2004).

En la cultura judeocristiana, normalmente, la figura de los ofidios se asocia con el diablo, la tentación y el pecado, y con astucia y el conocimiento de los principios del mal o el dragón color del fuego con siete cabezas y diez cuernos. Por otra parte, en las cosmogonías de los pueblos originarios de América, la serpiente ocupa un papel central fundamental. La serpiente emplumada es una figura recurrente, alada o cornuda, en algunas ocasiones con una o dos cabezas. Se sabe que, en particular, Quetzalcóatl,

la serpiente emplumada de diferentes culturas mesoamericanas desde los olmecas, estaba asociada con el agua. Esta tenía la habilidad de recorrer los diferentes niveles del universo: el terrestre, el inframundo y el celeste. Para las culturas mesoamericanas, la serpiente emplumada personificaba la fertilidad asociada con el agua, el viento y el fuego que lo puede transformar todo; en términos sociales representaba el conocimiento, las artes, la creatividad, la jerarquía de los reyes, el comercio y los sacrificios (Gutiérrez del Ángel, 2019).

Para los pueblos mixtecos y huicholes, María Benciolini evidencia que las serpientes aparecen en varios mitos relacionados con el mundo subterráneo y acuático; con el cielo nocturno y el océano Pacífico, también se vinculan con remolinos y algunas veces con demonios; no obstante, esta última asociación, explica la autora, es una visión exógena, un constructo de la visión que tenían los misioneros para acusar a los indígenas de paganos (Benciolini, 2019).

Para los pueblos mayas, la serpiente es la que crea el bordado como un elemento que es el universo mismo construido, un concepto asociado a la serpiente que sufre varias transformaciones en mitos y rituales. La víbora se relaciona con una mujer creadora del universo que en ocasiones adquiere potencias nefastas y en otras fastas; tanto en fertilidad como aliento de muerte. En esta idea, el universo es creado como si fuera un textil, un fino bordado en donde es la serpiente el hilo que crea la forma del universo y la urdimbre es el mundo o plataforma ecológica donde aparece este universo con todos sus seres (Gutiérrez del Ángel, 2019).

Las serpientes y su relación con el agua están presentes desde los altiplanos y las tierras mexicanas hasta las tierras del Pacífico sur. Algunos pueblos de las sierras de Nayarit poseen cantos que relatan una divinidad asociada con el venado y la estrella de la mañana que flecha una serpiente que amenaza a los seres humanos, la cual se asocia con el agua y lo nocturno. En esta relación con el mundo acuático se afirman los cantos y también queda plasmada en algunos elementos del paisaje, particularmente en referencia a la Laguna de Santa Teresa, un lugar sagrado ubicado en el territorio de la comunidad homónima. Esta laguna, según los habitantes, contiene aguas de un diluvio primordial; estas aguas recolectadas se

utilizan en algunos rituales. Existe una leyenda en la que una enorme serpiente que amenazaba a las personas finalmente es flechada cayendo al suelo y creando así esta laguna. La cabeza de la serpiente se rompió en pedazos que quedaron esparcidos como grandes piedras; según algunas personas, la víbora todavía se encuentra en las profundidades de la laguna (Gutiérrez del Ángel, 2019).

Existen en otras comunidades de la sierra, específicamente en Mesa del Nayar y Jesús María, versiones desdibujadas del mismo mito en el cual se afirma que la laguna es habitada por una víbora y que a través de la mirada, es capaz de «jalar» a las personas hasta la laguna para hacerlas desaparecer (Gutiérrez del Ángel, 2019).

Tradición judeocristiana la serpiente es el mal

La serpiente ha sido preponderante en diferentes creencias por todo el mundo, principalmente por la forma de su cuerpo, sus movimientos y por su veneno; ha sido un animal temido alrededor del mundo. Su naturaleza dual enigmática se considera como un demonio y causa de muerte y, por otra parte, poseedora de poderes benéficos y divinos (Álvarez Cineira, 2003).

En el mundo bíblico juega un papel importante en la concepción religiosa sobre el origen del pecado y la caída de Adán y Eva; la serpiente representa las fuerzas malignas portadoras de la muerte y en la fe cristiana se asocia frecuentemente con el pecado, con el príncipe de las tinieblas y el infierno. En la mayoría de las religiones del Próximo Oriente, la serpiente es un ser hostil a Dios y la victoria sobre el dragón significa en los mitos y fábulas la victoria sobre el caos y las tinieblas (Álvarez Cineira, 2003).

Es así como la idea de que la serpiente representa la tentación o el mal se establece en el mundo cristiano, siendo símbolo de la decadencia del hombre en cuanto le seduce para que desee poseer conocimiento. Esta idea fue importada por los frailes al nuevo continente y adoptada en una gran diversidad de mitos y relatos de las zonas rurales.

Conclusiones

La tradición oral en la región del noroccidente salvadoreño se encuentra marcada por los procesos de redefinición de significados; estos procesos de resignificación fungieron como elementos persuasivos en una empresa más grande para sus ejecutores: la evangelización. Vale la pena resaltar que estas manifestaciones son parte de la colectividad en el presente, y presentan elementos que corresponden a ese cambio o resignificación de símbolos y estatus.

Por otra parte, en ambos casos las serpientes se encuentran asociadas a cuerpos de agua en reposo (Lago de Güija y Laguna de Los Planes de Citalá). Es necesario entender entonces que la alusión a este cuerpo de agua y el hecho de que ambas estén asociadas a cuerpos de agua similares pone de manifiesto la importancia de la sacralidad del cuerpo de agua en sí mismo como lugar sagrado para las poblaciones de esta región.

En la tradición mesoamericana, la serpiente es Quetzalcóatl, la serpiente sagrada, relacionada con la fertilidad y el ciclo de lluvias. La relación entre la figura de la serpiente y el cuerpo de agua queda evidente al conocer el significado original del símbolo de la serpiente sagrada y el agua y el contexto en el que se desenvuelven las leyendas, que se desarrollan cercanas a dichos cuerpos de agua.

El oro en la época prehispánica poseía un valor no monetario como en las culturas europeas, siendo un símbolo de divinidad. La mención del oro contiene una simbología casi imperceptible del valor que esta serpiente en algún momento poseyó, resguardando una parte de su valor en la manifestación de «cachos de oro» o las cadenas que, al ser de oro, de alguna manera hacen referencia al extremo valor que existía en el ser encadenado. En ambas leyendas la serpiente es sometida mediante cadenas de oro.

Tanto la Virgen de Belén como San Francisco son imágenes cristianas que, frente al símbolo de la serpiente o dios mesoamericano ahora satanizado en un espacio antiguamente sagrado como lo eran los cuerpos de agua, se consignan sosteniendo estas cadenas como símbolo de imposición de la nueva religión.

En ambas historias, es la fe católica la que detiene o contiene el poder “maligno” de la serpiente, puesto que la serpiente contiene una fuerza destructora según la versión cristiana, pero para los pueblos indígenas era una fuerza vital, prístina, poderosa y sagrada. Estos atributos son cambiados y tergiversados para demonizar a la serpiente y su culto original.

El hecho de que el santo católico mantenga presa a la serpiente, denota la imposición forzada por parte de las misiones evangelizadoras, frente a la religión indígena y su fuerte arraigo existente en la zona, evidenciado en diferentes textos coloniales (García de Palacio, 1996; Guzmán, 1933), donde quedaron explícitas las prácticas y rituales en relación con los cuerpos de agua, sagrados para ellos.

El poder destructivo de la serpiente fue utilizado para crear temor, un elemento persuasivo muy utilizado por los frailes y que sirvió, en primer lugar, para manipular los comportamientos de los pueblos nativos, como por ejemplo, la realización de rituales cristianos y ofrendas a santos específicos; en la leyenda de La Cruz y la Serpiente es el miedo a la destrucción el que motiva a las poblaciones a creer en el santo y brindarle reverencia.

Existe, por otra parte, una vinculación de estas historias con el presente. A manera de ejemplo, comentamos el caso del joven quien nos relató la leyenda; nos comenta que, hasta la fecha, se sigue realizando el ritual de colocación de la cruz en honor a San Francisco, y él mismo comentó tener miedo de la serpiente que, según habita en la laguna, que no se atreve a dejar de creer en ella, pues de ser cierto que existe, la falta de rezos para apaciguar su hambre terminaría alentando a la gran bestia a salir.

Podemos mencionar también otro ritual que ocurre todavía en el presente durante el mes de mayo, en el cual se realiza una peregrinación náutica, donde la Virgen de Belén protagoniza la movilización en lancha de fieles que mueven la imagen de un lado del lago al otro. Finalmente, en otras de las leyendas no analizadas en el presente artículo, se mencionan unas fotografías de la imagen de Santo Tomás, aún resguardadas en la iglesia de Tejutla. Los feligreses creen fervientemente en la aparición milagrosa de esta imagen y menciones de indígenas como protagonistas de dichas

apariciones, no en vano, pues estos relatos fueron precisamente creados y dirigidos a las poblaciones locales y es evidente que el objetivo era enseñar un nuevo orden de ideas y de creencias religiosas y reconfigurar así el significado de los símbolos que las poblaciones ya conocían.

La tradición oral de la región del Trifinio encierra en sus elementos simbólicos una imposición de creencias religiosas, asimilada por la población a manera de “cuento” o “fábula” con moraleja: la serpiente (tu dios antiguo) es mala y te destruirá si no cumples la nueva norma establecida.



Cerro El Tamal, Cantón Los Planes, Citalá, Chalatenango

Algunas de las leyendas populares encierran una realidad ocurrida a partir de la colonia, el establecimiento de cuentos (leyendas estándar) para modificar el imaginario colectivo de la población en la época colonial. Esta reconfiguración fue principalmente hacia las ideas estandarizadas sobre la significación de la serpiente como fuerza destructora y al santo y la Virgen como símbolo de salvación, del mismo modo las apariciones de imágenes únicamente a nativos y la reclamación de pertenencia de la imagen al lugar para justificar el establecimiento o construcción de un templo cristiano; son inequívocamente elementos insertados en la sociedad con el

objetivo de evangelizar. Sin embargo, algunos elementos en la trama de algunas de las leyendas nos permiten reconocer remanentes de la cultura nativa, como los símbolos de valor como el oro, o la mención de prácticas antiguas como la caza, o apariciones de «espíritus penantes», que encierran una trama de significados bastante diferentes a las leyendas que involucran a vírgenes o santos, cuestión que deberá ser abordada en próximos análisis.

Referencias

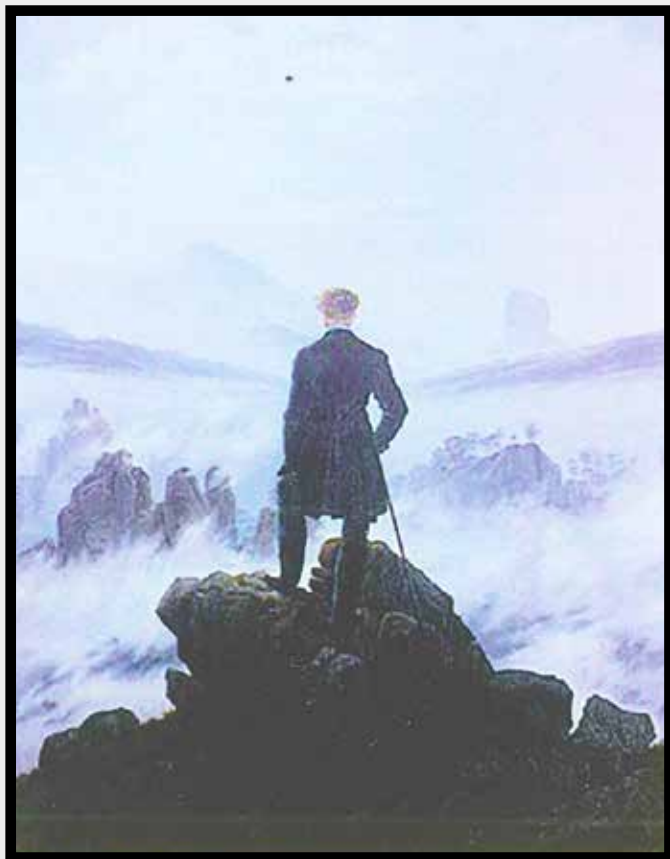
- Álvarez Cineira, D. (2003). La figura de la serpiente en el mundo bíblico y germánico. *Estudio Agustiniano*, 38(3), 486–515.
- Benciolini, M. (2019). Remolinos, serpientes fechadas y animales diabólicos: La figura de la víbora entre relatos misioneros y mitología Cora. En C. Carranza Vera, A. Gutiérrez del Ángel y H. Medina Miranda (Eds.), *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana* (pp. 107–116). Dirección de Publicaciones y Literatura, Gobierno del Estado de San Luis Potosí. https://www.academia.edu/35874832/Remolinos_serpientes_flechadas_y_animales_diab%C3%B3licos_la_figura_de_la_v%C3%ADbora_entre_relatos_misioneros_y_mitolog%C3%ADa_cora
- Cruz Sánchez, P. J., Sánchez Valdelvira, B., Torres, J. y Santana, O. (Coords.). (2021). *Los paisajes sagrados a escena: Visiones plurales*. Junta de Castilla y León; Fundación Siglo para el Turismo y las Artes de Castilla y León; Museo Etnográfico de Castilla y León. <https://etnoesfera.es/pdf/sagrados/Los-paisajes-sagrados-a-escena2021.pdf>
- De la Torre, R. (2022). El poder de las imágenes en el ethos barroco latinoamericano. *Ciencias Sociales y Religión*, 24, 1–35. <https://doi.org/10.20396/csr.v24i00.8671177>
- Díaz Díaz, T. (2018). Las imágenes religiosas como forma de comunicación. En M. Á. Vega Cernuda y D. Pérez Blázquez (Coords.), *Los escritos misioneros: Estudios traductográficos y traductológicos* (pp. 241–257). OMM Press. https://cvc.cervantes.es/lengua/escritor_misionero/vol_04/15_diaz.pdf
- Dueñas Salinas, S. A. y Ramírez Zacarías, G. (2019). Contexto de la evangelización franciscana en el siglo XVI: Un bosquejo de los métodos utilizados. En C. Bayardi Landeros y L. Pachero

- Ávila (Coords.), *Estrategias para la evangelización a partir de la historiografía lingüística* (pp. 17–30). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán. https://librosoa.unam.mx/bitstream/handle/123456789/2830/Estrategias%20para%20la%20evangelizacio%CC%81n%20oct%20c_ficha.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- García de Palacio, D. (1996). Carta dirigida al Rey de España. *Anales*, 1(7), 31–54.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. <https://archive.org/details/geertz-c.-la-interpretacion-de-las-culturas/page/n1/mode/1up>
- González Montes, B., Estrada García, R. y Gutiérrez González, J. A. (2021). Los cultos a las aguas y sus santuarios asociados: Oviedo y las fuentes-ninfeo del noroeste. En P. J. Cruz Sánchez, B. Sánchez Valdelvira, J. Torres y O. Santana (Coords.), *Los paisajes sagrados a escena: Visiones plurales* (pp. 73–84). Junta de Castilla y León; Fundación Siglo para el Turismo y las Artes de Castilla y León; Museo Etnográfico de Castilla y León. <https://etnoesfera.es/pdf/sagrados/Los-paisajes-sagrados-a-escena2021.pdf>
- González Villanueva, G. (1992). Una mirada al pasado y al futuro de la Iglesia en Centroamérica. *Scripta Theologica*, 24(1), 147–163. <https://doi.org/10.15581/006.24.16193>
- Gutiérrez del Ángel, A. (2019). La figura de la serpiente entre Europa y América: Un enfoque interdisciplinario. En C. Carranza Vera, A. Gutiérrez del Ángel y H. Medina Miranda (Eds.), *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana* (pp. 5–12). Dirección de Publicaciones y Literatura, Gobierno del Estado de San Luis Potosí. https://archivos.funjdiaz.net/digitales/actas/la_figura_de_la_serpiente2017.pdf
- Guzmán, C. D. (1933). *Recordación Florida: Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*. Google Books. <https://books.google.com.sv/books?id=8894rA44TB0C>
- López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y J. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47–65). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo de Cultura Económica. <https://www.mesoweb.com/es/articulos/sub/Nucleo.pdf>

- Martínez Ferrer, L. (2009). La primera evangelización y la identidad de América Latina. *Allpanchis*, 40(73-74), 147-174. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4077951.pdf>
- Naciones Unidas. (2010). *Informe sobre la situación de los pueblos indígenas del mundo: Capítulo VI Derechos humanos* (DPI/2551/F-09-64061). Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2010/7375.pdf>
- Ocaña Jiménez, L. (2004). El laberinto de Quetzalcóatl. *Estudios Políticos*, (3), 61-98. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2004.3.37629>
- Pérez-Taylor, R. (2011). VI *Coloquio Paul Kirchhoff: Antropología simbólica*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. https://editorialia.unam.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/view/kirchhoff_vi_simbolica/182/209
- Rébsamen Reynoso, M. V. (2009). *Cuerpos de agua como lugares sagrados en la concepción náhuatl* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional UNAM. <https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/4091>
- Rivas García, M. (2019). La demonización franciscana de los rituales y dioses indígenas del centro de México durante los primeros años de la conquista [Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana (México). Unidad Azcapotzalco.]. División de Ciencias Sociales y Humanidades, Posgrado en Historiografía. <https://hdl.handle.net/11191/6432>
- Sermeño Echeverría, L. V. (2021). *Puesta en valor del sitio posclásico Igualtepeque y los petrograbados del Lago de Güija: Integración comunitaria desde la arqueología pública en las localidades “El Desagüe” y “Las Figuras”* [Tesis de pregrado, Universidad Tecnológica de El Salvador]. Facultad de Ciencias Sociales. https://www.academia.edu/61606301/PUESTA_EN_VALOR_DEL_SITIO_ARQUEOLOGICO_IGUALTEPEQUE
- Vallverdú Vallverdú, J. (2008). *Antropología simbólica: Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Editorial UOC. <https://openaccess.uoc.edu/server/api/core/bitstreams/cf31edef-5786-4e44-9f76-e706a5bf7d5b/content>

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**

"Impresiones de un viaje"



Carreta en camino

Max Vollmberg

1918

Acuarela

Sacrificio de infantes en la memoria de la tradición oral del lago de Güija, Metapán

Infant Sacrifice in the Oral Tradition of Lake Güija, Metapán

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22074>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1437>



Laura Vitelia Sermeño Echeverría
Arqueóloga e investigadora independiente
<https://orcid.org/0000-0002-9162-039X>

laura.sechev@gmail.com

Fecha de recibido: 22/04/2025

Fecha de aceptación: 03/06/2025

Resumen

El presente artículo expone un relato registrado en cantón Desagüe de Belén, lago de Güija, Metapán, durante la tesis de la autora, enfocada en el valor del sitio Igualtepeque y en la propuesta de una metodología de recolección de datos y vinculación comunitaria para conservar los patrimonios culturales que ahí existen. El estudio se centra en el ritual de sacrificio infantil y otros elementos de la trama, como la mención de eventos volcánicos pasados. El análisis simbólico sugiere que estos sacrificios formaban parte de rituales de renovación, quedando remanentes sincréticos en forma de relato en las comunidades.

Palabras clave: Sacrificios humanos. Sangre (en religión, folclor, etc.). Tradición oral. Metapán (El Salvador)–Historia–Ciudades históricas. Lagos (en religión, folklore, etc.). Culturas tradicionales. Leyendas. Mitología. Etnología.

Astract

This article presents a narrative recorded in cantón Desagüe de Belén, Lake Güija, Metapán, during the author's thesis, which focused on the value of the Igualtepeque site and the proposal of a methodology for data collection and community engagement to preserve the existing cultural heritage. The study centers on the ritual of child sacrifice and other elements in the plot, such as references to past volcanic events. Symbolic analysis suggests that these

sacrifices were part of renewal rituals, with syncretic remnants surviving in the form of a narrative within the communities.

Keywords: Human sacrifice. Blood — Religious aspects (Folklore, etc.). Oral tradition. Metapán (El Salvador) — History — Historic cities. Lakes — Religious aspects (Folklore, etc.). Traditional cultures. Legends. Mythology. Ethnology.

Introducción

En El Salvador, actualmente se están generando esfuerzos de parte de las disciplinas sociales para encaminar una puesta en valor y protección de los patrimonios culturales, que durante mucho tiempo fueron desestimados. El presente estudio expone los resultados de un estudio llevado a cabo en la región noroccidental de El Salvador, específicamente en Cantón Belén Güijat, junto al lago de Güija y cerca del sitio arqueológico Igualtepeque. El relato fue documentado durante la tesis de grado de la autora en 2020 Sermeño Echeverría (2021). y se centra en la tradición oral de la zona, poco estudiada hasta ahora. Las leyendas locales contienen elementos significativos de un contexto multiétnico que, pese a transformaciones ideológicas, conserva rasgos prehispánicos. La leyenda analizada se estudia mediante un análisis simbólico de sus signos principales, enfocándose en el ritual del sacrificio infantil. Se destaca la importancia de correlacionar crónicas coloniales, evidencia arqueológica y relatos etnográficos para reconstruir la historia de estas localidades.



Fotografía de Jesús Alfaro durante un recorrido por canoa y vista de parte de Isla Igualtepeque. Diciembre de 2020.

Metodología

El estudio exploratorio-longitudinal se basa en una metodología cualitativa deductiva realizada mediante las etapas siguientes: 1) búsqueda documental y establecimiento de contactos en comunidades, 2) jornadas de recolección de datos, 3) análisis del material y 4) tabulación de resultados. El material presentado es la transcripción del audio «Tradición oral relacionada con Igualtepeque; voz de Manuel de Jesús Alfaro» Sermeño Echeverría (2021).

“Empezó el proceso de la formación de estas dos siudades (ciudades), las cuales en estos momentos están cubiertas con una inmensa cantidad de agua, lo que son 44 kilómetros de agua los que están dándole cobertura a estas dos siudades (ciudades).

Pero, ahora bien, cuando esto fue formado, el pecado jue (fue) grande, eh, en las dos siudades (ciudades). Cuando esto se da, Dios se enoja con estas dos siudades (ciudades) y des..., decide, ¡perdón! Decide castigarlas.

Entonces podemos ver nosotros, a través de las partes arqueológicas que hay en las riberas de agua, todo lo que el indio hacía uso para poder alimentarse.

Pero luego, después, cuando ya Dios vido (vio) que estas dos ciudades estaban atacándose en el pecado -¡no en contra de la humanidad, sino ya en contra del mismo Dios de los cielos!-, los que hicieron el pecado grande hacia Dios e hicieron que Dios se enojara, y Dios un día decidido (decidió) consumirlas en lava volcánica...

Un anciano descende de Azacualpa. Antes no se llamaba Azacualpa, pero cuando el anciano descendió de allí, en busca de un vaso de agua, se puede ver que no encontró una persona con un buen corazón que le cediera, o que le diera o que le donara un vaso de agua para calmar la sed de ese anciano.

¿Por qué razón? Porque este anciano tenía lepra; su ropa se le pegaba en el cuerpo. Cuando recorrió la primer (primera) suidad

(ciudad), pasa a la segunda; igual empezó a... a... a pregonar o a pedir un vaso de agua.

Pero allá, cuando era ya tarde —tipo tres de la tarde aproximadamente—, el anciano va a la última cabañita que le quedaba por recorrer, y había una joven, tal como usted.

El anciano le dice:

—Hija, ¿serías tan amable en regalarme un vaso de agua? Todo el día he pedido un vaso de agua y no me lo han querido regalar.

La joven, con un buen corazón, viene y le dice:

—Venerable anciano, espera.

Va al recipiente, o a un guacal, como le queramos llamar, toma un vaso y vacea (vierte) agua y le da de beber al anciano.

Luego, después la joven, al verlo con la..., con el cuerpo llagado, dice:

—Venerable anciano, te ofrezco mi cama para que descanses, pues vienes cansado y estás enfermo.

—Joven, yo con todo gusto te aceptaría lo que es la cama o el lecho, pero pueda tu esposo molestarse.

—No, venerable anciano, lo que yo decido, en cuanto no sea pecado, mi esposo lo acepta.

Viene el anciano y al ver el interrogatorio y... y.. la... y la..., el ofrecimiento de la joven, acepta..., y luego pasa a reposar a la cama, o al lecho de esta joven.

Allá cuando ya era tarde —cuando ya por costumbre todos los agricultores tenemos de llegar a nuestra casita— la joven inquieta

va y encuentra al joven y le toma lo que es la *matata* o la *shula*, o como le queramos llamar, y luego, pues, le seca el sudor con una toallita. Pero la joven estaba curiosa; quería contarle lo que..., lo que estaba sucediendo.

Luego, después, le dice:

—Hijo, yo tengo algo que contarte.

El joven curioso y con desesperación le dice:

—Vamos, hija, pero ¿qué es que lo que quieres contarme?

—Fíjate que vino un anciano en busca de un vaso de agua.

Él le contesta:

—¿Y qué? ¿Pero le diste de beber?

Le dice ella:

—Sí.

—¿Y ya se fue?

—No —le dice—, le di nuestra cama para que reposara, pues está enfermo, tiene lepra.

El joven le dice:

—¡Qué mujer! Pero, ¿tienes comida, tienes cena?

Dice ella:

—Sí, está la comida, vamos.

Entonces le dice;

—Sirve los tres platos en la mesa mientras yo voy y le despierto (despierto).

El joven se encamina hacia la cama y cuando lo toca...

—Venerable anciano, venerable anciano...

El anciano se despierta sorprendido, asustado; en otras palabras, le dice:

—¡Pero igh!, joven, perdóname, me quedé dormido en tu cama.

Él le dice:

—No temas, ningún daño voy a ocasionarte. Vamos, levántate y vamos a la mesa porque vamos a cenar.

El anciano se levanta y rodea la mesa, así tal como estamos acá. Okey.

Cuando estaban cenando, la joven codea al esposo y le dice:

—Hijo, ¿acaso no existe planta alguna que cure a este anciano?

(Pues los indios se curaban solo con plantas naturales, nunca visitaron un hospital, nunca visitaron lo que es una clínica; solo con plantas naturales ellos se curaban).

Pero el joven le dice:

—Vamos, preguntémoselo.

Y le dicen:

—Venerable anciano, quisiéramos saber si no existe planta alguna que cure tu enfermedad.

Y dice el anciano:

—No, no existe planta alguna, pero, si existe medicina.

—Vamos —le dice el joven— ¿y dónde está esa medicina?

Y él le dice:

—Es muy difícil, porque yo me puedo curar mi lepra solamente con las cenizas de un niño que se queme.

—¿Es así —le dice el joven— como tú te curarías?

Dice la joven:

—¡Pero nosotros tenemos un niño!

Tenían un bebé que apenas gateaba, y le dice el anciano:

—¿Harían ustedes eso por mí?

—Sí, sí, claro que se hace, lo haremos.

Viene y le ponen juego (fuego) al horno. El horno se puso al rojo vivo, toman al niño y lo meten al horno. A los cinco minutos el niño estaba calcinado. Cuando ya estaba el niño calcinado, lo sacan en una bandeja y se la llevan al anciano.

El anciano empezó a hacer toma de las cenizas del niño y empezó a echarse en todo su cuerpo, y luego, momentos después, él estaba completamente sano...

Estaba pasando algo en la cabaña de estos dos inditos, que por últimamente ellos se sentían confundidos. Pero como costumbre anterior, antiguamente hablando, a la visita que llegaba a aquella casa se le daba la cama siempre para dormir, y los dueños de la casa

se quedaban acostados en algunos sacos en algún rincón de la casita o de la cabaña.

Y ellos lo hicieron. Le dicen al anciano:

—Anciano, vuelve, por favor, al lecho, pasa ahí la noche mientras nosotros dormiros (dormimos) acá.

Okey. Se va la parejita, se acuestan, el anciano se acuesta también en la cama y empiezan ellos a dar vuelta de un lado a otro y no tenían quietud alguna; se preguntaban qué era lo que estaba sucediendo, qué había sucedido. El niño lo habían quemado, el anciano había sanado, pero estaban confundidos, no entendían qué era lo que ahí iba a acontecer.

Pero allá como a las dos de la mañana la pareja de esposos oyó que en el horno jugaba un niño, *oyían* (oían) el ruido *oyían* (oían) las voces de un bebé que jugaba en el horno.

Curiosos se levantaron rápidamente y corren hacia al horno. Se llevan la gran sorpresa, grande, cuando ven que el niño estaba sentado en medio de muchas flores y jugaba con una bola de oro.

Toman al niño y luego corren a la cama donde estaba el anciano. Ya no estaba el anciano.

Amanece. El joven no fue a trabajar porque lo que estaba sucediendo en esa cabaña era tan grande que los demás ignoraban lo que allí estaba aconteciendo en esa cabaña.

Pero luego, después, allá como a las nueve de la mañana, de Azacualpa un jinete bajaba a todo galope. Empezó a descender y llegó, y se detuvo perfectamente en la cabaña de los esposos que lo habían atendido. La sorpresa grande fue cuando el jinete era él.

Paró con su caballo en el patio de la cabaña y les dice:

—Hijos, he venido porque ustedes han hallado gracia delante de Dios y los va a librar del fuego que en estos momentos va a empezar a caer en estas dos suidades (ciudades). Vamos, escapen porque la hora ha llegado.

Entonces, cuando el joven toma al niño con la bola de oro y la muchacha iba juntamente con ellos, les dice el anciano:

—Esperen, hay algo que quiero decirles. En su escapada, cuando escuchen que a sus espaldas cae del cielo algo fuerte como un rayo, como un trueno, por favor, no voltee a ver nadie hacia atrás, porque algo malo les pueda suceder.

Okey, corren y corren y corren y corren y corren y llegando al Cerro Igualtepec (Igualtepeque) —lo cual entre pocos momentos vamos a visitar ciertas partes de ese cerro— cuando el primer rayo cae en la primera suidad (ciudad), era una gran enorme bola de fuego que empezó a consumir partes de esta ciudad y así fue empezando a caer la tormenta de fuego del cielo en las suidades (ciudades).

Entonces, cuando cayó el primer rayo a la primera ciudad, la joven volteó a ver hacia atrás, convirtiéndose en el cerro Igualtepec (Igualtepeque), lo cual ahora es mencionado como el cerro de las figuras. Sí, la joven se convirtió en una piedra.

La estatua quedó, la imagen quedó perfectamente, con sus pechitos, con sus chichitas, con sus brazos, con todo, todo su cuerpecito convertido en la roca.

El joven no se detuvo; el joven huyó hasta el pueblito llamado Texistepeque, quedando ahí la joven ya convertida en una estatua de piedra.

Cuando esto sucede, también los volcanes aledaños a las dos suidades (ciudades) erupcionaron, lanzando una enorme cantidad de agua hirviendo con lava volcánica a sus alrededores, dándole

cobertura a todo lo que es onde (donde) había las dos suidades (ciudades) maya y pipil.

Muchos indios escaparon y corrieron para el lugar de Azacualpa. Por esa razón, de la huida de esos indios maya y pipil hacia la parte de Azacualpa, ya le quedó el nombre de Azacualpa, la cual significa “ciudad vieja remodelada”: Azacualpa.

Entonces vemos que el joven huye para Texistepeque, como ya lo mencionamos.

Seguidamente, se presenta un cuadro que presenta los seis códigos utilizados referentes a las ideas principales y el número de secciones del texto que corresponden a dichos códigos.

Los resultados del análisis de estadística descriptiva utilizando nueve códigos son los siguientes:

Código	No. de párrafos analizados correspondientes
Contexto	11
Erupción volcánica	1
Historia universal	2
Idea europea	7
Lava/Fuego	6
Particularidades	7
Prueba de fe/Milagro	2
Ritual	1
Sacrificio	1

Tabla 1. Muestra distribución de códigos y número de párrafos correspondientes analizados

A continuación, se presenta el análisis de los resultados obtenidos de las secciones correspondientes al sistema de clasificación de elementos sustanciales en la trama y su frecuencia en los relatos.

Contexto

1. Se alude a dos ciudades antiguas vinculadas al paisaje cultural actual del lago de Güija.
2. Se menciona el material arqueológico en la zona.
3. Se menciona Azacualpa, y la importancia del sitio como origen del anciano protagonista.
4. Se menciona el final de la tarde y un contexto doméstico donde aparece la joven quien, mostrando compasión, rompe el patrón de las ciudades condenadas al ofrecer agua.
5. Se menciona que el papel del hombre era (y es) trabajar la “milpa”, es decir, la agricultura, e incluye una mención sobre la artesanía tradicional salvadoreña Shula o Matata.
6. La confirmación accionar del joven y su esposa es de compasión y solidaridad hacia el anciano enfermo, ofreciéndole comida que reafirma su generosidad.
7. Se menciona una costumbre prehispánica: “a la visita se le daba la cama para dormir, y los dueños quedaban en sacos en un rincón de la casa o cabaña”.
8. La aparición del niño refleja la aceptación de la nueva criatura como parte del cambio o reciprocidad. La búsqueda y desaparición del anciano reflejan el misterio del protagonista.
9. Azacualpa es citado como el lugar desde donde «desciende», hoy a orillas del lago de Güija, este cuerpo de agua era inexistente en la época de la leyenda, por lo que el sitio después de que estaría a mayor altitud. El jinete refleja la influencia europea, pues los caballos llegaron tras la Conquista.
10. Los jóvenes y el niño, incluyendo la mencionada “bola de oro”, inician la escapada mientras la advertencia de no ver atrás es parte de la historia bíblica de Lot, idea introducida durante la Colonia (Biblia Latinoamericana, 1995).
11. El pueblo vecino de Texistepeque es mencionado, tal como la historia de Lot, el joven sobreviviente huye a ese pueblo vecino.

Erupción volcánica

1. Se menciona que “los volcanes aledaños a las dos (ciudades) erupcionaron”, lo que hace alusión a posibles eventos volcánicos

ocurridos durante el Periodo Clásico en la región de occidente de El Salvador.

Historia universal

1. El acto de pedir agua / reto, prueba de fe, el hecho de que estuviera enfermo y con mal aspecto incrementa el valor de la compasión.
2. La frase “venerable anciano” podría hacer referencia a la costumbre antigua de estimar a las personas de mayor edad (gerontocracia simbólica).

Idea europea

1. La mención del pecado y la furia de Dios contra dos ciudades remite a la historia bíblica de Lot, Sodoma y Gomorra; en la leyenda del lago de Güija, las ciudades son destruidas por lava volcánica.
2. La lepra, introducida desde la colonia, simboliza repugnancia o aversión por ser una condición indeseable.
3. La idea del «jinete... a todo galope» es una idea meramente europea al no existir equinos modernos en América antes de la Conquista.
4. Cuando el jinete se detiene con su caballo en el patio de la casa, dice para advertir y constatar el perdón de Dios para esa familia; sin lugar a dudas es parte de la historia de Lot.
5. El anuncio de parte del jinete para que al escuchar «algo fuerte como un rayo, como un trueno» no volteen a ver, pues «algo malo les pueda suceder», refuerza la inserción de la moralidad judeocristiana en la narrativa local.
6. Se menciona que la joven se convierte en piedra, como la mujer de Lot; sin embargo, la abundancia de petrograbados en el sitio arqueológico Igualtepeque (Cerro de las Figuras) influye en esta variante regional donde la transgresión se petrifica en el paisaje actual.

Lava/fuego

1. Se menciona «lava volcánica».
2. Se menciona de nuevo «lava volcánica».
3. Se menciona «fuego».

4. Se menciona nuevamente «fuego».
5. Hay una mención de «bola de fuego».
6. Hay una mención de «tormenta de fuego».

Particularidades

1. El anciano, posible deidad, es el protagonista y sustituye a los ángeles en la historia de Lot. El ofrecimiento de la joven para que descanse recuerda al pasaje donde Lot invita a los ángeles a pasar la noche. El diálogo, donde el anciano teme incomodar al esposo y la joven afirma que sus decisiones son aceptadas si no son pecado, sugiere una concepción social prehispánica. El anciano acepta, emulando la estructura del relato bíblico.
2. La aparición de un niño sentado entre muchas flores puede tener relación con la idea mesoamericana de la vinculación entre las flores y la fertilidad, la primavera y la renovación (relacionado con deidades como Xochipilli).
3. En ambas culturas el oro tenía valor aunque con distinta connotación: para los europeos simbolizaba poder económico y para las prehispánicas, lo divino y sagrado. La bola de oro, concepción circular sagrada.
4. El castigo de Dios incluye la erupción de volcanes que lanzan agua hirviendo y lava, destruyendo ciudades mayas y pipiles, lo que revela la persistencia de la memoria geográfica prehispánica en la historia.
5. Se menciona que «muchos indios escaparon», vinculados a lugares con toponimia nativa como Azacualpa y Texistepeque.

Prueba de fe/milagro

1. La transformación del hombre ocurre momentos después cuando se coloca las cenizas del niño sobre su cuerpo y momentos después queda completamente sano; está relacionado con la renovación.
2. En la madrugada, la pareja oye a un niño jugando en el horno, sentado entre flores y con una bola de oro. Las flores sugieren la idea prehispánica de fertilidad, y la bola simboliza la perfección del valor en ambas culturas.

Ritual

1. Encender el horno al rojo vivo, calcinar al niño y entregar las cenizas al anciano en una bandeja para untarlas en su cuerpo, alude a la inmolación infantil mesoamericana, específicamente a la incineración; el sacrificio de infantes se vincula históricamente, a la renovación o al renacimiento.

Sacrificio

1. El anciano afirma que solo puede curar su lepra con la cenizas de un niño; la pareja ofrece sacrificar al niño que gateaba, aludiendo a rituales prehispánicos realizados cerca de la isla Igualtepeque, vinculando cuerpos de agua con la regeneración y fertilidad. Este relato refleja la resistencia de comunidades que disfrazaban su antigua religión bajo nuevas leyendas del Viejo Continente.

Discusión

Algunos elementos de la trama reflejan rasgos sociales tanto prehispánicos como europeos, evidentes en la historia. La comparación entre evidencia arqueológica, etnográfica y textos coloniales muestra coincidencias en rituales presentes en la tradición oral del lago de Güija, especialmente el ritual de inmolación infantil. Estas prácticas sacrificiales justificaron la evangelización y Conquista. El estudio busca comprender ideas clave del pensamiento nativo y su contexto, y a continuación se discuten algunos signos.

Contexto de las leyendas: lago de Güija y sitio arqueológico Igualtepeque

El sitio Igualtepeque se ha caracterizado por presentar rasgos o atributos referidos como ceremoniales o asociados a rituales; un punto de reunión de muchas etnias que se asentaron en los contornos del lago Sermeño Echeverría (2021).

La ocupación de la región del lago de Güija, puede remontarse al periodo Clásico Medio (600 - 1524 d. C.). Hasta el periodo Postclásico Tardío (600 d. C.–1524). Se ha comentado reiteradamente que el sitio contiene una de las mayores concentraciones de petrograbados conocidos en Centroamérica (Amaroli, 2006; Chávez Servano, 2018). Cuenta con terrazas y plataformas, siendo una de las características más interesantes su muralla defensiva, lo cual apunta a una relación con sitios de las mismas características (Cihuatán, Carranza, Las Marías, Chalchuapa, entre otros) y pertenecientes al denominado Complejo Guazapa, estudiado y propuesto inicialmente por el arqueólogo estadounidense William Fowler. Fowler (2011). Sugiere tras la revisión de los restos cerámicos, haber encontrado afinidades entre el complejo cerámico de la fase Tollan del Postclásico Temprano de Tula Hidalgo, así como también características arquitectónicas que sugieren que la cultura material del sitio, su origen y procedencia étnica son mexicanos, específicamente del centro de México en sitios de filiación tolteca.

Los grupos de habla náhuat emigraron hacia Centroamérica como parte de una diáspora, formando parte de movimientos poblacionales ocurridos durante los últimos siglos de la época prehispánica, motivo por el cual en El Salvador uno de los dialectos más hablados fue el náhuat de la familia Yuto - azteca, que todavía se habla en algunos estados mexicanos como: de Puebla, Veracruz y Tabasco, sobreviviendo como una lengua en peligro de extinción en el occidente de El Salvador, especialmente en Santo Domingo de Guzmán, Nahuizalco e Izalco y Tacuba (Amaroli, 2006; Fowler, 2011).

Otro hallazgo sobresaliente y pertinente a este estudio fueron las dos estatuas cerámicas del dios Xipe Tótec, llamadas en principio «dos tapaderas de incensario»; las cuales poseen la representación del dios sentado en un trono (Amaroli, 2006; Fowler, 2011; Chávez Servano, 2018).

El fragmento de placa de jade hallado cerca de la península, proveniente del período Clásico Temprano, fue otro hallazgo significativo; esta placa, según Amaroli (2006), formaba parte de los atuendos de los señores mayas de las tierras bajas, incluidas las de Belice y el Petén. El motivo

de la localización de la placa en el lago puede deberse al resultado de saqueos de tumbas después del colapso maya o a intercambios de objetos antiguos, indicando una posible deposición posterior durante el período postclásico entre el 900 y el 1200 d. C. (Amaroli, 2006; Chávez Servano, 2018).

Por otra parte, las llamadas «figuras» que decoran numerosas rocas en la región norte de la isla península, han sido estudiadas parcialmente para revelar el significado de sus formas. El arqueólogo Hugo Iván Chávez Servano (2018), quien se ha especializado en el estudio del sitio, plantea que los códigos mexicanos pueden proveer luz sobre el contenido simbólico y geográfico. Este autor sugiere que en una de las rocas existe una carga simbólica asociada al sacrificio y al inframundo. En ella se identificaron las figuras de Tláloc, aves, mono o jaguar y una referencia a la deidad Mictlantecuhltli que coincide con otra manifestación rupestre en el sitio Zihuatanejo en la zona de la Costa Grande de Guerrero en México (Manzanilla López, y Mena Cruz 2010, en Chávez Servano, 2018), además de otras figuras antropomorfas en posturas sugerentes de rituales. Chávez Servano (2018) propone que los elementos descritos indican una escena de sacrificio humano, relacionando animales y deidades del inframundo mexicano. Otras imágenes presentes en otras rocas grabadas de la isla Igualtepeque refieren a figuras zoomorfas, fitomorfas, antropomorfas, geométricas y abstractas (Barraza Perdomo et al., 2008)

Vale la pena mencionar que, para el momento de la Conquista, se plantea un mapa lingüístico que refiere a las diferentes etnias establecidas para ese momento en el territorio. Amaroli (1979), indica que las lenguas habladas en la región noroccidental de El Salvador e inmediaciones de Guatemala fueron la pokom, la maya chortí, la xinka y la nahua-pipil, esbozando así una idea más clara de la multiethnicidad en el área (Amaroli, 1979). Actualmente, el sitio sigue siendo un patrimonio arqueológico rico en elementos arquitectónicos y rupestres que vale la pena seguir investigando y conservando para futuras generaciones, y que, como muchos otros sitios, se plantea retos y amenazas (Amaroli, 2006), que enfrenta en lo cotidiano como en las esferas políticas.

Crónicas de la Colonia que mencionan el contexto del lago

Una de las primeras referencias españolas al sitio Igüaltepeque y lago de Güija es la carta de Diego García de Palacios (1573-1580), que describe el ambiente y actividad cultural, destacando sacrificios y rituales. Menciona Mictla (hoy Mita), un asentamiento con toponimia nahua (Chávez Servando, 2018).

Diego García de Palacio (1996). escribe sobre Igualtepeque: “Tiene en medio dos peñoles (cerros o montículos), en uno de los cuales, antiguamente, los indios de aquel distrito hacían sus sacrificios e idolatrías... Es tierra, aunque caliente, fértil, de mucha pesca y caza”. “Tres leguas della está el lugar de Mita, donde antiguamente los Indios Pipiles desde distrit tenían gran devoción, y venían a ofrecer sus dones é hacer sacrificios; y lo meso hacían los Chontales é otros indios comarcanos de diferentes lenguas. Tenían en sus sacrificios algunas especialidades de que aun hoy hay grandes señales é indicios”.

De Fuentes y Guzmán (1882) es otra fuente de gran valor que nos esboza una idea de los asentamientos cercanos al lago. En su recordación florida se refiere a la isla como: “notable y bella antigüedad es que dilatándose por el oeste un largo término por lo interior... a la manera de península abriendo más la capacidad del terreno a donde va a terminar dentro del agua se admira en su contorno un gran vestigio de bello y magnífico aparato que representa sin duda haber sido en su antigualla casa de placer o defensa segura de algún señor de aquellos tiempos... Conserva el nombre de Zacualpa que quiere decir pueblo viejo”

Cuerpos de agua como lugares sagrados

La relación entre los cuerpos de agua y la sacralidad se encuentra establecida desde los inicios de la humanidad, siendo el agua de vital importancia para la vida. Los cuerpos de agua pueden manifestar diferentes connotaciones sagradas. A manera de ejemplo, podemos mencionar el lago de Texcoco, epicentro de la cultura mexicana, en donde al centro del lago se formaba un remolino llamado Xiuhchimalco, donde se realizaban sacrificios de infantes cada año, echando al remolino

a la criatura de tres o cuatro años en una pequeña canoa. Durante las diferentes festividades los niños, eran las víctimas más frecuentes de los sacrificios para la petición de buenos temporales, existiendo una selección los niños, quienes debían cumplir ciertas características, como por ejemplo haber nacido bajo un buen signo o tener doble remolino en la cabeza (Limón Olvera, 2012; Rébsamen Reynoso 2009).

El sacrificio humano en Mesoamérica.

La práctica del sacrificio humano estuvo difundida por todo el mundo antiguo, sin excluir a Mesoamérica, existía un estereotipo negativo hacia las culturas mesoamericanas formado por fundamentos ideológicos acuñados desde el momento de la Conquista española. España y Portugal debían justificar, entre las monarquías europeas, el privilegio que les había otorgado el papa Alejandro VI en 1493 para adueñarse del Nuevo Mundo con la obligación de adoctrinar a los habitantes de las regiones conquistadas dentro de la fe católica. Uno de los argumentos para defender el cristianismo y legitimar su conquista fue el hallazgo de la religión autóctona que tenía entre sus prácticas más reprobables el sacrificio humano y el canibalismo, por lo que los europeos alegaron que su misión incluía la erradicación de dichas costumbres (Limón Olvera, 2012).

Mesoamérica es, sin duda un espacio definido por una serie de elementos culturales comunes en casi todas sus regiones, las cuales comparten concepciones religiosas del cosmos y de su dieta ritual bastante similares. El sacrificio humano constituye una de las características esenciales de la religión mesoamericana y parte de las actividades rituales de esa religión se compuso de esta. En este sentido, el sacrificio humano tenía la finalidad de consagrar, mantener o restaurar una relación entre lo sagrado y lo humano con el fin de recrear el cosmos y las fuerzas de la naturaleza. Los sacrificios de infantes fueron, sin duda alguna, uno de los rituales de mayor importancia para el sostenimiento del orden cósmico, las fuerzas telúricas y la regeneración del tiempo. Algunos de sus sacrificios eran realizados en momentos ocasionales y otros de forma periódica dentro de un calendario de fiestas mensuales (Díaz Barriga Cuevas, 2012).



Laura Vitelia Sermeño Echeverría.

Uno de los mitos primigenios mexicas trata sobre la historia de los dioses que fueron expulsados de su morada por haber transgredido el orden establecido. Uno de los hijos, Nanahuatzin, se inmoló en el fuego a voluntad y, como consecuencia de su valor, bajó al inframundo y resurgió por el oriente transformándose en la primera criatura; el Sol, convirtiéndose en el rey del mundo de la gestación. Sin embargo, este Sol se negó a recorrer el cielo hasta que todos sus hermanos lo imitaran y así los otros dioses, sin poder evitar la muerte, descendieron al inframundo y reaparecieron constituidos en otro tipo de seres como venados, anfibios y otros animales. Probablemente, parte de las prácticas de sacrificio emulaba a este mito, y respondía así a una creencia en el mantenimiento de la vida y su prolongación después de la muerte, y el deseo de pretender controlar un universo percibido como inestable (Graulich, 2003; Limón Olvera, 2012).

Inmolación infantil

El sacrificio de infantes no fue una práctica exclusiva de las etnias mesoamericanas. Para mencionar algunos ejemplos, podemos citar los sacrificios realizados por los incas, tanto para favorecer las cosechas, como para favorecer a la parentela de la niña ofrendada, quienes, del sacrificio pasaban a ser ascendidos a una mejor jerarquía social (Díaz Barriga Cuevas, s. f.).

Así también, existen datos de inmoluciones los muiscas, quienes realizaban los sacrificios en la cima de montañas para épocas de sequía o en cuerpos de agua sagrados para ellos, como el lago Guachetá. En este último, el sacrificio era realizado una vez cada semana a través de la extracción del corazón. Otros parajes como los Andes centrales también protagonizaron este tipo de sacrificios. Diferentes grupos étnicos del norte de América también realizaban sacrificios de niñas para apaciguar la furia de los dioses o para asegurar buenas cosechas. Entre estos pueblos se mencionan los PAWNEE, LOS POTOMAC, LOS SIOUX y LOS NATCHEZ (Díaz Barriga Cuevas, 2009).

En Mesoamérica, normalmente los sacrificios de niños eran destinados a las deidades de la lluvia; mediante el ritual se pretendía compensar y pagar los bienes recibidos, y pedir abundantes lluvias que permitieran el crecimiento de las plantas necesarias para el mantenimiento del grupo. Los niños eran asociados al agua, debido al simbolismo de pureza que equivalía a la del líquido celeste. Muchas de las víctimas eran hijos o hijas de la «gente principal», planteando así que los dirigentes, de alguna manera, se encontraban con el compromiso de autosacrificarse en favor del pueblo. La edad de los infantes ofrecidos variaba a medida que transcurría el año y se acercaban las épocas de lluvias. El abastecimiento de agua fue sin duda, uno de los ejes que sustentaban la realización de este ritual (Díaz Barriga Cuevas, 2009, 2012; Limón Olvera, 2012; Molina et al., 2006; Rébsamen Reynoso, 2009).

Existen numerosas crónicas que relatan rituales con sacrificio de infantes en toda la región de Centroamérica, pudiendo comentar los niños chorotegas a quienes sacrificaban durante las sequías en el volcán

de Masaya. Otro ritual de origen nahua fue relatado por el abad Brasseur de Bourbourg en sus notas de viaje por El Salvador, en el cual menciona que el lago de Ilopango antiguamente era consagrado a las deidades del agua cada año, cuando el maíz estaba cerca de madurar; entonces era el momento en que se inmolaban cuatro niñas pequeñas (Díaz Barriga Cuevas, 2009)

El franciscano español Toribio de Benavente es relator de las «obligaciones infantiles» que se realizaban cuando el maíz estaba apenas brotando y cuando se marcaba el inicio de la siembra del maíz así. Y en otro tiempo se sacrificaban niños, más grandes, de cinco a seis años, cuando ya el maíz había crecido a una altura relativa de las rodillas (Rivas García, 2019).

Muchos investigadores creen y han sugerido que los olmecas practicaron el sacrificio de infantes, tomando como evidencia algunas esculturas de hombres cargando bebés, los cuales probablemente fueran víctimas de sacrificio. Esto puede ser observado en la cara lateral del Altar 5 en el sitio arqueológico La Venta; dos personajes llevan en brazos a un bebé desnudo que llora mientras otro personaje carga en sus brazos a un bebé jaguar. Algunos investigadores sugieren que esta es una representación de la futura inmolación infantil. Los bebés representados en la iconografía olmeca reflejan numerosas representaciones de bebés con bocas, colmillos e incluso garras de jaguar. El felino en la sociedad olmeca ha sido relacionado con el agua, la lluvia y la fertilidad, motivo por el cual, posterior e iconográficamente, pasará a ser representado por Tláloc. Existen evidencias físicas de hallazgos de huesos infantiles quemados junto a otros de aves en el Monumento 14 de San Lorenzo Tenochtitlán y en el Cerro del Manatí, donde se encontraron durante 1988 restos óseos de varios infantes recién nacidos, probablemente neonatos, desmembrados y dispersados en las esculturas asociadas, datados para el 1200 a. C. (Díaz, 2009).

Otras evidencias arqueológicas corroboran el ritual para el período Clásico. En el sitio El Tajín existe evidencia que sugiere el sacrificio de infantes relacionados simbólicamente al maíz (Ladrón de Guevara, 2010). Muchas de las evidencias de la práctica ritual de sacrificios de

niños se enmarcan en la costa del altiplano y el área maya. A partir del período Postclásico existen evidencias arqueológicas y fuentes coloniales que describen el denominado *chi' ich'*; (sacrificio de niños o «matanza de aves»), y la evidencia en rituales en las regiones mayas describe la forma de sacrificio a través de la extracción del corazón (Díaz Barriga Cuevas, 2009) Tanto para los mayas como para otras civilizaciones en Mesoamérica, los niños eran considerados como un regalo divino, proveniente de la diosa Ixchel, patrona de los partos y el nacimiento; de un hijo era un acontecimiento de gran importancia, realizándose grandes fiestas y ceremonias en conmemoración del niño. Parece indicar, según los datos y las fuentes, que los padres y madres sentían un gran afecto por sus hijos (Díaz Barriga Cuevas, 2009).

En el caso de los sacrificios de niños mexicas, estos cumplían un papel doble, destinados a la petición de abundantes lluvias para satisfacer los cultivos y a la creación del vínculo para la restitución del tiempo anual (Díaz Barriga Cuevas, 2009). Algunas fiestas en las cuales se realizaban sacrificios de infantes para pedir la llegada oportuna de abundantes lluvias se mencionan a continuación:

En el Atlcahualo, se celebraba una fiesta dedicada a los tlaloque y los principales ritos de sacrificios involucraban la inmolación de infantes en los diferentes cerros de la cuenca de México y centro del lago de Texcoco. Atlcahualo, también conocido como Cuahuitlehua y Xilomaniztli, hacía referencia al maíz tierno llamado *xilote*. Atlcahualo es coincidentemente el mes con el que se iniciaba el año; según Bernardino de Sahagún, aproximadamente el 13 de febrero, una fecha significativa dentro de las actividades agrícolas, ya que en este mes se comenzaba la siembra y era momento en el que se iniciaban lluvias esporádicas. Durante esta celebración se realizaban sacrificios de niños y niñas ricamente ataviados y acompañados de música y danza (Díaz Barriga Cuevas, 2003, 2012; Limón Olvera, 2012; Rébsamen Reynoso, 2009).

Existe una correlación propuesta sobre que los niños y niñas eran sacrificados en temporadas de sequía o de lluvias residuales que podían ocurrir desde el 10 al 29 de diciembre durante el mes Atemoztli hasta el

14 de abril o 3 de mayo, culminando con la llegada del periodo de lluvia; en ese sentido, los sacrificios parecieran corresponder a la petición de lluvias y a la restitución del tiempo (Díaz Barriga Cuevas, 2012).

En el mes Tozoztontli, sacrificaban niños y niñas pequeñas y recién nacidos, llamándose esta fiesta tlaloque o pipiltontli. Otro mes en el que se inmolaban infantes era el de Izcalli, siendo el décimo octavo mes, con el cual finalizaba el año. Se ha propuesto que el nombre del mes; es una forma sustantiva y arcaica del verbo *izcalia*, que significa «avivar» o «resucitar».

Durante la fiesta de Izcalli, la pilquixtia, celebrada cada cuatro años, ayunaban durante ocho días en memoria de las veces que se había perdido el mundo, a la cual llamaban «la fiesta de la renovación». Después del ayuno y los sacrificios, se concluía con una danza en la que los adultos tomaban a los niños de las manos, representando con ellos el renacimiento. Esta es una referencia directa a la relación que tenía la infancia con la idea de rejuvenecer y su relación con la renovación del tiempo y la regeneración de los ciclos cósmicos (Díaz Barriga Cuevas, 2012; Molina et al., 2006).

El mito descrito en el Códice Chimalpopoca narra cómo el gobernante de Tollam Huémac, después de jugar pelota con los tlaloque y ganarles, les exige joyas en lugar de mazorcas de maíz que le estaban ofreciendo. Esta burla ante los dioses les ofende y deciden irse llevándose consigo la lluvia, lo que generó grandes sequías.

Después de cuatro años, los tlaloques aparecieron de nuevo; para hacer crecer el maíz, se estableció un convenio con los dioses de la lluvia: el nextlahualli o «deuda pagada», que consistía fundamentalmente en la ofrenda de infantes.

Exigieron el sacrificio de la hija del Cuauhtlatoani mexica, Quetzalxoch. Ella fue inmolada en la laguna de Pantitlán. Después del sacrificio, los tlaloque se le aparecieron al padre de la niña anunciándole el fin de los toltecas y el inicio del periodo mexica, es decir, el nacimiento del Quinto Sol. Este mito servía como justificante para la hegemonía mexica sobre otros pueblos y representa el inicio mitológico de los

sacrificios de infantes, el cual fue representado anualmente mediante la emulación de una niña en un cerro cercano a Pantitlán, otorgándole el nombre de aquella princesa sacrificada (Díaz Barriga Cuevas, 2012; Limón Olvera, 2012)..

De manera general y como conclusión, el sacrificio de infantes en Mesoamérica fue una práctica común y extendida en diferentes grupos y se han encontrado sugerencias sobre los motivos de realización de estos rituales, particularmente con el inicio o fin de etapas o ciclos agrícolas (Díaz Barriga Cuevas, 2009).

Vigencia de la leyenda del lado de la frontera de Guatemala

Vale la pena mencionar una investigación realizada en 2006, referida a la región de Santa Catarina Mita, y centrada en la vigencia de algunas manifestaciones de tradición oral cercanas al lago de Güija.



Antes de Jornada de vinculación comunitaria a favor de la puesta en valor y conservación del sitio arqueológico Igualtepeque. Noviembre de 2020

Los autores mencionan la importancia de la zona debido a los diferentes sitios que proveyeron de obsidiana al comercio de la región, convirtiéndose así en un área de variadas influencias culturales. Durante el periodo Postclásico, el municipio fue un enclave nahua-pipil, se menciona nuevamente a las culturas vecinas como pocomames en el actual municipio de Santa Catarina Mita y en la parte de El Salvador, y en la zona de Chiquimula a los chortís y a los xincas en el área de Santa Rosa. La llegada de los pipiles al territorio, según algunos autores, se debió a la invasión de grupos nahuas durante el Postclásico Temprano, (entre el 900 y el 1200 d. C.), asentándose así en los alrededores del lago de Güija. Como evidencia arqueológica que sustenta esta idea, se pueden mencionar las investigaciones realizadas alrededor del lago, en donde se encontraron efigies de Tláloc, Xipe Tótec y Mictlantecutli, consideradas divinidades pipiles, aunque el resto de la arquitectura regional demuestra una fuerte influencia maya (Molina et al., 2006).

Molina et al. (2006) comentan que Mita es considerada importante por la presencia de un templo antiguo llamado Mictlán, que fue destino en numerosas peregrinaciones. El santuario contaba con un sacerdocio especializado que, según Diego García de Palacio, era similar a otro del centro de México que él había conocido durante sus viajes. Menciona además, que durante los cultos se incluían sacrificios humanos por lo menos dos veces al año. Mita podría derivar del náhuatl *mictlán*, pudiendo ser interpretado como «lugar de muertos» o «donde hay huesos humanos», refiriéndose así al templo Mictlán y concordando con el jeroglífico que identificaba a la población, el cual representaba la tierra y tres fémures.

Vale la pena mencionar que, durante el siglo XIX el abate Charles Étienne Brasseur de Bourbourg afirmó que Mictlán era una ciudad sacerdotal fundada por grupos nahuas que derivó en Mita y aseguró que existían ahí ruinas de la antigua ciudad-, mientras, en la carta dirigida al rey español Felipe II, el oidor Diego García de Palacios de la Real Audiencia de Guatemala, menciona aspectos importantes sobre los antiguos moradores de la región. En sus descripciones se abordan aspectos religiosos relacionados con las creencias de los habitantes del Altiplano Central mexicano (Molina et al., 2006), corroborando así las suposiciones de

la procedencia étnica de los habitantes de esos asentamientos. Entre los principales dioses venerados en la región se encontraban Quetzalcóatl e Itzqueye, lo que a su vez se relaciona con Camaxtli, que es la divinidad de la caza y la pesca y de vital importancia para los toltecas. Se relaciona así la región de Güija con el componente tolteca dentro de la cultura de los pipiles que habitaron la zona. La investigación mencionada, presenta algunas leyendas sobre el origen del lago de Güija. En una de ellas se menciona que fue el diablo quien creó el lago al tirar su corona a la tierra, convirtiéndola en agua (Molina *et al.*, 2006).

Por otra parte, en la aldea San Juan la Isla, una comunidad asentada en las riberas del lago, se comenta que el lago no existía, sino que fue el volcán San Diego fue el que erupcionó y modificó el cauce de dos ríos que se unían; la lava tapó ese cauce y fue así como se creó el lago. Existe también el relato de que hacía mucho tiempo había un pueblo con una iglesia, pero que las personas de ese pueblo eran malas, no se querían y hablaban mucho, hasta que Dios, un día, provocó una enorme tormenta que hasta que les cayó, llovió y llovió hasta que se hundieron todas las casas; ninguna persona sobrevivió y fue así como se formó la laguna (Molina *et al.*, 2006).

En todas las leyendas se menciona la inexistencia remota del lago y, las ciudades que ahí habitaban como «malas», pudiendo derivar de las influencias cristianas que querían tanto denigrar la cultura nativa como simultáneamente, brindar un soporte verídico a la historia en la que las mismas poblaciones pudieran sentirse identificadas. El punto más interesante y que atañe al presente estudio es la versión que se tiene en Guatemala del mismo mito. La versión acerca del origen del lago de Güija contiene en su trama el relato de una piedra con forma de mujer. Comentan que antiguamente existía un pueblo llamado Azacualpa ubicado en los márgenes de un río del mismo nombre.

En el agua hay una piedra con forma de una mujer, porque cuando fue la erupción del cerro había un baile y en ese momento llegó un anciano para darle la nueva a la gente, anunciando que iba a haber una erupción y se iba a convertir todo en un lago. El anciano llegó a una casa donde vivía un niño tierno, pero el anciano era leproso,

y cuando la mujer lo vio, le preguntó qué tenía y él le contestó que eran llagas que no se curaban con nada, sino que solamente la receta que tenía era que le entregara a un niño pequeño como ese para quemarlo y después ponerse las cenizas sobre las llagas. Entonces la mujer le regaló al niño y él lo quemó. Pero cuando ella entró, y el señor se había ido, encontró a un niño más bonito que el que tenía y le dijo que salieran de ahí por la erupción. Pero ella también tenía tres hijas que estaban en el baile y cuando las fue a traer les dijo que no volvieran a ver para atrás cuando fuera la erupción, pero una de ellas iba brava porque la fueron a sacar del baile y volteó a ver, por eso se quedó hecha piedra y en el agua está la piedra con sus dos pechos (Molina *et al.*, 2006).

El fenómeno del saqueo de piezas arqueológicas es una realidad de innumerables sitios arqueológicos, y en el sector de Guatemala que menciona el estudio previamente citado, se comenta que algunas piezas arqueológicas se vendían hasta por el precio de diez quetzales. Los pobladores del lado de Guatemala conocen sobre el Cerro de las Figuras y declaran que no pueden leer lo que dice en las rocas y no saben lo que ellas significan (Molina *et al.*, 2006).

Xipe Tótec como deidad principal mexica (tolteca) del lugar

El principio básico de la cosmovisión mesoamericana es el binomio vida-muerte, una dualidad basada en los ciclos naturales que abarcan cosmos, flora, fauna, cuerpos celestes y otros fenómenos. Esta idea es fundamental para la religión mesoamericana, pues a través de ella se logra el equilibrio cósmico (Camacho Ángeles, 2020). Las deidades representaron astros o fenómenos atmosféricos y a menudo rasgos antropomorfos mezclados con fitomorfos o zoomorfos, con atributos identificables y relacionados con otras deidades. Esta mezcla refleja una proyección humana con virtudes fertilizadoras, reproductivas o de fuerza animal. Además, los dioses, similares a los humanos en voluntad y pasiones, podían comunicarse con ellos, razón por la cual se realizaban rituales para mantener ese vínculo y equilibrio, interpretado como «alimentar a los dioses», mostrando la importancia de los ritos en los pueblos mesoamericanos (Camacho Ángeles, 2020).

La revisión de las características del dios Xipe Tótec es indispensable para este estudio, siendo una deidad conocida en El Salvador y vinculada a los grupos nahuas del lago de Güija. Relacionado con la guerra, el sacrificio y la fertilidad, es protagonista del mito cosmogónico y la fiesta Tlacaxipehualiztli, celebrada entre la cosecha y siembra del maíz, en el segundo mes de las dieciocho veintenas del año solar. En estas ceremonias degollaban a las víctimas, arrancando el cabello de la coronilla como reliquia, y ofreciendo su corazón y sangre al dios. La fiesta tenía como finalidad activar las semillas de maíz y asegurar mejores mazorcas para la siguiente cosecha, simbolizado en el ascenso militar de los guerreros más fuertes. Los cuerpos eran degollados, similar al proceso de nixtamalización, proceso donde el maíz se cuece en agua con cal para quitar su recubrimiento, vinculando simbólicamente el ritual con la deidad del maíz como intermediario entre las personas y el lugar sagrado donde renacía la planta dios; por este motivo, la deidad Xipe Tótec está ligada a la creación del Quinto Sol, siendo una de las personificaciones del maíz. De no realizarse la celebración estaba prohibido cocer el maíz en agua con cal; esto era de vital importancia, puesto que las víctimas eran las personificaciones del dios mismo, y en muchas ocasiones, los sacrificados eran destacados militares que se enorgullecían de obtener una muerte, para su perspectiva, heroica y así poder renacer victoriosos. Tanto así que uno de los himnos dedicados al dios Xipe Tótec recopilado por el fraile Bernardino de Sahagún retrata de manera poética la devoción que tenían por la planta de maíz y una tendencia hacia la guerra: “Yo soy la mata tierna del maíz: desde tus montañas te vengo a ver yo, tu Dios. Mi vida se refrescará; El hombre primerizo se robustece: ¡Nació el que manda en la guerra!” (Camacho Ángeles, 2020).

Cabe mencionar uno de los rasgos o características más destacadas del dios: el anáhuatl, representado iconográficamente como un aro ubicado en la parte media de su cuerpo y que se ha interpretado como «anillo de agua», pudiéndose referir de esta manera al renacimiento y la renovación anual de la naturaleza mediante el líquido vital (Camacho Ángeles, 2020).

Evangelización y resistencia mediante el sincretismo religioso

Uno de los objetivos principales de la Iglesia y sus evangelizadores era penetrar sinceramente en la mente de los nativos a través de diferentes métodos de adoctrinamiento conocidos para ellos y aplicados desde la Edad Media en Europa. Algunos de los más devastadores implicaban la destrucción total de manuscritos, objetos o cualquier otro artefacto que pudiera formar parte de una «idolatría». Las imágenes gráficas de santos, tanto las presentes en pinturas como las talladas, también cumplieron un papel fundamental durante el proceso de evangelización, aunque, simultáneamente, sirvieron como base para sincretismos y la creación de estrategias de resistencia de la antigua religión frente a la fe católica (De la Torre, 2022; Díaz Díaz, 2018).

A las denominadas «brujas» durante la Edad Media se les atribuían los sacrificios de infantes para fabricar con ellos ungüentos a partir de sus cuerpos, motivo por el cual para los europeos, durante la Conquista pudieron haber relacionado esta idea con conocer y ver los sacrificios humanos en Mesoamérica (Rivas García, 2019). En la otra cara, se encuentra el sincretismo considerado como actitud de resistencia durante los procesos de evangelización, sobre todo en un principio. El sincretismo nace como un fenómeno espiritual y psicológico en el que, probablemente, un líder religioso aprovechó las estructuras creadas por los cristianos para adecuar parte de su religión prehispánica a la nueva norma cristiana (Martínez Ferrer, 2009).

Conclusiones

Las manifestaciones de tradición oral en el entorno del lago son ejemplo de los sincretismos ocurridos para conservar referencias e ideas fundamentales de la religión ancestral. Si bien el mismo contexto puede darnos pistas de los rituales ocurridos en el lugar, es la coincidencia entre los resultados de las investigaciones arqueológicas, los diversos textos coloniales y los registros de las exploraciones etnográficas en el presente, lo que hace posible sustentar y esbozar manifestaciones rituales antiguas de las cuales los grupos humanos hablan aún en el presente.

El sacrificio humano, especialmente de infantes, fue una práctica ritual relacionada con el renacimiento, la renovación y el maíz, ligado a los ciclos agrícolas y calendarios ceremoniales. La existencia de un mito similar en Guatemala sugiere que esta historia se extendió por la región. Aunque en El Salvador solo se registró en una familia, se puede concluir una relación entre el sacrificio de infantes y cuerpos de agua, como el lago de Güija. La aparición de un nuevo niño tras el sacrificio refleja el pensamiento prehispánico de que rendir culto y ofrenda a un dios trae mayores beneficios; la descripción del niño «más bonito» y «entre flores con una bola de oro» muestra la valoración positiva del sacrificio. Es posible que el rito estuviera dedicado a Xipe Tótec, símbolo del renacimiento. La persistencia de esta leyenda en comunidades cercanas al lago de Güija, en El Salvador y Guatemala, indica un proceso sincrético donde elementos de la religión antigua se integraron en una crónica cristiana.

Referencias

- Amaroli, P. E. (1979). *Un reconocimiento arqueológico en la región del lago de Güija, El Salvador; Centroamérica* [Manuscrito inédito]. Biblioteca Especializada del Museo Nacional de Antropología “Dr. David J. Guzmán”, Santa Rosa, CA, Estados Unidos.
- Amaroli, P. E. (2006, 17 de octubre). *Informe sobre el sitio arqueológico Igualtepeque y las amenazas que enfrenta*. Fundación Nacional de Arqueología de El Salvador (FUNDAR).
- Barraza Perdomo, M., Chávez Servando, H. I. y Herrera, M. (2008). *Las manifestaciones gráfico-rupestres del sitio arqueológico Igualtepeque, Santa Ana, El Salvador: Una breve descripción*. Rupestreweb. <http://www.rupestreweb.info/igualtepeque.html>
- Biblia Latinoamericana. (1995). *Génesis 19*. Bibliatodo. <https://www.bibliatodo.com/la-biblia/Latinoamericana-1995/genesis-19>
- Camacho Ángeles, M. M. (2020). Xipe Tótec y el binomio vida-muerte en la cosmovisión mesoamericana. En V. Solanilla Demestre (Ed.), *Congreso internacional sobre iconografía precolombina, Barcelona 2019. Actas*. Zea Books. <https://doi.org/10.32873/unl.dc.zea.1248>
- Chávez Servano, H. I. (2018, noviembre). Una interpretación a los grabados rupestres de la roca no. 36, panel no. 7, del sitio arqueológico y rupestre Igualtepeque, Lago de Güija, El Salvador.

Estudios Digital. <http://iihaa.usac.edu.gt/revistaestudios/index.php/ed/article/view/281>

- De Fuentes y Guzmán, F. A. (1882). *Recordación florida: Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala* (J. Zaragoza, Ed.; Vol. 1). Luis Navarro.
- De la Torre, R. (2022). El poder de las imágenes en el ethos barroco latinoamericano. *Ciencias sociales y religión: Ciências sociais e religião*, 24, 1–35. <https://doi.org/10.20396/csr.v24i00.8671177>
- Díaz Barriga Cuevas, A. (2012). La representación social de la infancia mexica a principios del siglo XVI. En S. Sosenski y E. Jackson Albarrán (Coords.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: Entre prácticas y representaciones* (pp. 19–58). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/miradas/mirada003.pdf>
- Díaz Barriga Cuevas, A. (s. f.). *El sacrificio de niños y niñas entre los antiguos incas*. PASSVS, 8–15. https://www.academia.edu/5433370/Sacrificio_de_infantes_entre_los_antiguos_incas
- Díaz Barriga Cuevas, A. A. (2009). *Niños para los dioses y el tiempo: El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano* (Colección Etnohistoria, 1). Libros de la Araucaria. <https://www.aacademica.org/rehial/box/alejandro.diaz.barriga/8>
- Díaz Barriga Cuevas, A. A. (2012). El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexica. *Estudios Mesoamericanos. Nueva época*, 2(13), 23–32. <https://www.aacademica.org/alejandro.diaz.barriga/7>
- Díaz Díaz, T. (2018). Las imágenes religiosas como forma de comunicación. En M. Á. Vega Cernuda y D. Pérez Blázquez (Coords.), *Los escritos misioneros: Estudios traductográficos y traductológicos* (pp. 241–257). OMM Press. https://cvc.cervantes.es/lengua/escritor_misionero/vol_04/15_diaz.pdf
- Fowler, W. R. (2011). El complejo Guazapa en El Salvador: La diáspora tolteca y las migraciones pipiles. *La Universidad. Nueva época*, 4(14–15), 17–66. <https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/article/view/180>

- García de Palacio, D. (1996). Carta dirigida al rey de España. *Anales*, 1(7), 31–54. <http://www.redicces.org.sv/jspui/handle/10972/2939>
- Graulich, M. (2003). El sacrificio humano en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, 11(63), 16–21.
- Ladrón de Guevara, S. (2010). El sacrificio humano en la Costa del Golfo. En L. López Luján y G. Olivier (Eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 67–77). Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Limón Olvera, S. (2012). *El fuego sagrado: Simbolismo y ritualidad entre los nahuas* (2.^a ed. revisada y aumentada; Colección Historia de América Latina y el Caribe, 10). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- López Austin, A. y López Luján, L. (2010). El sacrificio humano entre los mexicas. *Arqueología Mexicana*, 17(103), 24–33.
- Manzanilla López, R. y Mena Cruz, A. (mayo del 2017) Arqueología de la Punta Diamante, Puerto Marqués, estado de Guerrero. *Arqueología*, 51, 153-166. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/arqueologia/article/view/10865>
- Martínez Ferrer, L. (2009). La primera evangelización y la identidad de América Latina. *Allpanchis*, 40(73–74), 147–174. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4077951.pdf>
- Molina, D. P., (Coord.), Cajas Castillo, M. A., Gonzáles Marroquín, L. F. (2006). *Tradición oral y vigencia de los mitos en el lago de Güija, Asunción Mita, Jutiapa*. Guatemala: USAC, DIGI, IIHAA, Escuela de Historia, <https://digi.usac.edu.gt/bvirtual/informes/cultura/INF-2006-016.pdf>
- Pérez-Taylor, R. (2011). VICOloquio Paul Kirchhoff: Antropología simbólica. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. https://editorialiia.unam.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/view/kirchhoff_vi_simbolica/182/209
- Rébsamen Reynoso, M. V. (2009). *Cuerpos de agua como lugares sagrados en la concepción náhuatl* [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional históricas UNAM. <https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/4091>
- Rivas García, M. (2019). *La demonización franciscana de los rituales y dioses indígenas del centro de México durante los primeros*

años de la conquista [Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana (México). Unidad Azcapotzalco.]. División de Ciencias Sociales y Humanidades, Posgrado en Historiografía. <https://hdl.handle.net/11191/6432>

Sermeño Echeverría, L. V. (2021). *Puesta en valor del sitio posclásico Igualtepeque y los petrograbados del Lago de Güija: Integración comunitaria desde la arqueología pública en las localidades “El Desagüe” y “Las Figuras”* [Tesis de pregrado, Universidad Tecnológica de El Salvador]. Facultad de Ciencias Sociales. https://www.academia.edu/61606301/PUESTA_EN_VALOR_DEL_SITIO_ARQUEOLOGICO_IGUALTEPEQUE

Vallverdú Vallverdú, J. (2008). *Antropología simbólica: Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Editorial UOC. <https://openaccess.uoc.edu/server/api/core/bitstreams/cf31edef-5786-4e44-9f76-e706a5bf7d5b/content>

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**

"Impresiones de un viaje"



Arrieros con mulas

Frontera entre México y Guatemala

Max Vollmberg

1919

Metapas del fierro: Esbozo histórico sobre el reconocimiento siderúrgico durante los siglos XVII, XVIII y XX

Metapan of the iron: historical sketch on the steel recognition during the 17 th, 18th, y 20 th centuries

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22072>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1435>



José Orión Castellón Frech
Arqueólogo e Investigador independiente
<https://orcid.org/0009-0005-9667-9920>

Orionfrech.oc@gmail.com

Fecha de recibido: 24/04/2025

Fecha de aceptación: 7/8/2025

Resumen

El presente artículo forma parte de los resultados obtenidos durante una investigación desarrollada entre los años 2020 y 2021, cuyo objetivo es vislumbrar una serie de aspectos vinculados con el reconocimiento, tratamiento, explotación y posicionamiento dentro del comercio transatlántico durante un período de efervescencia y fulgor económico, político y social de la histórica producción de hierro en la antigua región de Metapas del Fierro (actual territorio del departamento de Metapán), departamento de Santa Ana, El Salvador.

Para el desarrollo del presente estudio, se hizo uso del método exploratorio, de carácter cualitativo y documental, recurriendo así a la investigación bibliográfica de fuentes primarias y secundarias, establecimiento de postulados teóricos e interpretación historiográfica, con el objetivo de establecer una diacronía y sincronía sobre la evolución férrea en la frontera sur del entonces Reino de Guatemala, abordado desde la arqueología histórica.

Finalmente, a partir de los resultados, se genera una propuesta sobre una reconstrucción hipotética de un antiguo ingenio de hierro ubicado en la

región, haciendo uso de programas gráfico-digitales, con el objetivo de generar un mayor entendimiento al lector.

Palabras clave: Metapán (El Salvador)–Industria siderúrgica–Investigaciones. Minerales de formación rocosa. Hierro–Fundición. Arqueología. Cultura material.

Abstract

This article is part of the results obtained during research carried out between 2020 and 2021, whose objective is to shed light on a series of aspects related to the recognition, treatment, exploitation, and positioning within transatlantic trade during a period of economic, political, and social effervescence and splendor in the historic iron production of the ancient region of Metapas del Fierro (now the department of Metapán), department of Santa Ana, El Salvador. For the development of this study, an exploratory, qualitative, and documentary method was used, drawing on bibliographic research from primary and secondary sources, the establishment of theoretical postulates, and historiographical interpretation, with the aim of establishing a diachronic and synchronic view of the evolution of iron on the southern border of the then Kingdom of Guatemala, approached from the perspective of historical archaeology. Finally, based on the results, a proposal is generated for a hypothetical reconstruction of an ancient ironworks located in the region, using digital graphics programs, with the aim of providing the reader with a greater understanding.

Keywords: Metapán (El Salvador), steel industry, research, rock-forming minerals, iron, smelting, archaeology, material culture.

Introducción

La concepción del Nuevo Mundo fue un hecho circunstancial que implicó una diversidad de reformas estructurales y cognitivas, y permitió la implantación de una serie de elementos que fueron esenciales para la subsistencia de las nuevas sociedades creadas. Desde la incorporación de prácticas especiales, como la religión, la política y la economía, hasta aquellas actividades de uso cotidiano como la alimentación, prácticas

laborales, convivencia social, entre otras, expusieron la necesidad de un criterio indispensable: la dialéctica entre el humano y la materia. La segmentación regional permitió concretar ese propósito, particularmente beneficiadas por una amplia diversidad de recursos naturales, en cuya explotación puede percibirse un determinado ascenso, permanencia y declive, dictaminados o determinados por pautas económicas. El azúcar, el añil, la ganadería y la plata fueron algunos de esos recursos.

La siderurgia fue otra de las prácticas laborales que fomentaron la implantación cognitiva y estructural del modelo europeo. Asimismo, existieron una serie de actividades de diversa índole que giraron en torno a la misma. La adquisición de un debido conocimiento para efectuar una explotación adecuada fue un proceso constante y paulatino durante la era colonial. El importante valor que tuvo el hierro durante la época colonial, resultó ser un factor crucial para el desarrollo sociocultural. Exceptuándose de sus derivados tan preciados como el oro y la plata, se destacaron metales de sumo interés debido a su carácter utilitario. El hierro de la tierra, reconocido así por los europeos y la globalización europea, adoptó un valor irremplazable, principalmente los históricamente reconocidos «Metales Plebeyos» (plomo, bronce y cobre); estos resultaron ser de particular interés en regiones específicas. Metapas del Hierro, percibió una importante actividad siderúrgica, desde periodos tempranos a finales del siglo XVII, logrando establecerse firmemente para mediados del siglo XVIII, por medio de técnicas y mecanismos de explotación férrea, facilitadas por peninsulares establecidos en la región.

Metodología de la investigación

La presente investigación posee un carácter exploratorio, la cual fue ejecutada a partir de un análisis metodológico de tipo cualitativo, compuesta por un modelo teórico documental, debido a la procedencia de los datos analizados. El análisis de los datos históricos obtenidos se desarrolló por medio de un método de tipo exploratorio y de carácter documental, con el objetivo de elaborar una cronología de los sucesos históricos fundamentales para la comprensión sobre el desarrollo de la práctica siderúrgica en el actual territorio de Metapán.

Por otra parte, se concibe un enfoque teórico sobre la materialidad y la cotidianidad, permitiendo así una comprensión certera de la realidad estudiada, a partir de sucesos históricos fundamentales, definidos por una constante dinámica sociocultural, fomentada por el desarrollo social, político, económico y comercial en la región durante la época colonial, previo a la independencia, en el entonces Reino de Guatemala, cuyos sucesos propiciaron la cimentación de una identidad histórica metapaneca, a partir de su producción férrea y alcance comercial.

La estructura del presente estudio estuvo conformada por tres fases: investigación bibliográfica, trabajo de campo e interpretación digital. La primera de ellas consistió en una revisión exhaustiva de bibliografía pertinente que permitiese identificar elementos de particular interés acerca del desarrollo siderúrgico en la región, para su posterior recopilación y sistematización de acuerdo con un orden cronológico para establecer una diacronía y sincronía de la práctica en la región, desde su reconocimiento en el período colonial durante la primera mitad del siglo XVII hasta su decaimiento en la segunda mitad del siglo XIX.

Para la segunda fase se desarrolló el trabajo de campo, el cual consistió en dos visitas a los restos de la antigua Hacienda El Carmen para una identificación del material in situ en las áreas circundantes del sitio a investigar, con el objetivo de establecer un reconocimiento de las áreas de trabajo y una delimitación espacial que permitiese el análisis y registro de la locación del antiguo conjunto operario al interior del antiguo ingenio de hierro y el complejo inmobiliario, identificando así las características arquitectónicas y dimensiones que poseen el inmueble in situ.

Finalmente, luego de realizar una documentación minuciosa y análisis exhaustivo de los datos obtenidos durante las primeras fases, se procedió con una interpretación y recreación virtual sobre el sistema tecnológico del Ingenio de Hierro El Carmen. Para ello se digitalizó cada uno de los datos relacionados con la distribución espacial y composición arquitectónica del complejo laboral, previamente obtenidos durante la fase de campo, con el propósito de elaborar una reconstrucción hipotética de la maquinaria hidráulica y su funcionamiento con el objetivo de comprender la composición del circuito operario para el tratamiento

y procesamiento férrico, por medio del programa SketchUp, con el objetivo de esquematizar la estética y composición industrial al interior de la fragua.

Arqueología histórica

La arqueología histórica es considerada una de las subdisciplinas más recientes en la arqueología; utiliza los métodos tradicionales como la investigación, excavación y análisis material; sin embargo, su investigación se centra en los contextos históricos correspondientes al periodo de la Conquista Europea en el continente americano, a partir de los fenómenos sociales que propiciaron un cambio cultural y estructural, perceptibles en la documentación o registros elaborados durante la ejecución de dichos sucesos. En América del Norte se establece una brecha en la investigación, a partir de criterios metodológicos de acuerdo con una cronología. Orser (2000) destaca tres grandes subdivisiones en el campo investigativo, cada una de ellas de acuerdo con una etapa sobre el desarrollo humano en América, con base en la inclusión europea, las cuales son: “Prehistórica, Protohistórica e Histórica” (pp. 6-7).

La primera de ellas, la etapa “Prehistórica”, enfoca su estudio en los yacimientos arqueológicos que corresponden a las “ocupaciones prístinas de la civilización humana, dentro del continente americano, aproximadamente hace unos 10,000 años a. C.” (Orser, 2000, pp. 6-7). No obstante, algunos investigadores hacen énfasis en el principal argumento teórico: la inexistencia de una escritura. Posteriormente, la etapa denominada como «Protohistórica», es definida como un “periodo de transición social, entre aquellos espacios culturales predominantemente indígenas y la posterior intervención europea, por medio de una imposición gubernamental” (Ibíd. pp. 6-7). Esta última etapa, debe ser estudiada a partir de una determinada cronología de acuerdo con una región específica, ya que su periodización no es absoluta; por lo tanto, no existe un límite estipulado.

De manera subsiguiente, Orser (2000) continúa y manifiesta que la tercera etapa es reconocida como “Histórica”, debido a la intercepción e incorporación absoluta de aspectos sociales y políticos, perceptibles

en elementos europeos, posterior al periodo de “Conquista y durante la colonización dentro del continente (Época Colonial y Novohispana), cuya periodización se extiende hasta su concepción como república” (p. 7), tomando como objeto de estudio las fuentes bibliográficas correspondientes a dicha temporalidad.

Orser (2000) sostiene que los restos materiales procedentes de la época evidencian la sinergia social y cultural, intrínseca en el desarrollo, ya que muchos de estos son el resultado de las “transformaciones entre ambas culturas (principalmente en las comunidades indígenas), siendo parte de las consecuencias en la adhesión de elementos europeos”. Por ende, los contextos arqueológicos históricos, permiten centrar su estudio en “artefactos traficados por indígenas, arquitectura, asentamientos, cultura de los esclavos africanos, plantas de los fuertes europeos, ciudades coloniales, la relación de artefactos y clases económicas entre trabajadores urbanos, entre otros” (p. 8).

Por consiguiente, se sostiene que la arqueología histórica permite examinar diversos fenómenos sociales que implican ciencias como la historia, la economía, la geografía, la etnohistoria, entre otros, siempre y cuando se “[...] centre en aquellos aspectos de la cultura material del pasado, y el modo en cómo estos han sido utilizados, con el fin de conservar las manifestaciones del desarrollo cultural y evolución social de la época” (Orser, 2000, p. 17).

Cotidianidad

Para el desarrollo de la presente investigación, es preciso conceptualizar la «cotidianidad», ya que es una perspectiva teórica que permite abordar el fenómeno social estudiado, desde un lente más específico, debido a su aplicabilidad como una de las posturas compuestas por el método documental e interpretativo, de acuerdo con los sucesos históricos. En los contextos arqueológicos, los cambios cotidianos en los sitios productivos y residenciales pueden ser estudiados científicamente con el propósito de indagar en la productividad material y manifestaciones culturales, producto de una configuración cognitiva, dictaminada a partir de una estructura social en una temporalidad específica. Por consiguiente, las

expresiones materiales y la documentación histórica son el principal objeto de estudio para comprender el funcionamiento sociocultural, regido por hábitos, implícito en actividades cotidianas en torno a una labor específica.

Para Goffman (1959), la cotidianidad permite vislumbrar aquellos caracteres de suma relevancia, los “aspectos más rutinarios de las nuestras interacciones” (p. 27), tomando en cuenta el resultado de aquella sucesión de prácticas habituales dentro de una determinada espacialidad y temporalidad.

Agnes Heller (1970) conceptualiza la cotidianidad como la formación del hombre y su mundo, por medio de un mundo en particular y una ontología, que a su vez infiere un “*ambiente inmediato*” (p. 30), siendo atribuida a una capacidad adaptativa, por la cual el ser humano adopta un comportamiento y lo trasmite de manera generacional y colectiva. Dicha conceptualización, parte de valoraciones teóricas sociológicas, principalmente abordadas desde una perspectiva marxiana, con relación a planteamientos teóricos como la dialéctica y la estructura de una sociedad.

En un sentido más amplio, la cotidianidad es entendida como “[...] el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social” (Heller, 1970, p. 25).

Gonzalbo Aizpuru (2006) se enfoca más en aquellos aspectos simbólicos que repercuten en la realidad social, con base en una configuración cognitiva del individuo, cuyo resultado es perceptible en la adopción de costumbres. Además, propone que su principal finalidad es comprender cómo es el mundo a partir de los criterios ontológicos y epistemológicos de una sociedad, lo cual permite “[...] situar la historia de la vida cotidiana dentro de un marco general en el que la historia social y la historia cultural son el referente obligado.” A partir de ello, se destacan aspectos fundamentales para la formación y “segmentación de una sociedad” (p. 19), examinando la estrecha relación con el mundo exterior y el ser en particular, determinando la forma en la que este va a adoptar

su estructura cognitiva, y, por consiguiente, producir y reproducir esferas de pensamiento, a través de un “comportamiento ya determinado por la sociedad, lo cual puede ir desde sesgos ideológicos o psicológicos, hasta la subsistencia dentro de un determinado entorno” (Heller, 1970, p. 26).

Por otra parte, el filósofo francés Henri Lefebvre, propone que la vida cotidiana es ese espacio en donde convergen el individuo, la naturaleza y la sociedad, y de manera subsecuente, al mediar entre sí, se tergiversan para ejecutar la “configuración de esferas socioculturales, dictaminadas por hábitos y costumbres dentro de un determinado entorno, con el fin de atender necesidades acopladas a una temporalidad específica” (Henri Lefebvre, 1987. En Medina, 2009, p. 131).

Con base en lo anteriormente expuesto, es importante tomar en cuenta cada uno de los trabajos anteriormente mencionados, con relación a los enfoques teóricos de cotidianidad, ya que permite vislumbrar la dinámica sociocultural que condujo la actividad siderúrgica, que, a su vez, por medio de la actividad laboral, permitió el establecimiento de “patrones conductuales colectivos, favoreció a la configuración espacial” (Heller, 1970, p. 26). Por ende, para el presente estudio, dicho enfoque debe ser comprendido por medio del enfoque teórico del paisaje cultural, basándose en aquellas áreas de uso particular, como es el caso de: espacios laborales destinados para la extracción y posterior tratamiento férrico, áreas ocupacionales, espacios de explotación (afluentes o nichos ecológicos compuestos por recursos esenciales para la producción y manufactura), movilidad, entre otros espacios (Castellón Osegueda, 2014; Castellón Osegueda, 2018; Fernández Molina, 2005).

Asimismo, es fundamental tomar en cuenta criterios relacionados con la identidad, es decir, las implicaciones sociales y biológicas, presentes en una dispersión genética por parte de los pobladores locales y extranjeros quienes propiciaron el paulatino crecimiento demográfico en la región, a causa de la proliferación cultural y subsistencia misma que determinó la adopción de facultades apropiadas para el desarrollo de la práctica, es decir, la adopción de conocimientos especializados para la aplicabilidad de técnicas para una debida explotación y tratamiento del hierro, repercutiendo así en las capacidades cognitivas del individuo, definidas como “ontología humana de un mundo en particular” (Heller, 1970, p. 32).

Por lo tanto, la siderurgia puede ser considerada como una de las actividades laborales desarrolladas durante el siglo XVIII en el Reino de Guatemala que influyeron significativamente en el mestizaje, particularmente en la región de Metapas, reflejando así una hibridez cultural, manifestada y comprendida por medio de la materialidad, como principal referente teórico de acuerdo con la comprensión del desarrollo y dinámica sociocultural visto desde la óptica arqueológica (Heller, 1970; Fernández Molina, 2005; Erquicia Cruz, 2013; Castellón Osegueda, 2014; Castellón Osegueda, 2018).

Materialidad

Las causas y repercusiones del desarrollo, vistas desde una teorización sobre el “mundo de los objetos y la adhesión de un determinado orden” (Salvi y Acuto, 2005. p. 11), permiten establecer una debida homogenización entre la diacronía y sincronía con la dinámica social y la constante producción y reproducción de modelos estructurales históricamente establecidos. La “materialidad” es una perspectiva que desempeña un rol fundamental en la arqueología, entendida como la “disciplina de las cosas” (Bjørnar Olsen, 2012. 477. En González-Ruibal, y Ayán Vila, 2018, p. 15), aquella que centra su estudio en la materialidad, incorporando así, una serie de aspectos que son indispensables para comprender un estatu quo.

La materialidad muestra la relación entre el individuo y los objetos, mediada por un proceso histórico, el cual está en un constante dinamismo de acuerdo con una realidad específica, visto como el “reflejo de la producción y reproducción de una sociedad, configurada a partir de las prácticas habituales entre los agentes culturales” (p. 19), quienes, por medio de una constante dialéctica, ejecutan la construcción identitaria del objeto, y de manera recíproca bajo una realidad específica. Vaquer (2012) continúa y considera que, la materialidad debe ser analizada desde una perspectiva semiótica, ya que es fundamental interpretar las relaciones entre los individuos y los objetos o el conjunto material. Por ende, sostiene que los agentes sociales y la cultura material, están completamente vinculados por un aspecto simbólico, de acuerdo con un “principio de origen” (pp. 19-20).

La cultura material se encuentra ligada a los cambios históricos por procesos formativos de una determinada región. Es fundamental ahondar en su valoración simbólica con base en una respectiva diacronía y sincronía, con el propósito de establecer analogías en comparación con la evolución social. Su absoluta e interminable relación con el tiempo, el espacio y la cognitividad hace de la cultura material un “elemento canalizador que brinda una lectura histórica” (González-Ruibal, y Ayán Vila, 2018, p. 16).

Desde el marco histórico-social, la cultura material cobra un sentido propio al momento de formular un análisis sobre las repercusiones de los objetos en la historia dentro de una sociedad, siendo incorporada en diversas esferas de pensamiento, a partir de hábitos conductuales o prácticas cotidianas de uno o más individuos, “originándose principalmente en la estructura cognitiva del ser humano como tal” (González-Ruibal, y Ayán Vila, 2018, p. 16-17). Los objetos o la cultura material también adquieren un sentido de propiedad, el cual alude a un determinado contexto, de acuerdo con el desarrollo o transformación de los espacios. Estos mismos, a su vez, están configurados por conglomerados. Por ende, el paisaje cultural desempeña un papel importante con respecto a la construcción simbólica del objeto.

Para Sevillano Perea (2013), la materialidad debe ser entendida como las “[...] entidades físicas, pero no exclusivas de las acciones humanas, sino como el conjunto de elementos incorporados en su ontología tras la dinamización sociocultural de conglomerados [...]” (p. 776). La materialidad como el mutuo “[...] reforzamiento que practican una diversidad de elementos con una debida propiedad física [...]” (p. 776), en donde además conforman al medioambiente y todas aquellas actividades sociales que conllevan su génesis. Es importante precisar la incidencia que tiene la “[...] materialidad con respecto a su significancia en el registro arqueológico, concediendo a sus propiedades físicas un significado de social y cultural” 482. (Sevillano Perea, 2013, pp. 776–777), el cual fue adquirido en un determinado momento. A partir de ello, la materialidad puede ser entendida como el resultado de un “bagaje histórico, el cual está segmentado por aspectos fundamentales como analogías entre criterios sociales, culturales y principalmente simbólicos” (Smith, 2011, pp. 45–46, citado por Cardona Machado, 2016, p. 51).

La adopción de un valor parte de consideraciones que conjugan diversos aspectos de la realidad humana, permite crear un valor trascendental, el cual reside en su significancia material, no solo por un valor utilitario, sino más bien histórico. En torno a un marco histórico, la materialidad cobra sentido al precisar en la delimitación temporal. Tal es el caso de la producción férrica, durante el periodo colonial en Metapas, debido a su significativa explotación mineral y producción férrica, adoptando así un valor utilitario y simbólico-cultural.

Desarrollo de la siderurgia en el Oriente del Reino de Guatemala: Metapas de San Salvador

En los confines más remotos del Reino de Guatemala, precisamente en la porción oriental del territorio, se ubicó una de las regiones más fructíferas, referente a un entorno ambiental apropiado para la ejecución de una producción lucrativa o de fines mercantiles. Dicha área se caracterizó por estar conformada por una amplia palestra de recursos naturales que propiciaron la implementación y el desarrollo de determinadas prácticas, tanto de carácter cotidiano como de uso especial. Durante el siglo XVIII, fue reconocida como “Metapas del Hierro”, cuya ubicación correspondía a la Intendencia de San Salvador; histórica región productora de los distinguidos metales plebeyos, y principalmente, el metal de la tierra. Su destacable entorno natural atrajo a muchos de los peninsulares o europeos que buscaban posicionarse dentro de la estructura política, social y especialmente económica de la Nueva España, tras la explotación de dicho recurso mineral, el cual formó parte de los tantos afloramientos férricos en América Central, en pro de la incorporación de un naciente monopolio centroamericano, impulsado por aquella dinámica agroexportadora en la región (Fernández Molina, 2005).

No obstante, en sus inicios, una de las principales problemáticas se trató de la carencia de mano de obra especializada, principalmente para los siglos XVI y XVII, cuando predominantemente se trató de indígenas esclavos o de repartimiento, mientras que para el siglo XVIII, se percibió un mayor conocimiento por parte de mulatos y mestizos, bajo una determinada remuneración o por un mismo contrato (Castellanos Rodríguez, 1995)

El actual territorio de Metapán se encuentra ubicado en el departamento de Santa Ana, en la porción occidental de la región salvadoreña. Colindando al noroeste con la República de Guatemala y al noreste con Honduras. Su cabecera municipal se aloja en el área central de la municipalidad, a una altura de aproximadamente 470.0 metros sobre el nivel del mar, la cual corresponde a las siguientes coordenadas geográficas: 14°19'34.04" N y 89°27'01.97" O (Ver ilustración 1). Metapán se destaca por su riqueza natural, con un entorno ampliamente cubierto por un frondoso follaje de flora y diversificada fauna (Pasasin Argueta, 2017).



Ubicación geográfica del distrito de Metapán, departamento de Santa Ana, El Salvador. Mapa tomado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Departamentos_de_El_Salvador.svg y editado por José Orión Castellón Frech, 2025.

Metapán posee una significativa riqueza hídrica, ya que está rodeada de cuerpos de agua y arroyos de gran magnitud en cuanto a su carácter utilitario como recurso acuífero para abastecer a muchas de las áreas destinadas para la gesta de labores cotidianas en la región, las cuales en diversos periodos han ocupado un papel fundamental en su explotación como un recurso más. Afluentes como la Laguna de Metapán y el Lago de Güija. Además, los afluentes del río Lempa, Guajoyo, Angue, San José, Chimalapa, el cual desemboca en la misma laguna de Metapán, Ostúa y Tahuilapa, con sus afluentes El Rosario y San Miguel. La diversificada y abundante vegetación ha propiciado la existencia de muchas de las



José Orión Castellón Frech

industrias locales en la región centroamericana, desde sus inicios con la explotación del xiquilite, hierro, azúcar y café, hasta la producción de cemento y cal. (CESSA, 2002).

Su amplia palestra de recursos naturales, por ende, su recurrencia y secuencial producción de materias primas y diversos elementos, implícitos en la sucesión histórica del comercio centroamericano, propició su reconocimiento a nivel regional. No obstante, uno de los más destacados fue su histórica producción minera. En un principio, la minería metapaneca, resultó estar configurada por técnicas y métodos primitivos. Su explotación demostró ser ostentosa y relativamente sencilla, ya que la recolección del mineral era ejecutada de manera superficial o a profundidades leves (Castellanos Rodríguez, 1995).

Según Castellanos Rodríguez (1995), la indumentaria estaba conformada por herramientas de muy poca complejidad, tal y como almádanas de hierro con un cabo largo de madera, el cual permitía agotar los núcleos líticos. Asimismo, para obtener mayores cantidades del mineral, se hacía necesaria la elaboración de minas abiertas, para las cuales se utilizaban barras de hierro. En primera instancia, lo anteriormente mencionado

permite dilucidar las razones concretas de su elevado precio, tanto por la ardua explotación de recursos naturales, enfrentándose a una constante e intensificada producción, como de manera subsecuente la demandante mano de obra (Fernández Molina, 2005).

Fernández Molina (2005) destaca, acerca de su laboriosa explotación, la exigencia de madera suficiente para una frecuente producción, la cual se trató de una actividad de sumo riesgo y dificultad ante la época de invierno tropical, y a su vez, complicaba el trabajo en la concavidad a cielo abierto, por lo que resultó ser necesaria la elaboración de desagües, añadidos al mecanismo de explotación.

El mineral obtenido era reducido a pequeños pedruscos por medio de la utilización de almádana para así, posteriormente, pasar por un proceso llamado “refogado” o “sangrado” consistía en la elaboración de un agujero de forma esférica y de superficie cóncava en el suelo, en donde se colocaban de manera superpuesta los pedruscos de mineral y leña, dejando un hueco en el centro, con el objetivo de encender el fuego (Erquicia Cruz, 2013). Castellanos Rodríguez (1995) menciona acerca de este mecanismo: “[...] Si el terreno lo permitía se hacían los hoyos cerca de una barranca, y se abría un túnel horizontal para efecto de ventilación y que el aire actuara como fuelle a fin de avivar el fuego [...]”, y así posteriormente, el material era colocado sobre la leña (Castellanos Rodríguez, 1995, p. 330).

Fernández Molina (2005), señala que el “refogar”, popularmente reconocido en Centroamérica del siglo XVIII, era fundamental precisamente porque el mineral en bruto debía perder la cantidad suficiente de agua y material orgánico. Posteriormente, este mismo era llevado al ingenio o fragua, en donde se ejecutaba el resto del proceso de fundición y amoldamiento del hierro.

Estos hornos estaban conformados por muros de una vara (0.83 cm) de alto y una vara de circunferencia; al interior se elaboraba una concavidad de un tercio de vara, la cual permitía la concentración del metal fundido; además, poseían una abertura o boca para la extracción de la escoria. Un elemento fundamental era la abertura tubular conocida como “alcherebiz”

o “alquiribuz”, la cual permitía el ingreso de la corriente de aire al horno provocada por “barquines” o “fuelles”, ubicados a un costado del horno, dentro del ingenio. Estos fuelles cumplían el proceso de combustión para la fundición del mineral en la ferrería, constantemente impulsados por una noria que producía energía hidráulica. Este último proceso era conocido en Centroamérica como “soplo”. Dentro del horno se colocaban de manera superpuesta capas alternas de carbón vegetal y mineral férrico. El mineral era colocado en una posición a manera de estar recargado en una pared opuesta a la ubicación del “alquiribuz”, con el objetivo de evitar algún tipo de bloqueo en el acceso del aire. Luego de haber colocado cada uno de los elementos necesarios, se iniciaba con el proceso de fundición mediante la constante interacción del fuego, el aire y el material expuesto a unas temperaturas que oscilaban entre los 960, 1063 y 1540 °C (Fernández Molina, 2005)..

Posterior a su fundición, el material era extraído haciendo uso de pinzas metálicas de gran dimensión, y se procedía con la forja, haciendo uso de un “martinete”, por medio de un constante proceso de percusión directa adjunto a un yunque. El martinete era impulsado por una segunda noria, la cual funcionaba por medio de energía hidráulica. No obstante, luego de este último paso, se sometía a un proceso de reducción, para el cual se requería de un nuevo soplo para solidificar el hierro y obtener una mayor maleabilidad, para lo que se requería de un molde de hierro agujerado, también llamado “greda”, con el propósito de reducirlo a “hilo”, o metal fundido [ver Ilustración 2] (Castellanos Rodríguez, 1995).



Distribución espacial de maquinaria al interior del ingenio de hierro. De izquierda a derecha: Caída de agua, noria, martinete y yunque, horno y fuelle. Elaborado por: José Orión Castellón Frech, 2021.

Uno de los aspectos fundamentales para comprender el desarrollo de la práctica, es su origen, el cual remite a uno de los personajes más influyentes para la implantación de la práctica en el histórico Reino de Guatemala, específicamente en la región de Metapas durante el siglo XVII. don Marcelo Flores de Mogollón; descendiente de una familia de hidalgos vecinos de la región de Sevilla, con un padre escribano del mismo Tribunal de la Santa Inquisición. Para el año de 1683, Mogollón obtuvo una Real Cédula para la Casa de Contratación de Sevilla, la cual le permitía pasar por Santiago de los Caballeros (la entonces Ciudad de Guatemala), ya que su esposa Francisca Godoy y Guzmán era natural de dicha ciudad (Fernández Molina, 2005).

Don Marcelo Flores de Mogollón, como descendiente de una familia con un determinado prestigio social, siendo un peninsular y dotado del conocimiento minero. Para mediados de la segunda mitad del siglo XVII, estaba a cargo del Real de Minas de Nueva Zaragoza, región cercana a Ocoatepeque, bajo el título de “Alcalde Mayor”. De esta manera, se involucró en el ambiente de la minería centroamericana durante la época colonial. No obstante, el aspecto más relevante de don Marcelo Flores de Mogollón fue su particular interés por los yacimientos de plata en la porción noroccidental del actual territorio salvadoreño. Para Fernández Molina (2005), su destacable reconocimiento por riquezas minerales es fomentada desde periodos tempranos, uno de ellos es detallado de la siguiente manera:

En mayo de 1544 Cristóbal Lobo se obligó a “cavar y ahondar” hasta dos “estados” de profundidad, unos 250 pasos, en dos minas de plata que tenía Diego Sánchez en jurisdicción del pueblo de Metapas. A cambio de cumplir con lo prometido en el término de cuatro meses, Lobo recibiría la mitad del metal extraído una vez completado el trabajo. Sánchez tenía otros mineros vecinos, lo que demuestra que desde las primeras generaciones de conquistadores se exploraron las riquezas minerales de la región (Fernández Molina, 2005, p. 64).

El interés de Marcelo Flores de Mogollón rindió frutos a partir del hallazgo de una veta de liga plomosa en el Cerro Tecomapa, ubicado

específicamente a dos leguas de los pueblos San Pedro y Santiago de Metapas. Dicho hallazgo es reconocido, a partir de una Real Provisión por parte de la Audiencia el 11 de noviembre de 1695, otorgada a Marcelo Flores de Mogollón. Dentro de esta misma, se le concedió la posesión del río Amayo y los nichos ecológicos que se encontraban en las áreas circundantes, con el objetivo de obtener la madera dentro de la zona, señalando que “Metapas, jurisdicción de Santa Ana, Alcaldía Mayor de San Salvador, continuaba siendo un distrito minero, aunque no se pudo localizar ninguna información sobre su evolución” (Fernández Molina, 2005, p. 64).

Uno de los datos más relevantes de este registro se trata de la posesión de dichos recursos, a beneficio propio para el funcionamiento de la nueva mina “La Concepción” (nombre acuñado por el mismo Marcelo Flores de Mogollón). Dos años después, Marcelo Flores de Mogollón durante 1697 reportó a tres leguas de la mina “La Concepción” una veta más de plomo, la cual estaba “encajonad(a) en antimonio”. Dicha mina recibió el nombre de “La Calera”, cuyo derecho fue complementado a inicios del siglo XVIII, específicamente en 1714, tras la compra de “[...] cuatro caballerías y doce cuerdas de tierra alrededor de la misma [...]” (Fernández Molina, 2005, p. 64).

De acuerdo con Fernández Molina (2005), el interés de Marcelo Flores de Mogollón por las minas de plomo es atribuido a su requerimiento en la importante actividad argentífera, ya que, la incorporación de plomo era fundamental para el proceso químico de amalgamación de la plata, labor con la cual Flores de Mogollón estuvo muy familiarizado, debido a su función en el Real de Minas de Nueva Zaragoza; sin embargo, pese a su interés por el plomo, su explotación se vio enfocada en el hierro, de tal manera que para 1712 estaba muy bien posicionado en la actividad siderúrgica. Tal argumento es basado en la posesión de las minas anteriormente mencionadas, y a su vez, la mina La Calera, ubicada en Santa Ana, y otra de la cual no se dispone de un dato preciso del registro, únicamente su localización en “[...] Alotepeque, jurisdicción de Chiquimula de la Sierra.”, fueron parte de una compañía formada en conjunto con “[...] don Marcos Dávalos (o de Ávalos) y don Esteban Lanz [...]”. No obstante, dicha compañía tuvo una existencia efímera,

ya que, posterior a su fundación, duró únicamente cinco años (Fernández Molina, 2005, p. 65).

Don Esteban Lanz es otro de los grandes influyentes de la instauración siderúrgica en Metapas, ya que, posterior a 1715, descubrió la mina “San Juan Bautista”, ubicada en el Cerro Tapado, Metapas, en conjunto con el regidor perpetuo de la entonces Ciudad de Guatemala (Santiago de los Caballeros), el capitán Pedro Severino López de Estrada, quien además poseía plantaciones de xiquilite y un mismo obraje de añil. En este proceso, también están involucrados Juan de Molina y don Domingo de Vidaburú, para fundar el “Ingenio Nuevo”. Este último desempeñó un papel fundamental, ya que fue asignado como asesor principal, tratándose del “único maestro inteligente en fabricar ingenios y minería de hierro en el Reino de Guatemala” (Fernández Molina, 2005, p. 66).

El 13 de marzo de 1714, Marcelo Flores de Mogollón, en conjunto con su yerno Carlos Sunsín de Herrera, emiten una carta al rey con el objetivo de informar sobre los hallazgos de Mogollón; no obstante, ambos carecieron de una respuesta. Posterior al fallecimiento de Flores de Mogollón, su yerno Sunsín de Herrera continuó con el proceso y en 1724 solicitó “[...] se informara al rey sobre los descubrimientos de su suegro, aparentemente ya fallecido” (Fernández Molina, 2005, p. 68). Durante el 4 de junio del mismo año, el tribunal realiza su aprobación, en donde únicamente se concede el reconocimiento por haber descubierto tal región minera.

De acuerdo con Fernández Molina (2005), para el año de 1720 no se evidencia algún tipo de incidencia en la introducción de hierro en la Ciudad de Guatemala por parte de Marcelo Flores de Mogollón y Sunsín de Herrera, pero sí se destaca la leve pero significativa incorporación de don Esteban Lanz, además de otros productores, tanto locales como extranjeros.

A inicios del segundo decenio del siglo XVIII, precisamente en 1722, fray Francisco Ximénez, en su “Historia Natural del Reino de Guatemala”, menciona en su visita al pueblo de Sacapulas:

En aquesta Provincia de Guatemala hacia el Pueblo de Mita las hay abundantísimas [minas de hierro]. Y aplicados a sacarlos algunos,

les ha sucedido lo que a todos los mineros, topar con embusteros que les hacen gastar innutmente sus caudales, y así les ha sucedido a estos, de modo [que] aunque se saca algún fierro, no pueden todavía resarcir lo mucho que les ha costado (Fernández Molina, 2005, p. 69).

Los dos primeros decenios del siglo XVIII fueron circunstanciales para la práctica siderúrgica en Metapas. Es así como, a partir de ello, se instaura el naciente monopolio del hierro; sin embargo, claramente se encontraba en un paulatino ascenso, ya que, para 1730, los oficiales de la Real Hacienda, manifiestan la ejecución de edificaciones denominadas “ingenios de fabricar hierro” en distintas jurisdicciones del Reyno de Guatemala, los cuales evadían el pago del quinto correspondiente al rey; por ende, “[...] solicitaron las autoridades de Santa Ana, Metapas, Chiquimula, Verapaz y el Valle de Guatemala recibieran declaración jurada de lo producido” (Fernández Molina, 2005, p. 71).

Para el año de 1730, un censo indica la existencia de tres ingenios en el actual territorio salvadoreño. Dos de ellos correspondían a Metapán, cuyos dueños fueron reconocidos como Juan de Medina y Julián Izquierdo, y uno de ellos en Sonsonate, correspondiente a Enrique de Sessi y Julbi. Estos dos últimos personajes, desempeñaron un papel fundamental, debido a su significativo reconocimiento en la incorporación de la élite colonial del histórico Reino de Guatemala a principios del siglo XVIII. Por otra parte, un aspecto fundamental fue la exigencia de obra especializada, ya que la región carecía de ello. Predominantemente, la mano de obra estaba conformada por mulatos; no obstante, no dejó de estar presente la demanda de fuerza laboral indígena por repartimiento, a cambio de una remuneración baja. Referente a ello, Izquierdo continúa y menciona: “[...] insuperables desperdicios y mermas que trae el manejarse esta nueva fábrica con jente tan inexperta y mala fe por la total inopia de maestros y operarios inteligentes” (Fernández Molina, 2005, pp. 74-75).

Alternó a ello, durante inicios del tercer decenio del siglo XVIII, Enrique Sessi y Julbi, fue otro de los mayores influyentes en el reconocimiento siderúrgico del actual territorio salvadoreño. Durante el año de 1732, ejecutó la cancelación de diez años por adelantado del

quinto al diezmo, debido al funcionamiento de un ingenio de hierro ubicado en Sonsonate (Fernández Molina, 2005, pp. 74-75).

En comparación con el censo realizado durante el tercer decenio del siglo XVIII, el cual evidencia la existencia de 3 ingenios correspondientes a la Alcaldía Mayor de San Salvador, un censo de 1746 refleja una ascendente continuidad. Para dicho periodo, fueron identificados un total de 6 ingenios, algunos de ellos ubicados en San Salvador, otros en Quezaltepeque, Sonsonate y Santa Ana. Muchos de los ingenios permitieron que su prolongada actividad enriqueciera la persistencia de la actividad laboral. Uno de ellos, es el Ingenio de Atapasco, ubicado en Quetzaltepeque, cuyo ingenio estaba bajo el poder eclesiástico de la Orden de los Dominicos (Erquicia Cruz, 2013).

La práctica siderúrgica no solamente conllevó la explotación de recursos naturales, a favor de un abastecimiento de materia prima, sino además una reconfiguración sociodemográfica, la cual permitió la incorporación de mestizos y mulatos, manteniendo una permanencia en la segmentación social, en relación con los poblados indígenas que predominaban en sus respectivas regiones. Por ende, las prácticas laborales como la minería y la actividad siderúrgica son fundamentales para identificar aquellos factores medulares que favorecieron la multiculturalidad de la Nueva España (Castellón Osegueda, 2019).

Durante el siglo XVIII, el sector minero y siderúrgico esencialmente dependía del financiamiento de todas aquellas actividades agropecuarias, las cuales permitían la obtención y consumo de insumos férricos; por ende, devino el ascenso de la práctica siderúrgica en la Nueva España, tanto por la producción y tratamiento del xiquilite como por la aplicabilidad de herramientas para la explotación azucarera y la demanda de hierro en los astilleros o nacientes edificaciones. El suplir cada una de las necesidades que demandaba la práctica justifica la ubicación estratégica de cada uno de los yacimientos con relación a los ingenios, habiendo así un total de 4 yacimientos y 12 áreas específicas destinadas a la explotación férrica en el Reino de Guatemala durante la primera mitad del siglo XVIII (Fernández Molina, 2005).

La siderurgia generó un impacto significativo, ya que, durante este mismo periodo y la segunda mitad del siglo XVIII, demográficamente contribuyó a la propagación de los pobladores llamados “mulatos”, quienes se destacaron notoriamente, por lo que la mano de obra indígena y esclava pasó a generar una menor demanda. Asimismo, la popularidad de la actividad minera en Metapán permitió reemplazar el término “Hierro de la Tierra”, acuñando así “Hierro de Metapas” (Castellanos Rodríguez, 1995; Fernández Molina, 2005; Erquicia Cruz, 2013).

Para el año de 1740, los ingenios de hierro correspondientes a San Juan Opico, San Salvador, Santa Ana y San José Quezaltepeque eran abastecidos por dos minas ubicadas en la región de Metapas. Dicho argumento es sostenido por el alcalde mayor Gálvez Corral. No obstante, el hierro metapaneco adopta un mayor protagonismo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando, durante la última década de 1760, se debate la competencia del comercio ultramarino, debido a la diferencia en los costos del transporte. Una de las mayores dificultades en el comercio del hierro para finales del siglo XVII se debió a la esporádica relación existente entre Metapas y la metrópoli. No obstante, el panorama se diversificó para la primera mitad del siglo XVIII, debido a la introducción de técnicas de explotación por parte de peninsulares, logrando así una expansión tan amplia y diversificada que se extendía desde las alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate hasta el Altiplano de Guatemala (Fernández Molina, 1996)

Tomando en cuenta los costos de extracción, tratamiento, producción y movilidad, para la segunda mitad del siglo XVIII, se procedió a modificar el método de obtención, pero no la técnica, con el propósito de ejecutar una producción mucho más económica y eficaz, conservando el proceso original. La compra de carbón y el mineral férrico ya refogado, para ser tratado en los ingenios, se convirtió en un método mucho más favorable (Fernández Molina, 1996)

Es así como para el séptimo decenio del siglo XVIII, tras la ejecución de la construcción de Nueva Guatemala de Asunción, la explotación de hierro en Metapas percibe una ascendente y significativa producción, tras el afloramiento de diversos ingenios, tanto de propietarios locales,

como foráneos, quienes se acomodaron muy bien en la élite regional, debido a la efervescente economía del naciente monopolio del Reyno de Guatemala y la Nueva España (Castellanos Rodríguez, 1995; Fernández Molina, 2005; Erquicia Cruz, 2013). Su creciente y constante desarrollo férreo, propició el reconocimiento a nivel regional, destacándose así como una de las regiones mineras más fructíferas en la denominada Audiencia de los Confines a finales del siglo XVII e inicios del XVIII, y siglos posteriores, siendo reconocida no solo por productores ladinos o arrendatarios, sino además por viajeros y censos provinciales, en los cuales se destacan como grandes edificaciones conocidas como “ingenios” o “fraguas” y “herrerros” especialistas.

Identidad metapaneca: Reconocimientos del hierro de la tierra y los metales plebeyos

En sus descripciones más tempranas, Metapas del Fierro se destaca como una de las regiones más fructíferas en cuanto a recursos naturales que desempeñaron un aspecto medular dentro de la economía regional del histórico Reino de Guatemala.

Durante el periodo de 1768 a 1770, el arzobispo de Guatemala Pedro Cortés y Larraz (1958), en su “Descripción Geográfico-Moral de la diócesis de Goathemala”, elabora una descripción de la histórica región de Metapas, en donde yacen ingenios de hierro, cuya magnitud es de considerable valor en cuanto a la magnificencia y productividad en la región. Cada una de dichas descripciones permiten dilucidar acerca del temprano desarrollo en la inhóspita región, de tal manera que en su mapa del Curato de Metapas (Ver Ilustración 3), manifiesta cada una de su extensa territorialidad y riqueza natural. Además, destaca la existencia de “[...] treinta y ocho haciendas, con inclusión de un ingenio para fabricar hierro” (Larraz, 1921, p. 227).



Mapa del Curato de Metapas, dentro de la Diócesis de Goathemala para el año de 1770, elaborado por el arzobispo de Guatemala Pedro Cortés y Larraz. Descrito en “Descripción Geográfica-Moral de la Diócesis de Goathemala”, por Pedro Cortés y Larraz. Tomado de: PARES | Archivos Españoles.

Referente a su composición demográfica, identifica un total de 15 familias de indios con un total de 41 personas y 86 familias de ladinos, habiendo así un resultado general de 671 personas. Referente a sus valles, los primeros de ellos, San Juan y Montenegro, están conformados por 45 familias y 424 personas; Lanqui, Espinal y haciendas de algunos españoles, un total de 42 familias con 390 personas; en el Valle Capulín hay 2 familias con 29 personas. De tal manera que la Parroquia de Metapas se conforma por 190 familias con un total de 1.555 personas. Cortés y Larraz menciona: “[...] en las que hay muy poco indios y la mayor parte de la gente en despoblados [...]” (Cortés y Larraz, 1958, p. 259). La riqueza natural de la región no es un aspecto que pasa desapercibido para Cortés y Larraz (1958), de manera que, destaca el cultivo de maíz, frutas, caña, verduras, frijoles, algodón, ganadería y precisamente menciona “[...] hay fábricas de hierro”.

Por otra parte, durante el año de 1807, el Corregidor Intendente de la Provincia de San Salvador, Antonio Gutiérrez y Ulloa (1926), publicó su obra literaria titulada “Estado General de la Provincia de San

Salvador”, en donde menciona acerca de Metapán, ser el único Curato del Partido, conformado por 2 pueblos, 9 valles y 55 haciendas. Además, un total de 1.581 españoles, 462 indios y 2.160 mulatos. Esto último es circunstancial para dimensionar la densidad demográfica y diversidad cultural por la que estuvo conformada la región de Metapas, ya que, en toda la intendencia de San Salvador, el partido de Metapán percibió la mayor cantidad de habitantes criollos y españoles, lo cual se debió a su amplia palestra comercial, dentro de la cual se destaca el hierro. Referente al ambiente, lo caracteriza como un espacio de sumo provecho para la actividad agrícola, cuya dinámica social propició el comercio y la ejecución de una diversidad de labores en torno a la producción local, en donde, además, propicia el abastecimiento del recurso acuífero, temperaturas ambientales intermitentes, entre otras particularidades. En cuanto a la explotación de tierras, él las define como “labores de sus campos” y cita particularmente a “[...] los veneficios de Minas de hierro de que abunda, cuyo metal, comercian [...]”. Adicional a ello, hace énfasis en el comercio de añil, arroz y azúcar (p. 93).

Con respecto a las haciendas que conforman a Metapas, destacan las productoras de hierro, reconocidas bajo el título de “Yngenio de Hierro”, las cuales son las siguientes: Carmen, San Francisco de Paula, San Josef, San Miguel, San Rafael y Santa Gertrudis (Gutiérrez y Ulloa, 1926, pp. 94-96). Dentro de dicho registro, Gutiérrez y Ulloa hacen una compilación de aquellos frutos o recursos a favor del comercio anual para 1786, y en el caso de Metapán, específicamente en cuanto a la producción férrica, estimó un total de 3.240 quintales (el quintal es definido por Ulloa por un total de “Cuatro arrovas castellanas”)¹, sumando un valor total de 51.840 pesos. Dicho ingreso por año, permite comprender la significativa producción de hierro en la región. Adjunto a ello, dentro de un censo poblacional, define cada una de las labores ejecutadas dentro de los Partidos y en el de Metapán identifica un total de 45 herreros (p. 170).

A principios del cuarto decenio del siglo XVIII, el viajero inglés Robert Dunlop, realizó una descripción de las minas de Metapas, definiendo su

1 En el sistema de pesos y medidas del Reino de Guatemala, un **quintal** equivalía exactamente a cuatro **arrobas** castellanas (aproximadamente 100 libras o 46 kilogramos). La grafía “arova” se mantiene en el texto respetando la fuente primaria de **Gutiérrez y Ulloa (1926)**, donde se documenta la transición de las medidas coloniales a los estándares del siglo XIX.

mineral como “[...] un metal más puro y maleable que cualquier metal importado de Europa [...]”. Fernández Molina (2005), cita a John Baily, quien una década después envió una muestra de hierro, procedente de Metapas, y con base en ello, menciona ser “[...]adecuado para la fabricación de acero fino, aproximándose mucho en este respecto al famoso Wootz de la India [...]” (p. 98).

Durante el año de 1857 el clérigo Domingo Juarros realiza una descripción titulada “Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala”, constituida por una diversidad de elementos sociales, culturales y políticos, los cuales van desde aspectos generales, hasta aquellos de suma particularidad dentro de la región centroamericana; sin embargo, su mayor enfoque se centra en la Ciudad de Guatemala, en donde elaboró una breve descripción de la Provincia de San Salvador o, como también la denomina, “Cuscatlán”. En dicha provincia, describe la existencia de 131.270 habitantes, la cual está constituida por una diversidad étnica (españoles, mulatos, mestizos e indígenas) y predomina la “lengua castellana”. Cuenta con 121 pueblos, conformados por una diversidad de haciendas y valles (p. 29).

Domingo Juarros (1857), continúa y menciona acerca de los recursos, la producción y el comercio, identificando así: madera, frutas, gomas, animales, añil y hace énfasis en “[...] hay minas de plata, fierro, plomo ocre, yeso y bol” (p. 29).

Con respecto a Santa Ana, menciona estar constituida por 19 pueblos, habiendo una población total de 11.000 habitantes. Dentro de estos se identifica Santa Ana Grande, el cual consta de ser el pueblo con una mayor cantidad de habitantes, con un total de 6,000, conformada por 558 españoles, 5.417 ladinos, y según Juarros (1857), “[...] y los demás indios [...]” (con base en los datos anteriormente mencionados, estadísticamente habría un total de 25 indígenas) (p. 30).

Domingo Juarros (1857), de manera subsiguiente, define el pueblo de San Pedro:

San Pedro Metapas: uno de los mejores pueblos de este partido: su iglesia matriz es de muy buena fabrica y ricamente adornada y bien

proveida: es cabeza de curato: tiene 4,000 vecinos; de éstos los 400 son indios y viven en barrio separado. Gobiérnanlo dos Alcaldes españoles, que nombra el Intendente. Su comercio consiste en añil, azúcar, maíz y otros frutos: hay en sus contornos cinco ingenios de hierro, en que se trabajan más de 1,500 quintales al año. A dos leguas de largo y tres de ancho, cria muchas mojarras y otros peces: en ella tiene su origen el famoso rio de Lempa (p. 31).

Durante el año de 1880, W. Goodyear llevó a cabo una descripción de las áreas productoras de hierro dentro de la región salvadoreña, adjudicando que los minerales férricos metapanecos “[...] pudieran ofrecer el mejor hierro maleable conocido hasta hoy [...]” (Fernández Molina 2005, p. 98).

Por otra parte, durante el año de 1957, el historiador Jorge Lardé y Larín, en su obra “El Salvador: historia de sus villas, pueblos y ciudades”, elabora una descripción de Metapán. Lardé y Larín (1957), menciona acerca de la composición étnica de su prístina población, la cual corresponde a grupos culturales “mayachortis”. Además, debido a la influencia pipil o yaquis, son adoptados conceptos en náhuat, cuyo valor repercute en la transición poblacional de la región. De manera que, etimológicamente, “Metapán” se deriva del náhuat *met* = (magüey) y *apan* = (río), definiéndose como “río del maguey” (p. 258).

No obstante, Lardé y Larín (1957), continúa y refiere a un informe municipal dictaminado para el 4 de diciembre del año de 1858, mencionando así:

[...] se lanza la peregrina y festinada etimología de que “Metapán quiere decir, metales tapados”, lo cual no pasa de ser una puerilidad o una tomadura de pelo para los incautos. En efecto, Metapán vendría meta, metales, y tapan, tapados, ocultos (Larín, 1957, p. 258).

Adicionalmente, Lardé y Larín (1957), destaca otro suceso circunstancial, referente a la producción férrica de Metapán durante el año de 1740, el cual fue ejecutado por el alcalde mayor de San Salvador, don Manuel de Gálvez Corral, en donde se hace mención de “[...] dos minas de metal de hierro, que sirven a los ingenios de hierro, y se hallan las dichas minas a corta distancia de estos pueblos” (p. 262).

El reconocimiento de minas de hierro no termina de ser ajeno en cada una de las declaraciones que conforman los informes de la intendencia, de tal manera que continúa y describe la ejecución de un incendio durante 1763 en donde el “templo” y la casa de “doña Juana Chávez” fueron los únicos inmuebles que resistieron ante dicha catástrofe. Adjunto a ello, en el testamento del padre cura don Francisco Javier Estrada, quien durante tal suceso, perdió una significativa cantidad de “plata labrada”, ya que, se fundió y formó una corriente que “[...] salió hasta la calle inmediata a la casa parroquial, las alhajas de este metal que dejó a beneficio de sus herederos fue preciso pesarlas a romana” (Lardé y Larín, 1957, p. 263).

En el año de 1998, el historiador Santiago Barberena, en su publicación “Monografías Departamentales”, sostiene lo anteriormente propuesto por Lardé y Larín (1957), acerca del topónimo de Metapán. De igual manera, estipula un total de 15,072 habitantes. Adjunto a ello, define cada uno de los cantones y diversas particularidades que los conforman, destacando así la existencia de actividad minera, particularmente en los ingenios de hierro de Rafael (Cantón de Santa Rita), San Miguel (Cantón San Miguel), Santa Gertrudis (dentro del Cantón El Zapote), San Francisco (en el Cantón del Brujo) y San José Ingenio (Cantón de San José), destacando así, un histórico reconocimiento por su significativa producción férrica. Además, de un alto potencial minero por entidades que desempeñaron un papel fundamental dentro del monopolio centroamericano, aludiendo así a los señores Luna Hermanos, quienes ejecutaron una significativa explotación y actividad siderúrgica dentro del Ingenio de Hierro San José, además de las importantes minas de cobre de El Carmen y El Brujo, las minas de oro de San Andrés y San Isidro, y la mina de hierro y plomo de Santa Gertrudis (Barberena, 1998, p. 174).

Con base en lo anterior, Barberena (1998), menciona: “De estas minas ya se ha sacado lo suficiente para reconocer su gran importancia, pero hay otras varias que aún no han sido ensayadas”, en consideración a su evidente riqueza mineral, a partir de su extensión territorial.

Un aspecto de suma relevancia es la variación en la fluctuación y tasación del hierro metapaneco, tanto dentro del comercio local como su incorporación en el monopolio centroamericano. La constante

interacción mercantil fue un factor determinante en cuanto a la inflación y demanda del mineral férrico. Por lo tanto, su ascendente producción incrementó de manera significativa para principios del siglo XIX, ya que, dentro de un registro de las declaraciones para el pago del quinto y guías de comercio (en quintales), desde 1778 a 1820, refleja la efervescente producción férrica, identificándose así el periodo que dista de 1808 a 1812 como los ciclos de mayor producción. Dicha fluctuación puede ser comprendida como un “indicador de las tendencias”, en vez de un “reflejo del fiel volumen”. Además, considera que gran parte de la producción, estuvo bajo el incentivo de la construcción de Asunción de Guatemala y por “[...] la guerra de independencia de los Estados Unidos a finales de la década de 1770 y principios de la de 1780 [...]” (Fernández Molina, 2005, p. 103).

A pesar de la escasa información sobre la producción férrica en la región, los ingenios de hierro tuvieron una significativa actividad dentro de los registros del pago del quinto; por ende, un registro certero acerca de los propietarios de 7 ingenios de hierro dentro de Metapas con sus debidos dueños, arrendatarios y vecinos durante un periodo de tiempo entre 1771 y 1807. La efervescencia de la explotación minera en Metapas, puede resultar perceptible en la edificación de ingenios. Desde los más tempranos para el año de 1770, en donde se posiciona el primero de los más significativos ciclos de explotación férrica, debido al abastecimiento de hierro, en pro de la edificación de Asunción de Guatemala, identificándose así los ingenios de San Rafael, Santa Gertrudis y el más temprano de ellos, el ingenio Nuestra Señora del Carmen (Fernández Molina, 2005, p. 103).

Asimismo, para el octavo decenio del siglo XVIII, se conciben los ingenios de hierro San Miguel, San José y Santa Bárbara, cuyo surgimiento es atribuido al abastecimiento del material férrico, tras la demanda del auge añilero durante la guerra con Gran Bretaña, debido a la “[...] incapacidad del sistema imperial de comercio de proveer metal requerido [...]” (p. 113).

A pesar de su constante fluctuación, el paulatino ascenso, a favor de su incorporación dentro del monopolio ístmico, es adjudicado a la

conservación del método y tecnología minera e hidráulica a nivel regional, ya que cumplía con aquellos requisitos al momento de suplir la necesidad del mineral, ante la carencia a causa de la obstaculización mercantil europea. Por otra parte, llama la atención uno de los sucesos más significativos dentro de la región de Metapas, y este precisamente es atribuido a un alza demográfica precisamente por el decaimiento de actividades alternas a la siderurgia, como la actividad agrícola y *ganadera* afectadas por plagas; una de ellas corresponde al añil y, probablemente, a la fragmentación del comercio europeo (Fernández Molina, 2005)

El censo de 1807 refleja un alza poblacional entre mulatos (2.160), indígenas (462) y españoles (1.581). Fernández Molina (2005), considera que esta “evolución poblacional”, en la región de Metapas, formó parte de aquellas regiones prometedoras, cuya economía estaba en pleno fortalecimiento, con base en los recursos naturales *in situ*. Siendo Metapas, el Partido con mayor cantidad de españoles dentro de la región para dicho período. De acuerdo con lo anterior, es preciso destacar la significativa presencia de españoles en la región, ya que, predominantemente para 1807, en contraste con 1769, coexistían en Metapas una cantidad mayor, en comparación con la capital de la Intendencia. No solamente de españoles, sino más bien de mulatos e indígenas.

Según Fernández Molina (2005), según este significativo incremento demográfico, dentro de las especulaciones puede argüirse en las causas de dicho suceso, para así argumentar una migración debido a la misma depresión económica, a causa del decaimiento de las zonas añileras. Es preciso destacar las relaciones sociales derivadas de la producción férrica, ya que muchos de los propietarios o arrendatarios de ingenios debían sostener un vínculo sólido con aquellos pequeños comerciantes, herreros y transportistas, ya que cada uno de ellos desempeñaba un papel fundamental, desde la producción de herramientas o utensilios para uso cotidiano, especialmente para el desarrollo de actividades laborales como clavos, herraduras y machetes, para ser posteriormente transportados y finalmente comercializados.

A partir de ello, es preciso destacar el ingreso de “[...] 275 libras de herraduras y 86 docenas de cuchillos provenientes de San Salvador,

productos que nunca habían sido introducidos con anterioridad [...]” a la ciudad de Guatemala durante el año de 1816 (Fernández Molina, 2005, p. 122).

Castellón Osegueda (2019), considera que el estrato artesanal desempeñó un papel medular dentro de la configuración del tejido social colonial, ya que muchas de las actividades que implicaban mano de obra o alcance regional estuvieron bajo su potestad, debido a la incidencia que podía llegar a poseer tras la movilidad. Por lo tanto, es fundamental considerar que muchos de los indígenas o mulatos libres fueron partícipes dentro de las actividades siderúrgicas, tanto dentro como fuera de los ingenios, en torno al movimiento productivo y mercantil del hierro a nivel regional. Un dato de suma particularidad es la dinámica laboral que desempeñó la fabricación del acero, ya que, sobre el metal, requiere de un proceso mucho más laborioso, y este último elemento es considerado como “[...] el producto más importante que elaboraban los herreros metapanecos [...]” (Fernández Molina, 2005, p. 122).

El proceso de fabricación del acero estaba conformado por un proceso reconocido como “cementación”, el cual consiste en la incorporación de carbono sobre la capa superficial de hierro, interactuando con la atmósfera, para así obtener una mayor dureza y resistencia al momento de su maleabilidad. El núcleo de dicho elemento conserva su capacidad al momento de percibir la energía de un determinado impacto. Es preciso destacar dos aspectos fundamentales durante el proceso; el primero de ellos consta de “[...] la absorción de carbono en la superficie [...]”, y el segundo factor repercute en la “[...] velocidad de difusión hacia el metal”. Dicho proceso tiene como parámetro las temperaturas que oscilan entre 850 y 950 °C (Luna Álvarez, 2005, p. 46).

Este proceso sería efectuado durante su tratamiento dentro de la fragua, para ser posteriormente tratado con yunque y martillo. De manera subsecuente, Fernández Molina (2005), basado en los registros por el pago de impuestos durante los años de 1803, 1804, 1808, 1809, 1813, 1818 y 1820, del acero producido en Metapas, resultó evidenciar cantidades significativas, por lo que demuestra una importante actividad artesanal por parte de herreros locales. Con base a ello, se debe hacer hincapié en

la dinámica colectiva férrica, ya que, dentro del mercado artesanal, la existencia de los 45 herreros (registrados dentro del censo del Intendente Gutiérrez y Ulloa) permite formular una puesta en valor del papel que desempeñaron dentro de un comercio cotidiano. El valor del acero, en comparación con el del hierro, fluctuaba entre los 25 y 27 pesos, mientras que el del hierro oscilaba entre los 10 y 12 pesos (Fernández Molina, 2005).

El registro de guías y tornaguías para los años de 1803, 1804, 1806, 1808 y 1809 ha permitido vislumbrar las áreas y cantidades de consumo del mineral metapaneco. A partir de ello, se detalla la distribución porcentual del hierro proveniente de Metapas, calculado a partir de las cargas registradas en arrobos, con destino a las intendencias y partidos de estas, ubicados en las áreas circundantes de la región por medio de vía terrestre (Fernández Molina, 2005)..

Dicha actividad es detallada de la siguiente manera: (0,6), León (1,45), Comayagua (1,44), Tonacatepeque (0,04), Chalatenango (0,31), Apastepeque (0,15), Zacatecoluca (1,6), Sonsonate (1,06), San Miguel (4,66), San Vicente (1,77), San Salvador (18,41), Chiquimula (0,13), Salamá (0,6), Esquipulas (0,46), Quezaltenango (0,73), Antigua (13,83) y Ciudad de Guatemala (52,37). A partir de estos datos estadísticos, puede argumentarse un futuro prometedor para la siderurgia metapaneca; no obstante, su dinámica socio-comercial estaría condicionada por el establecimiento de un mercado internacional; así pues, una serie de sucesos dictaminarían su camino.

A pesar de ello, para el año de 1810, se elaboró una campana con un diámetro de un metro y una altura mayor a un metro, acompañada de una decoración suntuosa y sus respectivos grabados, los cuales aluden a su fecha y sitio de procedencia. Esta misma, representa el auge de la actividad siderúrgica en Metapas del Fierro, por ende, estuvo destinada a formar parte de los elementos más particulares de dicho periodo, siendo la reconocida Iglesia de San Pedro Apóstol (iglesia de Metapas) un elemento emblemático en conmemoración a ello. Este último es reconocido como “Campana del Socorro” [Ver Ilustración 4] (Fernández Molina, 2005).



Fotografía de la “Campana del Socorro”, ubicada en la Iglesia de San Pedro Apóstol, Metapán, Santa Ana, El Salvador. Fotografía tomada por Nelson Crisóstomo. Obtenida de “El Salvador. Nacimiento de un Estado” por Banco Agrícola, 2020.

Un suceso de gran envergadura como las Guerras Napoleónicas propició el significativo ascenso de la explotación férrea metapaneca debido a la interrupción de las vías del comercio transatlántico. A principios del siglo XIX se gestó la mayor producción y comercio de hierro, reconociendo un alza durante los años de 1810, 1812 y 1814. No obstante, la actividad siderúrgica estuvo estrictamente ligada con diversos acontecimientos políticos, cuya dinámica tuvo repercusiones significativas en la estructura social del entonces Reino de Guatemala durante la época colonial, hasta su descenso al ser finalizada y llegar a la independencia durante 1821, y años posteriores en donde escasamente se prolongó su explotación (Fernández Molina, 2005)..

Consideraciones finales

La revisión histórica sobre la explotación férrea en la región metapaneca permite comprender aspectos fundamentales sobre desarrollo económico, político e industrial dentro de la intendencia de San Salvador, de acuerdo con una determinada cronología, partiendo del siglo XVII al siglo XVIII, en donde dicha práctica se establece como una de las actividades laborales predominantes en la región de Metapas, hasta su punto álgido durante finales e inicios del siglo XIX. Su reconocimiento en el entonces Reino de Guatemala y posicionamiento mercantil condujo a la adopción de elementos esenciales para la construcción identitaria, a partir de actividades vinculadas con la producción laboral y la cotidianidad, generando así una puesta en valor dentro del istmo centroamericano reflejado en la actualidad en elementos simbólicos que atestiguan un efervescente período de bonanza, hasta su decaimiento posterior al proceso de independencia centroamericana.

La cultura material del hierro procedente de los mismos ingenios de hierro metapaneco permitió establecer una construcción identitaria sólida a nivel histórico. No obstante, a pesar de su probable ausencia o desconocimiento local por parte de nuevas generaciones, los antiguos ingenios de hierro permiten formar parte de una ventana hacia el glorioso pasado histórico de Metapas del Fierro.

La amplia palestra de herramientas tecnológicas o digitales permite la construcción de métodos documentales para fines preventivos o de rescate, debido a una diversidad de causas que atentan contra la existencia de los bienes patrimoniales, tanto muebles como inmuebles, específicamente aquellas zonas de acceso restringido, en donde las limitaciones exceden los criterios de seguridad y atentan contra la seguridad del patrimonio local. Se debe tomar en cuenta una diversidad de elementos asociados con la misma construcción documental, enfatizando en aquellos aspectos multidisciplinarios, los cuales contribuyen a la investigación arqueológica, en pro de un reconocimiento regional e internacional.

En conclusión, la investigación arqueológica permite vislumbrar aquellos elementos materiales implícitos en una realidad común, cuya funcionalidad

se ha visto e incorporado en las diversas esferas de pensamiento, bajo un mismo interés: la subsistencia social. La cotidianidad, es una de las características que perfila no solamente a individuos particulares, sino más bien a conglomerados que se ven fuertemente arraigados por un histórico pasado común, que a su vez remite a una memoria, implícita en una identidad.

Referencias

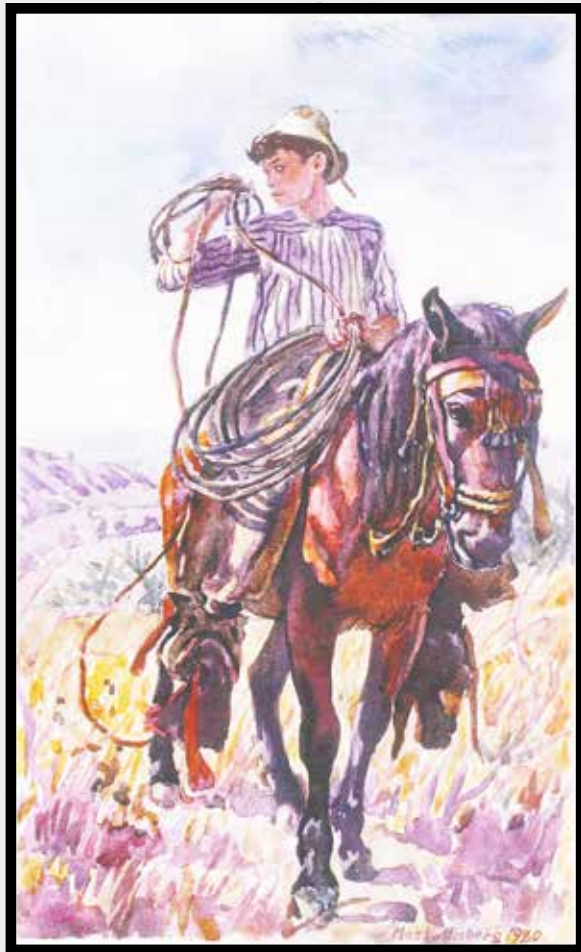
- Acuto, F. y Franco Salvi, V. (Eds.). (2015). *Personas, cosas, relaciones: Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes*. Editorial Abya-Yala; Acta Académica. <https://www.aacademica.org/francisco.franco/13.pdf>
- Barberena Fuentes, S. I. (1998). *Monografías departamentales*. Dirección de Publicaciones e Impresos, Consejo Nacional para la Cultura y el Arte. https://www.google.com/sv/books/edition/Monograf%C3%ADas_departamentales/qS84Sboc9PYC?hl=es&gbpv=0&bsq=barberena%20santiago%20ignacio%20monograf%C3%ADas
- Cardona Machado, H. (2016). De la materialidad del pasado a la legitimación del presente: Arqueología y patrimonio. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 37(148), 41–61. Portal de Revistas de El Colegio de Michoacán. <https://doi.org/10.24901/rehs.v37i148.210>
- Castellanos Rodríguez, M. L. (1995). La minería. En J. Luján Muñoz (Ed.), *Historia general de Guatemala: Siglo XVIII hasta la Independencia* (Tomo III, pp. 323–334). Fundación para la Cultura y el Desarrollo. https://cirma.org.gt/library/images/c/cf/Historia_General_de_Guatemala.pdf
- Castellón Osegueda, J. R. (2014). *Fiestas, vida y comida en el interior del Reino de Guatemala: San Salvador y Sonsonate, siglo XVIII*. Biblioteca Digital de la Universidad Don Bosco. <https://cirma.org.gt/library/images/2/2c/50795.pdf>
- Castellón Osegueda, J. R. (2019). *Secretos de familia: La familia y su movilidad en El Salvador colonial, siglo XVIII*. Academia Salvadoreña de la Historia; Universidad Don Bosco.
- Cemento de El Salvador, S.A. de C.V. [CESSA]. (2002). *Metapán: Su historia, sus hombres*. Portal de Historia Local

- Cortés y Larraz, P. (1958). *Descripción geográfica-moral de la diócesis de Goathemala*. Dirección de Publicaciones e Impresos [DPI].
- Erquicia Cruz, J. H. (2013). Ingenios hidráulicos para procesar hierro en el Reyno de Goathemala: Metapán del Hierro. Un acercamiento desde la arqueología y la historia. *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, (13), 177–188. Portal de Revistas de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. <https://revistavegueta.ulpgc.es/ojs/index.php/revistavegueta/article/view/266>
- Fernández Molina, J. A. (1996). *El Salvador: La huella colonial*. Fomento Cultural del Banco Agrícola Comercial de El Salvador. <https://www.bancoagricola.com/rincon-magico>
- Fernández Molina, J. A. (2005). *Mercado, empresarios y trabajo: La siderurgia en el Reino de Guatemala, San Salvador, El Salvador*. Dirección de Publicaciones e Impresos; Consejo Nacional para la Cultura y el Arte.
- Goffman, E. (1959). *La representación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores. https://proletarios.org/books/Goffman-La_presentacion_de_la_persona_en_la_vida_cotidiana.pdf
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2006). *Introducción a la historia de la vida cotidiana*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos https://www.memoriapoliticademexico.org/Gonzalbo-%20Intro_%20vida_cotidiana.pdf
- González-Ruibal, A., y Ayán Vila, X. (2022). *Arqueología: Una introducción al estudio de la materialidad del pasado*. Alianza Editorial. https://www.alianzaeditorial.es/primer_capitulo/arqueologia.pdf
- Gutiérrez y Ulloa, A. (1926). *Estado general de la provincia de San Salvador: Reyno de Guatemala 1807*. Imprenta Nacional; Google Books. <https://books.google.com/books?id=BoBtAAAAMAAJ>
- Heller, A. (1970). *Sociología de la vida cotidiana*. Akadémiai Kiadó. <https://elsudamericano.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/08/73-agnes-heller-colecccic3b3n.pdf>
- Juarros, D. (1857). *Compendio de la historia de la Ciudad de Guatemala*. Imprenta de Luna. Internet Archive. <https://archive.org/details/compendiodelahi00juargoo>
- Larde y Larin, J. (1957). *El Salvador: Historia de sus pueblos, villas y ciudades*. Dirección de Publicaciones e Impresos [DPI].

- Luna Álvarez, J. S. (2005). *Cementación sólida de aceros* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Nuevo León]. Repositorio Institucional Universidad Autónoma de Nuevo León. [UANL]. <http://eprints.uanl.mx/5557/>
- Medina, C. (2009). Intrahistoria, cotidianidad y localidad. *Atenea*, (500), 123–139. Plataforma SciELO. <https://doi.org/10.4067/S0718-04622009000200009>
- Orser, C. E. (2000). *Introducción a la arqueología histórica*. Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología [AINA].
- Pasasin Argueta, I. V. (2017). *Economía e industria del hierro en Metapán, El Salvador* (siglos XVIII–XIX): Un análisis desde la arqueología histórica. [tesis de grado, Universidad Tecnológica de El Salvador].
- Sevillano Perea, L. A. (2013). Paisaje y materialidad: Lo cotidiano en las sociedades agrarias preindustriales. En J. M. Aldea Celada (Coord.), *Los lugares de la historia: Temas y perspectivas de la historia* (pp. 773–796). Fundación Española de Historia Moderna; <https://digital.csic.es/bitstream/10261/139564/1/PAISAJEMATERIAL.pdf>
- Vaquer, J. M. (2012). Apuntes para una semiótica de la materialidad. *Comechingonia. Revista de Arqueología*, 16(1), 13–29. Portal de Revistas de la Universidad Nacional de Córdoba [UNC]. <https://doi.org/10.37603/2250.7728.v16.n1.17959>

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**

"Impresiones de un viaje"



Joven campista a caballo

Max Vollmberg

1920

Acuarela

Burla, condena e intolerancia. El Periódico Correo Nacional 1925-1934 y su tratamiento mediático a la teosofía y la masonería en Costa Rica

Mockery, Condemnation, and Intolerance: The Correo Nacional 1925-1934 and its Media Coverage of Theosophy and Freemasonry in Costa Rica

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22069>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1432>



Chester Rodolfo Urbina Gaitán

*Historiador y sociólogo | Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica*

<https://orcid.org/0000-0001-8351-2594>

chesterurbina@yahoo.com

Fecha de recibido: 08/09/2025

Fecha de aceptación: 10/10/2025

El autor agradece los comentarios a una versión preliminar del texto que hicieron el Dr. René Antonio Chanta Martínez y el M.Sc. Andrey Pineda Sancho. El autor ganó el Premio Nacional de Literatura de Costa Rica Aquileo J. Echeverría en el Área de Ensayo por su libro: *Mujer, deporte y nación en Costa Rica (1888-2015)*. Cuenta con el Premio UNA 2020-2021 y el de Universitario Distinguido de la UNED 2021. Es miembro correspondiente de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua.

Resumen

El ataque mediático del periódico Correo Nacional entre 1925-1934 pretendía desprestigiar a la teosofía y la masonería, con el fin de exaltar al catolicismo como el único y verdadero sistema de creencias, que debía orientar y guiar el pensamiento y la acción en materia religiosa y de sociabilidad. Esto tenía como objetivo impedir que la Iglesia católica fuera impugnada en cuanto a su posición privilegiada en el control social y mental de los costarricenses, manteniendo la cultura dentro de los cánones tradicionales. Para sostener este estado de cosas, la Iglesia creó y difundió discursos de odio e intolerancia, lo que incidió negativamente en el imaginario mental del fiel católico. Esto hizo que el creyente católico satanizara y rechazara otros tipos de enseñanzas que definieran la realidad tanto desde la filosofía como desde la ciencia.

Palabras clave: Masonería—Historia—Costa Rica. Masonería—Simbolismo. Teosofía—Historia—Costa Rica. Ocultismo. Intolerancia religiosa. Prensa católica—Costa Rica. Comunicación—Aspectos sociales. Medios de comunicación de masas y cultura.

Abstract

The media attack by the newspaper Correo Nacional between 1925 and 1934 sought to discredit Theosophy and Freemasonry, to exalt Catholicism as the only true system of belief, which should guide and direct thought and action in matters of religion and society. This was intended to prevent the Catholic Church from being challenged regarding its privileged position in the social and mental control of Costa Ricans by maintaining culture within traditional canons. To sustain this situation, the Church created and disseminated hate speech and intolerance, negatively impacting the mental imagery of the Catholic faithful. This led Catholics to demonize and reject other types of teachings that defined reality from both philosophical and scientific perspectives.

Keywords: Freemasonry—History—Costa Rica. Freemasonry—Symbolism. Theosophy—History—Costa Rica. Occultism. Religious intolerance. Catholic press—Costa Rica. Communication—Social aspects. Mass media and culture.

Introducción

Durante las últimas tres décadas del siglo XIX, el Estado obtuvo una concentración de poder y capitales, lo que le permitió exhibir su poder sobre otras instituciones, siendo una de ellas la dirigida por los líderes de la Iglesia católica.¹ (Bourdieu, 1993, pp. 49-62). El Estado logró captar capitales que otrora fueron patrimonio de la Iglesia, y en el mismo proceso le marcó los límites de rol deseable en el marco general de la sociedad costarricense. Se redefinen sus funciones e importancia como mecanismo de control. Esto se evidenció con la promulgación de las llamadas leyes liberales de 1884-1894. (Solano Muñoz, 1994).

Empero, la jerarquía católica se transformó como producto de la pérdida de determinados capitales, lo que la llevó a incursionar en un campo extraño para ella. Esta incursión nació de la necesidad de su desplazamiento después de la emisión de la anterior legislación, por cuanto ella no inhibió su posterior participación político-electoral, su expansión organizativa, su reforzamiento doctrinario y su mantenimiento material. Esto se debió a que la Iglesia estuvo casi siempre cercana al poder civil y sostuvo buenas relaciones con las autoridades gubernativas. (Betrano Valverde et al., 1994; Gil Zúñiga, 2015, pp. 1-28; Seleme, 2013, pp. 1-29; Solano Muñoz, 1994, pp. 83-85).

Para esta época en el país se leían algunos periódicos de tendencia izquierdista, los cuales arremetían en sus publicaciones contra los clérigos. Sin embargo, debe aclararse que estas publicaciones fueron de importancia secundaria y no constituyeron una amenaza verdadera a la posición honrosa que la Iglesia ostentaba en la sociedad nacional. Esto explica por qué la Iglesia no sintió inicialmente la motivación para contar con una prensa beligerante capaz de asegurar una comunicación continua con su feligresía, ya que para ello tenía asegurados espacios en los periódicos de mayor circulación. (Quesada Rivera, 2022, pp. 1-35).

1 Esto remite a la tesis clásica de Max Weber sobre el Estado, su creciente modernización/racionalización/burocratización, y especialmente a la interpretación que hace Bourdieu de estos planteamientos. Cabe recordar que por aquellos años la Iglesia no terminaba de sentirse cómoda con la democracia moderna.

En el presente artículo se matizará esta afirmación en el sentido de que la prensa católica sí polemizó, desde la década de 1890, con el liberalismo, con la masonería, con el protestantismo, con la teosofía y con el comunismo desde la década de 1890. (Sánchez Solano, 2010). Aunque desde finales del siglo XIX el Estado trataba de modificar la mentalidad de los sectores populares al identificarlos con valores modernos y democráticos, como los de libertad de cultos y la tolerancia religiosa. Esto adversaba los intereses de los dirigentes católicos, quienes no querían perder su poder en la sociedad. (Bethell, 1986; Reuben 1996; Vargas Arias, 1991). A pesar de diferencias y roces que hubo entre los prelados y el Estado, la Iglesia católica fue un soporte gubernamental importante en el proyecto liberal de construcción del Estado-nación. (Vargas Arias, 1991). Los enfrentamientos, cuando los hubo, fueron por la intromisión estatal en la autonomía política en la que la Iglesia había vivido desde la colonia, es decir, en materias que consideraba de su dominio absoluto, como la educación. (Reuben, 1996). La Iglesia no estaba dispuesta a aceptar los fundamentos ontológicos y axiológicos últimos de una sociedad liberal: pluralista, secular y democrática. (Bethell, 1986). Se replegó a regañadientes, aceptó parcialmente determinados aspectos del proyecto, y esperó su oportunidad para “reconquistar la sociedad” e imprimirle su sello en todos los aspectos de la vida social. (Dussel, 1978).

El desagrado de la jerarquía católica giró alrededor del rechazo de la delimitación impuesta por las leyes liberales de 1884 y a la laicización de la educación, del matrimonio, a la posibilidad del divorcio civil, etc. Esta legislación anticlerical le impedía impartir clases de religión con carácter obligatorio y le disminuía su influencia ideológica en los costarricenses. Esto hace que una parte de la impugnación clerical conservadora se dirigiera a mantener la cultura dentro de los cánones del orden tradicional. Esta posición rechazó el liberalismo, la masonería, las doctrinas utópico-socialistas; en líneas generales, toda idea progresista. A la intelectualidad liberal se le acusó de atea y conspiradora. (Morales García, 1993).

La postura intolerante anterior contra la teosofía en el país se evidencia en publicaciones como las siguientes: el artículo pionero de Chester Urbina del año 2000 denominado: “Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)”, donde se concluye que la intolerancia religiosa



Chester Rodolfo Urbina Gaitán

ejercida por la jerarquía de la Iglesia contra la teosofía (1908-1924), no concedió el respeto a la libertad de conciencia y la difusión de ideas sobre nuevas relaciones culturales de convivencia política, optativas al liberalismo y al catolicismo. (Urbina Gaitán, 2000, pp. 139-144). En el libro de Iván Molina del 2001: *La ciudad de los monos*. Roberto Brenes Mesén, *los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, donde estudia el conflicto producido por la explicación de la teoría de la evolución en el Colegio San Agustín de la ciudad de Heredia por medio de Roberto Brenes Mesén, quien era masón y teósofo. (Molina Jiménez, 2001).

Sobre la masonería, Ricardo Martínez Esquivel publicó en el 2009: “Documentos y discursos antimasónicos católicos en Costa Rica (1865-1899)” (Martínez Esquivel, 2009); ocho años después da a conocer su libro intitulado: *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)*; en ambos trabajos se analizan los discursos antimasónicos por parte de la prensa católica. (Martínez Esquivel, 2017). Lo mismo hace en su artículo del 2023: “Una lectura retrospectiva de los masones, las masonas y la masonería en Costa Rica”.

(Martínez Esquivel, 2023, pp. 114-139). La masonería fue representada como agrupación condenada y prohibida, peligro social, adversario de la Iglesia, agrupación de rápida y constante propagación, ente misterioso y secreto, secta, institución política e institución religiosa. En este artículo se añadirán otros epítetos desacreditantes hacia la masonería. Para el 2015, Chester Urbina dio a conocer: “Iglesia, Estado y control mental en Costa Rica: El caso de la enseñanza de la teosofía en el Colegio Superior de Señoritas (1922)”, donde se acota que el conflicto entre Estado e Iglesia originado de la “supuesta” enseñanza de la teosofía en el Colegio Superior de Señoritas está vinculado al interés de esta última por ejercer la enseñanza religiosa con carácter obligatorio y acrecentar su poder mental y dirección de la conciencia y percepción de la realidad. Esta situación provocó un intenso y frontal debate en el Diario de Costa Rica y La Tribuna, en el cual se incita a la Iglesia a apoyar a los pobres, se censura el carácter confesional del Estado costarricense y su influencia negativa en la libertad de conciencia. Además, la Iglesia es criticada por no enfrentar el materialismo, por no fomentar la igualdad de la mujer, la venta de licor en los turnos, la vivencia de los curas mediante el trabajo ajeno y la falta de apoyo a la protección de los animales. (Urbina Gaitán, 2015, pp. 53-61).

Con respecto al periódico Correo Nacional: Diario de la mañana comenzó a publicarse en el año 1919; sin embargo, la Biblioteca Nacional de Costa Rica solo conserva ejemplares entre 1925 y 1934. Para 1925 sus oficinas y talleres se ubicaban en San José en la Avenida 2 este, 100 varas al sur del Banco de Costa Rica. El gerente era el sacerdote y futuro arzobispo del país. Dr. Víctor Manuel Sanabria Martínez. Lo editaba la Sociedad Tipográfica de Costa Rica. El administrador era don Adriano Arlé. El director de la imprenta era don Luis Cartín González. La suscripción mensual tenía un valor de 2.50 colones. (Correo Nacional, 5 de julio de 1925, p. 8). Sobre Cartín González se sabe que fue una figura activa del periodismo católico nacional entre 1902 y los años treinta. Fue un herediano que empezó su carrera como publicista católico a los 25 años, siendo el administrador y editor de El Orden Social. Luego asumiría las mismas funciones en *El Boletín Católico*, *La Época*, *El Amigo del Hogar*, *Nueva Era*, *La Verdad* y *La Acción Social*. (Quesada Rivera, 2022, pp. 1-35). La elección de este periódico como fuente de estudio se debe a

que se declaraba abiertamente defensor de los intereses de la Iglesia católica. A partir de todo lo anterior es que el presente artículo pretende dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿Qué función cumplía el ataque mediático contra la teosofía y la masonería del *periódico Correo Nacional* en el campo religioso y político costarricense?, ¿qué imaginarios de amenaza o herejía construyó? y ¿qué relación guardaban estos ataques con la modernización/secularización/pluralización cultural del país y los impactos que esta tuvo sobre el catolicismo? La escogencia de este período de estudio se debe a que la Biblioteca Nacional de Costa Rica solo cuenta con ejemplares de esos años.

El periódico *Correo Nacional: Diario de la mañana* y sus ataques mediáticos a la teosofía y la masonería, 1925-1934

Teosofía

Para el 7 de octubre de 1925, el Correo Nacional publicó una serie de artículos de E. Ugarte de Ercilla, para desmeritar a la teosofía. Señaló que la teosofía era panteísta, según lo cual Dios no es un ser trascendente ni distinto del mundo. Proponía la existencia de un ser absoluto, Brahma, en cuanto produce las cosas; Vichnú en cuanto las conserva, y Siva en cuanto las destruye. Esa era la Trimurti de los hindúes, que no era más que una caricatura del Dios y de la trinidad del cristianismo.¹⁷ En otra publicación se resaltó que la teosofía rechazaba la idea de un Dios personal y extracósmico y antropomórfico. Luego se pasa a explicar la evolución de la materia: mineral, vegetal, animal y animal-humana.

En otra publicación resalta que para los teósofos hay una sola vida, que es la vida divina, esencialmente identificada con todos los seres. El hombre, por tanto, procede de Dios por emanación y es divino por la emanación de Dios en él. Posteriormente, se comenta la ley de la reencarnación subordinada a la ley del karma. (Ugarte de Ercilla, 7 de octubre de 1925, p. 2). También se refiere a que la teosofía no solo es base de todas las religiones, sino también fuente y origen de la ciencia. Alardeaba de tener soluciones para todos los problemas fisiológicos, sociales y políticos. Los individuos más desarrollados eran los practicantes y maestros

de la teosofía; poseían nuevos sentidos para observar los fenómenos de la materia. En un tiempo no muy lejano a los cinco sentidos se les agregarán dos más: la glándula pineal y el cuerpo pituitario. La teosofía establece como único criterio de verdad, la facultad latente del hombre en su reconcentrado. Ella sustituye a todas las ciencias, aunque nadie, a excepción de los teósofos, la experimenta. (Ugarte de Ercilla, 7 de octubre de 1925, p. 2).



Portada del periódico Correo Nacional El diario de la mañana
Después de Nacional del 2 de julio de 1925

Fuente: <https://www.sinabi.go.cr/ver/Biblioteca%20Digital/Periodicos/Correo%20Nacional/Correo%20Nacional%201925/gb-2%20de%20julio.pdf>

El 11 de octubre del año en mención, se dio a conocer que los teósofos, además del cuerpo y del alma, admiten como los espiritistas una tercera sustancia intermedia, llamada cuerpo astral. Para probar su existencia, aducen el dolor que sienten las personas, a quienes se les ha amputado un miembro cualquiera, en el miembro que les falta. Explican ellos este fenómeno, diciendo que a dichos amputados se les cortó la pierna visible, pero no la del cuerpo astral, que es donde sienten el dolor. Lo que no se pruebe es la existencia de esa pierna invisible en la del cuerpo astral, sobre todo después de haber sido cortada la pierna visible. Se critica que el medio más expedito para llegar al conocimiento de la verdad y de la perfección es que el aspirante teósofo se entregue completamente al maestro viviente o Mahatma. Mahatma (Ugarte de Ercilla, 11 de octubre de 1925, p. 3).

Se continúa diciendo que los poderes de los maestros o Mahatmas son sencillamente la actuación de las fuerzas latentes del hombre, cuya existencia empieza a reconocer la ciencia oficial. Esta iniciación y sobre todo la inmanencia divina en el hombre, bastaba a los teósofos para explicar los misterios más profundos de la ciencia. (Ugarte de Ercilla, 14 de octubre de 1925, p. 7). La idea detrás de la presentación y ridiculización del cuerpo doctrinal de la teosofía era condenarla —porque, al igual que la masonería— se le atribuía el intento de fomentar un nuevo culto que sustituyera al católico o que se enseñara y propagara a través del sistema educativo. (Sánchez Solano, 2010, pp. 34-52). Esto último asustó a ciertos sectores católicos en El Salvador bajo el régimen de Maximiliano Hernández Martínez (1931-1944). (Chanta Martínez, 2020).

En la misma línea de descrédito y de burla se escribe una publicación del padre Rosendo de Jesús Valenciano, quien para el 20 de diciembre relató que el reconocido teósofo, don Tomás Povedano, había dicho que el Gran Instructor del mundo tomaría posesión a las dos y media de la tarde del 24 de diciembre del cuerpo que para su manifestación externa le había sido preparado. Si lo señalado por el señor Povedano no se cumplía, pondría en desprestigio todas las creencias teosóficas. Agrega el sacerdote lo siguiente: “La teosofía blasfema de N. Señor Jesucristo Dios-Hombre: y solo lo utiliza, (como lo hizo en su hoja el Sr. Povedano), para encubrir en los países católicos, los disparates de esa doctrina incoherente...”.

El sacerdote Valenciano le volvió a pedir explicaciones a don Tomás en otra nota publicada el 30 de diciembre, pero no obtuvo respuesta. (De J. Valenciano, 20 de diciembre de 1925, p. 2). El silencio de don Tomás hizo que fuera víctima del acoso y mofa por alguien que escribía desde Heredia con el seudónimo de “Milleto”. Según este escritor, en el poblado de Gujerat, en la India, sus habitantes se encontraban asustados con el nacimiento de un horrible monito, con muchos pelos largos alrededor de los ojos. Con una gran melena y una estrella formada por pelos de colores, en la frente. Con la particularidad de tener las letras T. y P. colocadas una y otra a los lados del ombligo o panza del mesiano. Al dorso del rabo se veían claramente estas abreviaturas: Soc. Teo...ca”. (Milleto, 9 de enero de 1926, p. 2). El que “Milleto” describiera al ser supuestamente predicho por don Tomás como un monito, hace recordatorio de lo que le sucedió en la ciudad de Heredia a don Roberto Brenes Mesén en 1907 por enseñar la teoría de la evolución. (Molina Jiménez, 2001).



El presbítero Rosendo de Jesús Valenciano.

Fuente: <https://ancestors.familysearch.org/es/GSC9-SWR/rosendo-ysa%C3%ADas-de-jesus-valenciano-rivera-1871-1962>

A principios de 1926, “Rama” publicó un texto donde exponía que la teosofía no se atreve a presentarse sola ni tiene mucha confianza en la eficacia de sus doctrinas para convencer al escéptico siglo XX; por temor a que se burlen de sus inocentadas. No sintetizaba su doctrina porque ni siquiera ella la sabe. Aclara que solo la Iglesia católica no ha

querido admitir compadrazgos con la teosofía, debido a que esa Iglesia era intransigente en sus principios, con los cuales no negocia. La había rechazado abiertamente declarándole la guerra sin cuartel. (RAMA, 6 de enero de 1926, p. 2).

Según el escritor antes mencionado, en el país la teosofía despertó interés entre algunos intelectuales, obteniendo también la adhesión de varias personas cultas. Esto se debía a que sus fundadoras —o hierofantes, como les llama a Madame Helena Petrovna Blavatsky y Annie Besant— emitieron juicios sobre las circunstancias individuales que cautivaron la atención de aquellos sectores. Ese entusiasmo se convirtió en delirio bajo la dirección de don Roberto Brenes Mesén, pasando luego en el gobierno de don Julio Acosta a éxtasis y contemplaciones místicas. (RAMA, 8 de enero de 1926, p. 2).



Madame Helena Petrovna Blavatsky.

Fuente: <https://biblioteca.acropolis.org/helena-petrovna-blavatsky/>



Annie Besant.

Fuente: <https://endz.in/biography-of-annie-besant/>

Los maestros fueron el vehículo preferido por la teosofía para su expansión debido a que en muchos de ellos había la fe ciega en la autoridad doctrinal de ciertos directores que eran teósofos y porque algunos docentes —los menos— se habían iniciado en los estudios filosóficos sin preparación ni guía. También a los maestros se les hizo creer que la teosofía era un gran medio para la educación de los niños por el misticismo. A un nivel general, cuenta que las leyes liberales produjeron en el país la existencia de muchos ateos y gnósticos muy influenciados por las obras filosóficas de Hegel y Schelling. Esto ayudó a la propagación y aceptación de la teosofía en el país. (RAMA, 8 de enero de 1926, p. 2). En esta publicación se demostraron lo señalado por Esteban Sánchez de que, la teosofía, al igual que la masonería, buscaba hacer adeptos a través de la educación. (Sánchez Solano, 2010, p. 45).

Sobre lo apuntado por “Rama”, debe acotarse lo señalado por Molina en el sentido de que la condena eclesiástica hacia las prácticas y creencias ocultistas y esotéricas fue argumentada como una respuesta al involucramiento en tales actividades de individuos pertenecientes a la élite. Por su poder en la sociedad y el Estado —sobre todo, en el sistema educativo y en la prensa— estas figuras podían influir fuertemente en el

resto de la sociedad. Este proceso, que atrajo en un primer momento a individuos de los sectores medios y acomodados urbanos, pronto irradió a otros grupos sociales, debido al protagonismo de la industria cultural — en especial, los empresarios de espectáculos y la prensa— en un país con grandes progresos en la alfabetización.¹ (Molina Jiménez, 2011; Urbina Gaitán, 2023, pp. 71-84).

Las reformas liberales, aparte de su impacto administrativo e institucional, implicaron un audaz intento de cambiar las culturas populares urbanas y rurales. Las familias campesinas, artesanas y obreras brindaron un amplio abanico de reacciones a este proyecto, que involucraba una secularización creciente de la vida cotidiana y la propagación de los valores burgueses de la ciencia, la patria, la higiene, la disciplina laboral, etc. Lejos de ser simplemente manejadas por políticos, intelectuales y clérigos, esas familias contaban con sus propias reclamaciones y anhelos, los cuales lograron encauzar electoralmente y por otros medios. (Molina Jiménez, 2001; Rodríguez Cascante y Martínez Esquivel, 2019). Las reformas liberales, al mismo tiempo que fomentaron una más fuerte secularización social, también propagaron la exploración de nuevas formas de espiritualidad, que intentaban armonizar la ciencia y lo sobrenatural. (Molina Jiménez, 2011).

Los ataques de “Rama” contra la teosofía siguieron, por lo que, para el 10 de enero de 1926, señaló que los estudios teosóficos los cultivaban por regla general casi exclusivamente las personas de cierta cultura. El pueblo, la gran “masa informe”, no son cultivados teosóficamente porque el secreto teosófico no se revelará jamás a esos seres en quienes “la materia jinetea al espíritu” y con quienes los “poderes sobrehumanos” no entrarán en relaciones. Asimismo, agregó que la teosofía es el gran mensajero de la masonería en Costa Rica. La teosofía era un simple satélite de la masonería, su correveidile. (RAMA, 10 de enero de 1926, p. 2).

¹ Este proceso, que atrajo en un primer momento a individuos de los sectores medios y acomodados urbanos, pronto irradió a otros grupos sociales, debido al protagonismo de la industria cultural —en especial, los empresarios de espectáculos y la prensa— en un país con grandes progresos en la alfabetización

Lo expresado por el escritor antes referido demanda realizar varias aclaraciones sobre la teosofía y la masonería. Primero se aborda lo relativo a los miembros de una logia teosófica. Durante el primer cuarto del siglo XX, la intervención de teósofos en la fundación y sostenimiento de sociedades de beneficencia como La gota de Leche y El Abrigo de los Niños fue muy importante. En estas corporaciones destacaron los aportes de mujeres de la élite como María Fernández Le Cappellain y Pacífica Fernández Guardia (esposa de Bernardo Soto Alfaro, presidente de la República y gran Protector de la Masonería en Costa Rica durante los años 1885-1888) hasta zapateros como Ramón Pérez Molina. (Martínez Esquivel, 2010).

La masonería se autodefine como adogmática, dejando libertad a sus miembros de profesar la religión que cada uno decida o no profesar ninguna. Su opinión favorable a la libertad de conciencia y su postura impugnadora al clericalismo político le ganaron la crítica por parte de distintas religiones, como las del cristianismo y del islam. Sobre esto José Antonio Ferrer Benimeli refiere:

“La masonería quiere ser una reunión —por encima de las divisiones políticas y religiosas del momento— de hombres que creen en Dios, que respetan la oral natural y quieren conocerse y trabajar juntos a pesar de la diferencia de rango social y la diversidad y su afiliación a confesiones o partidos opuestos”. (Ferrer Benimeli, 2019, p. 40).

En cuanto a la teosofía, esta se puede considerar como un esoterismo occidental. Al respecto, Antoine Faivre acota lo siguiente:

“Restringe la aplicación histórica y cultural del término esoterismo, que ya no puede aplicarse así no más a diversos contextos religiosos, a lo largo de la historia y las culturas, sino que se refiere sobre todo a un constructo intelectual europeo aplicable a partir del Renacimiento, que ve el esoterismo, no como una dimensión estructural de la religión, sino como un aspecto general de ciertas corrientes europeas, similares entre sí y vinculadas por la historia. Por eso se acuña el término esoterismo occidental. Los cuatro rasgos básicos de lo esotérico son: a) un trasfondo de correspondencias

mueve el universo, cuando se establecen relaciones entre elementos que pertenecen a órdenes distintos, con lo que se establece como forma de pensar a la analogía. b) La naturaleza se concibe como un organismo viviente, para nada es la máquina impersonal de los ilustrados materialistas. c) La imaginación, y no la razón, se concibe como la facultad humana por excelencia, vinculada con la intuición y a veces con el acceso a los arquetipos. En palabras de Faivre, es una herramienta de conocimiento del yo, del mundo, del mito 8. d) La vivencia esotérica supone una experiencia de transmutación, en claro sentido alquímico de una metamorfosis interna del sujeto. Los dos rasgos relativos de lo esotérico son: a) La práctica de la búsqueda de concordancias entre las diversas tradiciones religiosas a partir de similitudes estructurales, un hálito ecuménico sobre lo diverso, que suele desesperar al especialista crítico. b) Está el asunto de la transmisión de la enseñanza de una generación a la siguiente por medio de la relación maestro-discípulo a lo largo del tiempo, esto es, la autoridad del linaje y la continuidad y control de la enseñanza”. 680. (Chaves Pacheco, 2015, p. 124).

Debe aclararse que tanto la teosofía como la masonería tienen su propia estructura organizativa y rituales. Están integradas por personas ávidas de conocimiento —permeadas por una visión cosmopolita—, por lo que las logias se vuelven un espacio de interacción cultural y de conocimiento. En ellas se admite a personas de diferentes condiciones económicas; lo que interesa es que tengan la capacidad de pagar la cuota mensual que se le exige, que no es onerosa.

El hostigamiento contra don Tomás Povedano continuó hasta el punto de que el padre Valenciano reprodujo un artículo del periódico londinense *The World*, donde se dice que el mesías en el que habría de encarnar el Gran Ser era Krishnamurti. Esto motivó a don Tomás a escribir en *La Tribuna* el 20 de enero de 1926 y refutar lo señalado por el sacerdote. Don Tomás llamó al cura calumniador. Don Rosendo replicó esta acusación diciendo que el juego de la encarnación del Gran Ser en día y hora señalados y escogidos por Annie Besant reviste una nota cómica de parte de la teosofía. (De J. Valenciano, 23 de enero de 1926, p. 2).



Tomás Povedano de Arcos.

Fuente: <https://www.facebook.com/groups/fotos.antiguasCR/posts/1621707971189588/>

La polémica contra don Tomás se deriva del hecho de que en 1909, Annie Besant profetizó el advenimiento del Mesías. El escogido por ella fue un joven hindú llamado Jiddu Krishnamurti y en 1925 lo proclamó el nuevo Cristo, el Maestro del Mundo. (De Roca, 24 de marzo de 1929, p. 2). Pese a esta designación, Krishnamurti dejó de asumir ese cargo. Esto le causó burla a “Filax”, por lo que pidió una explicación de esa situación a los teósofos nacionales. (FILAX, 31 de marzo de 1929, p. 1). Aquí se evidenciaba que el núcleo del ataque de la Iglesia contra la teosofía radica en exponer sus “errores” y condenarlos públicamente. Luego se ataca la forma en la que los simpatizantes de estas “falacias” las propagaban en su cotidianidad. (Sánchez Solano, 2010).



Jiddu_Krishnamurti.

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Jiddu_Krishnamurti#/media/Archivo:Jiddu_Krishnamurti_by_Witzel.jpg

Después del artículo de “Filax”, el Correo Nacional emitió una serie de publicaciones que desprestigiaban las enseñanzas teosóficas y a sus líderes, como las presentadas al principio de este estudio que no vale la pena repetir. Solo en una de 1932 José Ángel Lagos U. refirió que la teosofía tiene mucha relación con el espiritismo. Para Lagos esto es un error porque no hay comunicación con los muertos, sino con los demonios. (Lagos U., 24 de enero de 1932, p. 2). Al respecto, Molina ha estudiado las relaciones entre los teósofos nacionales y el espiritismo. (Molina Jiménez, 2011). A un nivel general, el ataque mediático del periódico en estudio pretendía desprestigiar el cuerpo doctrinal teosófico con el fin de exaltar el del catolicismo como el único y verdadero sistema de creencias que debía orientar y guiar el pensamiento y la acción en materia religiosa y de sociabilidad. (Martínez Esquivel, 2013, pp. 157-192; Chaves Pacheco, 2021; Rodríguez Dobles, 2014). Esto tenía como

objetivo el que la Iglesia no viera desafiada su posición en cuanto al control social y mental de los costarricenses, manteniendo la cultura dentro de los cánones tradicionales. Para mantener esta situación, la Iglesia elaboró y propagó discursos de odio e intolerancia, influyendo negativamente en el imaginario mental del fiel católico. Esto hizo que el feligrés católico satanizara y rechazara otros tipos de enseñanzas que explicaran la realidad tanto desde la filosofía como de la ciencia.

Masonería

Acerca de la masonería, el 14 de febrero de 1926, el periódico en estudio dio a conocer una publicación del sacerdote Rosendo de Jesús Valenciano, quien señaló que esta es una sociedad secreta, de carácter anticatólico y de fines políticos en el mundo. Engañaba con la muletilla de que todo masón debe creer en Dios, pero ese Dios puede ser Confucio, Brahma o un idolillo fetiche, recordaba que el Dios que adoran los cristianos. Se le señalaba al fiel que se afilie a ella, que incurriría en excomunión reservada al Papa. Se apuntaba que en el país la masonería hacía una propaganda desenfrenada y oculta, principalmente entre la juventud que se llama intelectual. Apunta que, como enemiga de Dios y de su Iglesia, anda siempre en arrumacos con la teosofía, el espiritismo y en sonrisas con la propaganda protestante, (De J. Valenciano, 14 de febrero de 1926, p. 2). Sobre esto (Martínez Esquivel, 2010, p. 377) refiere:

El Artículo 11 de la base Sexta del Reglamento de Vïrya desmitifica la idea que existe de relacionar la teosofía con el espiritismo. Dicha asociación consideramos que ha sido construida socialmente debido a que la Iglesia Católica en su constante lucha contra todo lo que ella considera peligroso y nocivo para la salvación de sus hijos, ha utilizado argumentos peyorativos e impugnatorios en una estrategia repetitiva y relacional. Es decir, con respecto a formas de sociabilidad distintas a las premodernas, el discurso eclesial ha consistido en condenar estos espacios con los mismos argumentos y en asociarlos como si fueran iguales. (Martínez Esquivel, 2010, p. 377).

Con respecto a qué llevó a masones a sociabilizar en la teosofía y/o a teósofos a hacer lo propio en la masonería, se tiene que esto se debe a dos situaciones. La primera, a que estas asociaciones significaron en su época

símbolos y/o manifestaciones de la civilización y lo moderno. La segunda explicación resalta que posiblemente muchas personas en su “búsqueda de la verdad” y crecimiento ético-espiritual, consiguieron contestaciones parecidas tanto en la masonería como en la teosofía, por lo que optaron por sociabilizar en ambas corporaciones. A todo lo anterior se le puede añadir que muchos miembros de la masonería que encontraron soluciones existenciales a sus vidas en esta sociedad, al no poder congregarse con sus esposas e hijas a la masonería, analizaron que en la teosofía existía la posibilidad de que “sus mujeres” fueran partícipes de “sus búsquedas” en una sociabilidad al menos parecida en la funcionalidad de la masonería. (Martínez Esquivel, 2010).

En 1932, el mencionado José Ángel Lagos U. resaltó que la masonería tenía gran influencia política, económica y social en el país. Sus hermanos son el liberalismo y el comunismo. Las logias masónicas son anticristianas e impías. (Lagos U., 15 de junio de 1932, p. 3). Aquí se nota que tanto el liberalismo como el comunismo eran amenazantes a la influencia que la Iglesia mantenía sobre la sociedad. El plantearlos como sectarios les permitía a los dirigentes eclesiásticos concentrarlos en su peroración frente a la población. De esta forma obtenía una actitud de repulsión ante el avance de las sectas. (Sánchez Solano, 2010).

La poca preocupación de la Iglesia por la cuestión social fue limitada por la división entre la jerarquía y un grupúsculo de clérigos que se interesó por las condiciones de vida y laborales de los obreros, tratando así de evitar que estos últimos buscaran ayuda entre las asociaciones de izquierda. El acercamiento entre trabajadores e intelectuales anarquistas o socialistas, hacia finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, llevó al cura Rosendo de Jesús Valenciano —en el decenio de 1890— a fundar asociaciones de artesanos católicos para defender su credo. (Molina Jiménez, 2001).

Para el 15 de setiembre, Ricardo Pérez Cabaneña señaló que la masonería había sido condenada por la Iglesia católica debido a que proclamaba como religión única la libertad de conciencia. Esto lo dijo Pérez para desprestigiar a los directivos del Instituto Bíblico de San José, a quienes consideraba que más que pastores protestantes eran masones. (Pérez

Cabaneña, 25 de septiembre de 1932, p. 2). En 1934, Fernando Sarratea S. explicó que la ignorancia religiosa llevó a que católicos bobos se hayan dejado engañar, y hayan ingresado a las logias masónicas creyendo que podían ser simultáneamente católicos y masones. Según este autor, los masones dicen que no atacan ninguna religión y que en su seno admiten católicos y a cualquier persona de cualquier religión. Este es el ardid que emplean para capturar a los incautos. (Sarratea S., octubre de 1934, p. 425). Con respecto a lo señalado por Sarratea y a que si la masonería es una religión, Mola resalta:

...puede ser respondida de manera positiva, lo que importa aquí es subrayar que la inclusión de la masonería en las ‘nuevas religiones’ conduce al cierre definitivo de toda posibilidad de diálogo y reconciliación de la Iglesia con lo ulterior. Confirmación para los masones. Por otro lado, la identificación de la masonería como una ‘nueva religión’ acerca la posibilidad de que los masones encuentren cobijo bajo la libertad religiosa... puede responderse negativamente siempre que la religión sea considerada como Revelación. Sólo en tal caso, y bajo el lema de la doble pertenencia, la masonería es compatible con las religiones (incluidas la católica, la apostólica y la romana). De lo contrario, si por religión entendemos simplemente una ‘percepción subjetiva de lo sagrado’, entonces la masonería debe identificarse como una religión más. Esto la haría compatible con otras religiones sólo exteriormente, siempre que exista un principio que reconozca la libertad religiosa e imponga a todos el respeto a los demás cultos. (Mola, 2023, pp. 145-146).



Instituto Bíblico de San José. Fue inaugurado en 1929 con el nombre de Templo Bíblico.
Fuente: <https://micostaricadeantano.com/2017/10/15/templo-biblico/>

En las publicaciones antes referidas sobresale la acción sacerdotal del cura Rosendo de Jesús Valenciano junto a la de algunos católicos comprometidos, lo que tenía por fin el que los lectores aceptaran sin cuestionamientos sus juicios y condenas contra la masonería.

En términos generales, la masonería fue representada por el *Correo Nacional* en cuatro publicaciones periodísticas como una «sociedad secreta, de carácter anticatólico y de fines políticos en el mundo». Está «emparentada con el liberalismo y el comunismo». Se proclama como «religión única la libertad de conciencia».

Engañando a la gente diciendo que «no ataca ninguna religión y que en su seno admiten católicos y a cualquier persona de cualquier religión». Es decir que la diferencia entre masonería y catolicismo radica en que la primera respeta la libertad religiosa en tanto que la segunda no.

Debido a su intolerancia, los católicos marginan y rechazan a los que no profesan su religión. A causa de la tolerancia y fraternidad

que armoniza las relaciones de hermandad entre los masones, sus diferencias religiosas y socioeconómicas no fueron motivo de exclusión y marginación. Al contrario, los hermanos que estaban en una posición acomodada tenían el deber de socorrer al necesitado. Son personas ávidas de conocimiento —permeadas por una visión cosmopolita—, por lo que las logias se convierten en un espacio de interacción cultural y de conocimiento. La masonería representaba otro tipo de conocimiento que buscaban explorar y asimilar.

Conclusión

El ataque mediático del *Correo Nacional* contra la teosofía se centró en exponer y ridiculizar su cuerpo doctrinal —al igual que a la masonería— para evitar que se convirtiera en un nuevo dogma que sustituyera al catolicismo o que se diera a conocer en el sistema escolar. La denominó doctrina incoherente. Mantuvo una posición de acoso y de mofa contra don Tomás Povedano por la proclamación que hizo este de que Krishnamurti sería la reencarnación del Gran Ser. La acusó de buscar hacer adeptos a través de la educación. La desprestigió al llamarla un satélite de la masonería y que mantiene contacto con el espiritismo. El interés que subyacía en todo esto es el de defender la influencia que tiene la Iglesia en la sociedad costarricense. Demuestra una postura de intolerancia religiosa y de condena hacia nuevas formas de sociabilidad integradas por personas ávidas de conocimiento —permeadas por una visión cosmopolita— donde las logias se vuelven un espacio de interacción cultural y de conocimiento.

A pesar de que la acometida contra la masonería fue de menor envergadura, esto no impidió que la denominara como una «sociedad secreta», de carácter anticatólico y de fines políticos en el mundo. Estaba «emparentada con el liberalismo y el comunismo». Proclamara como «religión única la libertad de conciencia». Engañaba a la gente diciendo que «no ataca ninguna religión y que en su seno admiten católicos y a

52 *Correo Nacional*, “El protestantismo y la masonería”, 15 de setiembre de 1932, 2.

53 *Correo Nacional*, “El protestantismo y la masonería”, 25 de setiembre de 1932, 2.

54 *Correo Nacional*, “Algo sobre la masonería”, 28 de junio de 1934, 3.

55 Aldo Alessando. Mola, “¿Es la masonería una religión?”, *REHMLAC+* 1 (2023): 145-146. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v15i1.53390>

cualquier persona de cualquier religión». Se difamó a los pastores del Instituto Bíblico al tildarlos de masones. Su objetivo con esta arremetida era el de evitar que la Iglesia perdiera su papel como mecanismo de control social.

A un nivel general, el ataque mediático del periódico en mención tenía como meta, desprestigiar a los esoterismos occidentales antes mencionados, con el fin de exaltar al catolicismo como el único y verdadero sistema de creencias, que debía orientar y guiar el pensamiento y la acción en materia religiosa y de sociabilidad. Esto pretendía que la Iglesia católica no viera desafiada su posición en cuanto al control social y mental de los costarricenses, manteniendo la cultura dentro de los cánones tradicionales. Para sostener este estado de las cosas, la Iglesia creó y difundió discursos de odio e intolerancia, incidiendo negativamente en el imaginario mental del fiel católico. Esto hizo que el feligrés católico satanizara y rechazara otros tipos de enseñanzas que definieran la realidad tanto desde la filosofía como desde la ciencia.

Referencias

- Bethell, L. (Ed.). (1986). *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge University Press.
- Betrano Valverde, S., Bonilla Gamboa, A. C., López Elizondo, M. O., Mora Monge, F., Osorno Contreras, A., y Villalobos Villalobos, E. (1994). *Estado costarricense y la iglesia católica, 1900 y 1939: La participación de los sacerdotes en el Poder Legislativo* [Tesis de pregrado, Universidad de Costa Rica]. <https://catalogosiidca.csuca.org/Record/UCR.000016452>
- Bourdieu, P. (1993). *Espíritus de Estado: Génesis y estructura del campo burocrático*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (96-97), 49-62. <https://socioeducacion.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/05/bourdieu-p-espe3adritus-de-estado.pdf>
- Chanta Martínez, R. A. (2020). *De impresos y constituciones: La formación de un espacio público ante el debate sobre la laicidad del Estado salvadoreño (1944-1950)* [Tesis de doctorado, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas]. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v12i1-2.40854>

- Chaves Pacheco, J. R. (2015). El estudio académico de lo esotérico. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña (REHMLAC+)*, 7(1), 120-127. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/19948/20104>
- Chaves Pacheco, J. R. (2021). Theosophical development in the Pan-Hispanic World (1890-1930). En P. A. Baissoti y R. Martínez Esquivel (Eds.), *Modernity of religiosities and beliefs: A new path in Latin America from the Nineteenth to the Twenty-First century*. Lexington Books.
- De J. Valenciano, R. (20 de diciembre de 1925). Advenimiento... teosófico... ¿En serio? Tomamos la palabra: conste. *Correo Nacional: Diario de la mañana*, p. 2.
- De J. Valenciano, R. (30 de diciembre de 1925). ¿Qué hay del Mesías teósofo? *Correo Nacional: Diario de la mañana*, p. 2.
- De J. Valenciano, R. (23 de enero de 1926). Al Sr. D. Tomás Povedano. *Correo Nacional: Diario de la mañana*, p. 2.
- De J. Valenciano, R. (14 de febrero de 1926). La masonería y el orden religioso y político... (lectura para el domingo). *Correo Nacional: Diario de la mañana*, p. 2.
- De Roca, J. S. (24 de marzo de 1929). El “Mesías” del teosofismo, Krishnamurti, se declara enemigo de dicha secta y publica contra ella una obra que provoca gran sensación. *Correo Nacional: Diario de la mañana*, p. 2.
- Dussel, E. (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Ediciones Sígueme. https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/19.Desintegracion_de_la_cristiandad.pdf
- Ferrer Benimeli, J. A. (2019). *La masonería*. Alianza Editorial.
- FILAX. (31 de marzo de 1929). ¿Qué hay del teosofismo...? *Correo Nacional: Diario de la mañana*, p. 1.
- Gil Zúñiga, J. D. (2015). Controlaron el espacio hombres, mujeres y almas, 1880-1941. *Diálogos Revista de Historia*, 2(4), 1-28. <https://doi.org/10.15517/dre.v2i4.6330>
- Lagos U., J. A. (24 de enero de 1932). La teosofía. *Correo Nacional: Diario de la mañana*, p. 2.
- Lagos U., J. A. (15 de junio de 1932). La masonería: Al distinguido sacerdote Presbo. Don Cornelio Wunderlich (cura de Turrialba). *Correo Nacional: Diario de la mañana*, p. 3.

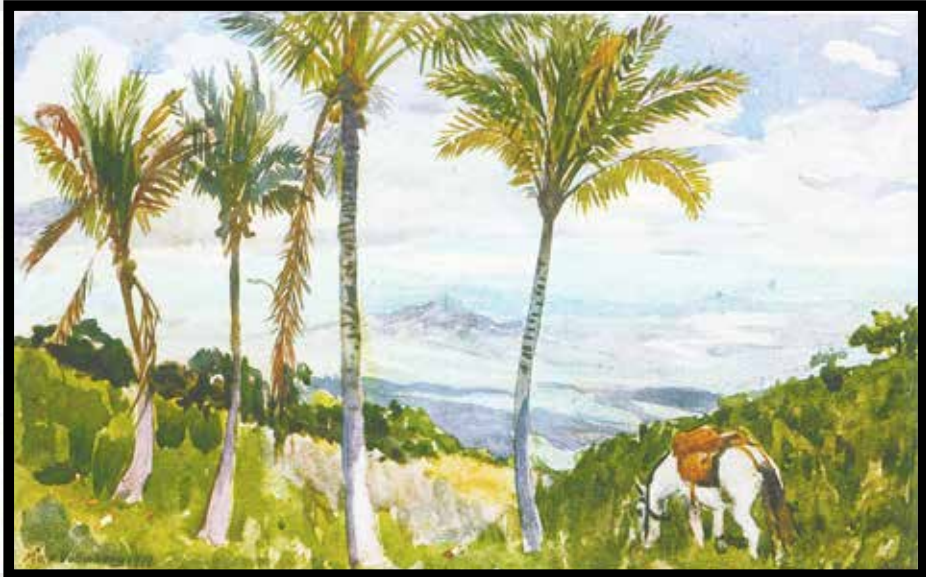
- Martínez Esquivel, R. (2009). Documentos y discursos antimasonicos católicos en Costa Rica (1865-1899). REHMLAC+, 1(1), 136-154.
- Martínez Esquivel, R. (2010). La masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910). En J. A. Ferrer Benimeli (Coord.), La masonería española. Gobierno de Aragón.
- Martínez Esquivel, R. (2013). Sociabilidad, religiosidad y nuevas cosmovisiones en la Costa Rica del cambio de siglo (XIX-XX). REHMLAC+, (Número Especial), 157-192.
- Martínez Esquivel, R. (2017). Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899). Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Martínez Esquivel, R. (2023). Una lectura retrospectiva de los masones, las masonas y la masonería en Costa Rica. REHMLAC+, 15(2), 114-139. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v15i2.55352>
- Milleto. (9 de enero de 1926). El mesías del señor Povedano. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- Mola, A. A. (2023). ¿Es la masonería una religión? REHMLAC+, 15(1), 135-147. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v15i1.53390>
- Molina Jiménez, I. (2001). La ciudad de los monos: Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica. Editorial de la Universidad Nacional.
- Molina Jiménez, I. (2011). La ciencia del momento: Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX. Editorial de la Universidad Nacional.
- Morales García, G. (1993). Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Pérez Cabaneña, R. (15 de septiembre de 1932). El protestantismo y la masonería. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- Pérez Cabaneña, R. (25 de septiembre de 1932). El protestantismo y la masonería, II. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- Quesada Rivera, E. (2022). En contra del “periodismo sin Dios”: La Iglesia católica costarricense y el desarrollo de una prensa periódica confesional (1880-1965). Revista de Historia, (86), 1-35. <https://doi.org/10.15359/rh.86.3>

- RAMA. (6 de enero de 1926). Estado actual de la teosofía en Costa Rica. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- RAMA. (8 de enero de 1926). La intelectualidad costarricense y la teosofía. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- RAMA. (10 de enero de 1926). La influencia teosófica. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- Reuben, J. A. (1996). Making of the Modern University: Intellectual Transformation and the Marginalization of Morality. University of Chicago Press.
- Rodríguez Cascante, F., y Martínez Esquivel, R. (Coords.). (2019). Subjetividades esotéricas: Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica. Editorial de la Sede del Pacífico-Universidad de Costa Rica.
- Rodríguez Dobles, E. (2014). Los debates periodísticos entre las sociedades de creencias: Católicos, espiritistas y teósofos en la Costa Rica del cambio de siglo (1892-1935). En J. M. Delgado Idarreta y A. Morales Benítez (Coords.), Gibraltar, Cádiz y la masonería. Gobierno de Gibraltar.
- Sánchez Solano, E. (2010). La identificación del desarticulador del mundo católico: El liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900). REHMLAC+, (2), 34-52. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6595/6286>
- Sarratea S., F. (octubre de 1934). La masonería enemiga del orden doméstico. Revista Costarricense, 4(172), 425. https://www.sinabi.go.cr/biblioteca%20digital/revistas/revista%20costarricense/revista%20costarricense%201934/Revista%20costarricense_28%20octubre_1934.pdf
- Seleme, H. O. (2013). La condena católica al liberalismo y la democracia. Colección de Cuadernos Jorge Carpizo, (5), 1-29. <https://www.dropbox.com/scl/fi/i62bg57wmzjczv2r00kf/La-condena-catolica-al-liberalismo-y-a-la-democracia-Hugo-Omar-seleme.pdf?rlkey=elyb75lzop6ek370ijgbsefgs&dl=0>
- Solano Muñoz, E. (1994). Las leyes anticlericales de 1884 en Costa Rica entre lo simbólico y lo real. Revista de Historia, (29), 83-85. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/3428/3286>

- Ugarte de Ercilla, E. (7 de octubre de 1925). Características fundamentales de la teosofía: Filosofía teosófica. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- Ugarte de Ercilla, E. (8 de octubre de 1925). Características fundamentales de la teosofía: Filosofía teosófica (conclusión). Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- Ugarte de Ercilla, E. (9 de octubre de 1925). Características fundamentales de la teosofía: Filosofía teosófica (conclusión II). Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- Ugarte de Ercilla, E. (10 de octubre de 1925). La teosofía como fuente de la ciencia. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 2.
- Ugarte de Ercilla, E. (11 de octubre de 1925). La teosofía y la ciencia. Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 3.
- Ugarte de Ercilla, E. (14 de octubre de 1925). La teosofía y la ciencia (conclusión). Correo Nacional: Diario de la mañana, p. 7.
- Urbina Gaitán, C. (2000). Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929). Revista de Ciencias Sociales, (88), 139-144.
- Urbina Gaitán, C. (2015). Iglesia, Estado y control mental en Costa Rica: El caso de la enseñanza de la teosofía en el Colegio Superior de Señoritas (1922). Revista de Ciencias Sociales, (150), 53-61. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15343489005>
- Urbina Gaitán, C. (2023). Circo, prestidigitación y nigromancia en Costa Rica (1914-1940). Revista de Ciencias Sociales, (181), 71-84.
- Vargas Arias, C. (1991). El liberalismo, la iglesia y el Estado en Costa Rica. Guayacán/Alma Mater.

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**

"Impresiones de un viaje"



Palmeras de costa

Max Vollmberg

1920

Acuarela

“Salvadoreños en Nueva Jersey, 1960 - Presente” (*)

Salvadoreños in New Jersey 1960 - Present ()*

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22067>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1431>



Carmen Molina Tamacas

Periodista y Antropóloga

Independiente

cmolinatamacas@gmail.com

Fecha de recibido: 9/10/2025

Fecha de aceptación: 9/11/2025

La autora agradece a Juber Ayala por sus contribuciones y orientación para este artículo, a Irene Mussio y Juan José López Torres por su ayuda con los mapas, y a Francisco Ayala Silva por la revisión y el apoyo continuo a su trabajo.

Resumen

Los inmigrantes salvadoreños han considerado Nueva Jersey su hogar durante más de 60 años. La Guerra Civil en El Salvador obligó a muchos a tomar la difícil decisión de huir de su país de origen en busca de seguridad en Estados Unidos. Según el U.S. Census Bureau (2020), aproximadamente 78,000 salvadoreños viven en Nueva Jersey. Sin embargo, no se ha realizado una historia completa de esta comunidad.

* El presente artículo es una traducción libre al español del artículo “Salvadorans in New Jersey, 1960 - Present” publicado en el blog de Latino *Studies Research Initiative* de la Universidad de Rutgers, Nueva Jersey. El artículo original puede ser consultado en este enlace: <https://lsri.rutgers.edu/1933-2/>

Este artículo, que busca descubrir algunas de las razones por las que los salvadoreños se sintieron atraídos por Nueva Jersey y destacar su impacto positivo en la historia de Nueva Jersey, incluye mapas, tablas, perfiles biográficos y reseñas de organizaciones lideradas por salvadoreños y es un avance de mi próximo libro titulado *SalviJerseyans*, actualmente en edición final.

Palabras clave. El Salvador-Problemas sociales-Investigaciones. Emigración e inmigración. Desplazamiento forzado. Familia-Aspectos sociales.

Abstract

Salvadoran immigrants have lived in New Jersey for more than 60 years. The civil war in El Salvador forced many to make the difficult decision to flee their country in search of security in the United States. According to the 2020 Census, approximately 78,000 Salvadorans live in New Jersey. However, a complete history of this community has not been made. This article aims to discover some of the reasons why Salvadorans were attracted to New Jersey and highlight their positive impact on the state's history. The article includes a list of organizations led by Salvadorans, a map that shows cities with large Salvadoran populations, as well as biographies and personal stories.

Keywords. Social problems — El Salvador — Research. Emigration and immigration — El Salvador. forced displacement — El Salvador. Family — Social aspects — El Salvador.

Introducción

Los inmigrantes salvadoreños han llamado hogar a Nueva Jersey por más de 60 años. La Guerra Civil en El Salvador (1979 - 1992) forzó a muchos a tomar la difícil decisión de huir de su patria en busca de seguridad en los Estados Unidos. Según el Censo de 2020, aproximadamente 78,000 salvadoreños viven en Nueva Jersey. Sin embargo, no se ha realizado

una historia completa de esta comunidad. Esta publicación tiene como objetivo descubrir algunas de las razones por las que los salvadoreños fueron atraídos a Nueva Jersey y resaltar su impacto en la historia del estado. Incluye una lista de organizaciones lideradas por salvadoreños, mapas que destacan ciudades con grandes poblaciones salvadoreñas e historias familiares personales acompañadas de fotografías.

Panorama general: causas de la migración

Desde las últimas décadas del siglo XX, Nueva Jersey se ha convertido en uno de los destinos más importantes para la diáspora salvadoreña en los Estados Unidos. Esta comunidad, proveniente en su mayoría del noreste de El Salvador principalmente de los departamentos de —San Miguel, Morazán y La Unión—, comenzó a establecerse en el estado como resultado de una ola migratoria marcada por la violencia y el desplazamiento causados por la Guerra Civil salvadoreña (1979 - 1992) (Ward y Batalova, 2023). Lo que comenzó como una búsqueda de refugio se convirtió, con el tiempo, en un proceso de creación de raíces, construcción de comunidad y transformación del tejido social y cultural de Nueva Jersey.

Los salvadoreños en Nueva Jersey, o "*SalviJerseyans*", suelen mantener relaciones estrechas con sus lugares de origen. Algunos viajan con frecuencia, envían remesas, visitan negocios y restaurantes fundados por otros salvadoreños y participan en eventos culturales y religiosos de la comunidad, como el Desfile Salvadoreño de Nueva Jersey, el Festival de la Pupusa y las conmemoraciones del martirio de San Óscar Romero. Muchos también mantienen una relación fluida con Nueva York, ya sea a través de dinámicas familiares, de estudio, trabajo, negocios o entretenimiento.

Si bien podría considerarse que la población salvadoreña se asentó en Nueva Jersey al comienzo de la Guerra Civil en El Salvador, existen muchas historias de personas que inmigraron en la década de 1960, como una parte de mi familia materna. Hasta hace poco, esa historia me era desconocida.

Las olas migratorias subsiguientes ocurrieron por razones económicas y debido a desastres naturales (la Tormenta Tropical Mitch en 1998 y los terremotos de enero y febrero de 2001), razones por las cuales el gobierno de EE. UU. aprobó el Estatus de Protección Temporal o TPS. (Svajlenka, 2017).

Así, existe una similitud entre estas inmigraciones de mediados de los sesenta y los asentamientos en Long Island, Nueva York, según lo establecido por el estudio antropológico realizado por Sarah Mahler (1995). Cabe destacar que este es el único estudio etnográfico de salvadoreños en Nueva York y prácticamente en toda la Costa Este.

A pesar de su importante presencia, no existen estudios antropológicos, históricos o demográficos sobre los salvadoreños en Nueva Jersey. Esta publicación para el blog de la Iniciativa de Investigación de Estudios Latinos de la Universidad de Rutgers es parte de un esfuerzo por recopilar información y comprender los orígenes, la movilidad y las dinámicas sociales, culturales y económicas de esta población. Es parte de un proyecto en curso que, de alguna manera, complementa y continúa *SalviYorkers*, mi libro que narra los 100 años de historia de los inmigrantes salvadoreños en Nueva York. (Molina-Tamacas, 2020).

Dispersión regional

La principal fuente de información oficial sobre los salvadoreños en EE. UU. es el Censo Nacional, siendo el más reciente el de 2020, así como la Encuesta sobre la Comunidad Estadounidense (ACS). Ambas son la base para las proyecciones y análisis de grupos de expertos como el Migration Policy Institute (MPI), el Center for American Progress (CAP) y el Pew Research Center (Pew).

Así, combinando las mismas fuentes, el MPI estima la población inmigrante total de El Salvador en EE. UU. para los años 2018 - 2022 en 1,408,300 .

Según el MPI, con datos de la Oficina del Censo combinados de 2017 - 2021 con la American Community Survey (ACS), el eje Los Ángeles-

Long Beach-Anaheim en California sigue siendo el principal destino para la población inmigrante centroamericana, con un total de 564,000. En segundo lugar, se encuentra New York-Newark-Jersey City (MSA de NY-NJ-PA), con 376,000, equivalente al 1.9 % de la población del área metropolitana. (Ward y Batalova, 2023).

Los cinco condados con las poblaciones salvadoreñas más grandes son Los Ángeles, California, con 267,300; el condado de Harris, Texas, con 111,000; el condado de Prince George, Maryland, con 52,000; el condado de Dallas, Texas, con 47,000; y el condado de Montgomery, Maryland, con 37,800. (Ward y Batalova, 2023).

Área metropolitana	Población inmigrante centroamericana	Porcentaje de la población del área metropolitana
Los Ángeles-Long Beach-Anaheim, CA	564,000	4.3%
New York-Newark-Jersey City, NY-NJ-PA	376,000	1.9%
Washington-Arlington-Alexandria, DC-VA-MD-WV	305,000	4.8%
Houston-The Woodlands-Sugar Land, TX	265,000	3.8%
Miami-Fort Lauderdale-Pompano Beach, FL	257,000	4.2%
Dallas-Fort Worth-Arlington, TX	119,000	1.6%
San Francisco-Oakland-Berkeley, CA	116,000	2.5%
Boston-Cambridge-Newton, MA-NH	80,000	1.6%
Riverside-San Bernardino-Ontario, CA	77,000	1.7%
Atlanta-Sandy Springs-Alpharetta, GA	69,000	1.2%

Tabla 1. Principales concentraciones de inmigrantes centroamericanos por área metropolitana de EE.UU., 2017-21. Fuente: Tabulación de datos de la Oficina del Censo de los Estados Unidos combinados 2017-21 ACS.

Las diez principales áreas metropolitanas de EE. UU. por población total de inmigrantes centroamericanos (2017 - 2021), según datos del Censo y la ACS compilados por el Migration Policy Institute. Incluye Los Ángeles, Nueva York, Washington D. C. y otras. U.S. Census Bureau (2020).

En el estado de Nueva York, el número total se estima en 123,100; el primer condado es Nassau, con 34,700; Suffolk, con 34,100; y Queens (parte de los cinco distritos de la ciudad de Nueva York), con 15,600. En Nueva Jersey, el total se estima en 48,900; Union, con 13,000; Hudson, con 11,100; Essex, con 4,700; y Bergen, con 4,100; se estima que es el condado más caro para alquilar.

Población inmigrante en EE. UU. por estado y condado, 2018-2022

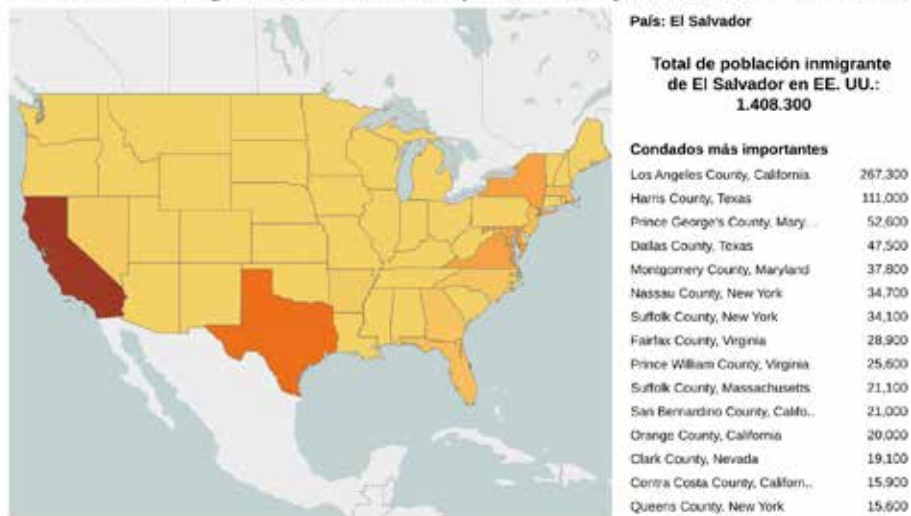


Figura 1. Principales condados de EE. UU. con poblaciones inmigrantes salvadoreñas, 2018–2022, según datos del Migration Policy Institute y del Censo de EE. UU.

Fuente: Migration Policy Institute (MPI) Data Hub. Tabulación de datos de EE.UU. Encuesta conjunta de la Oficina del Censo 2018-2022 y la Encuesta sobre la comunidad estadounidense (ACS) <https://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub>

Los condados de Hudson, Essex, Union y Bergen forman parte del norte de Nueva Jersey; de hecho, Bergen limita con el condado de Rockland en Nueva York. Curiosamente, Hudson y Bergen son el primer y quinto condado más caros del estado. (Sweilem, 2025). Principales condados de Nueva Jersey con poblaciones inmigrantes salvadoreñas entre 2018 y 2022, según datos del Migration Policy Institute y el Censo de EE. UU. (Migration Policy Institute [MPI], 2024).

Población Inmigrante en EE. UU. por Estado y Condado, 2018-2022

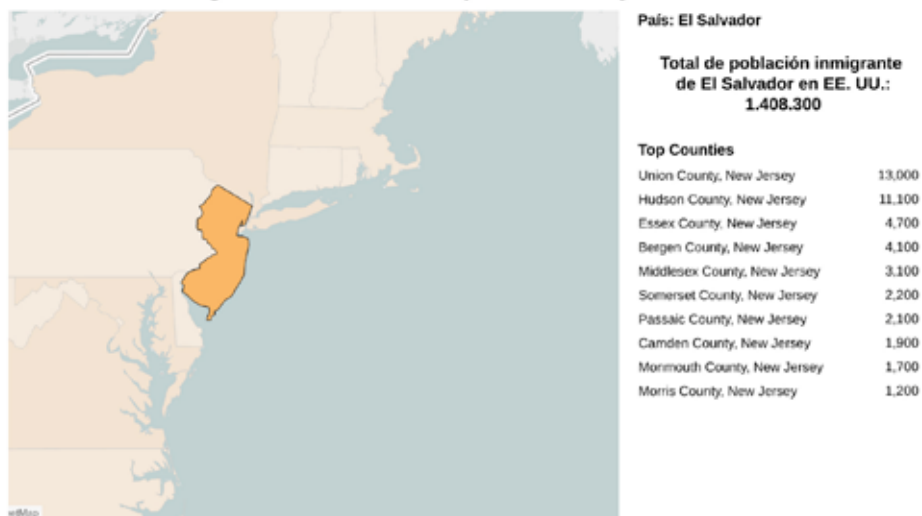


Figura 2. Los principales condados de Nueva Jersey con poblaciones inmigrantes salvadoreñas entre 2018 y 2022, según datos del Migration Policy Institute y del censo de EE. UU.

Fuente: Migration Policy Institute (MPI) Data Hub. Tabulación de datos de EE.UU. Encuesta conjunta de la Oficina del Censo 2018-2022 y la Encuesta sobre la comunidad estadounidense (ACS) <https://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub>

Sin embargo, el subregistro de la población salvadoreña es significativo. Según Ariel Valle, excónsul general de El Salvador en Elizabeth, aproximadamente 120,000 salvadoreños residen en Nueva Jersey. (Valle, 2024). Por distrito, el Consulado en Elizabeth, atiende a la población del estado vecino de Delaware, donde la población salvadoreña se estima en 22,000, aunque el MPI, basándose en datos censales, indica que el número apenas llega a 1,000. (Migration Policy Institute [MPI], 2024).

Como indican las figuras 1 y 2, la presencia de salvadoreños en Nueva Jersey es innegable. Las concentraciones se pueden observar a lo largo del río Hudson en los condados de Bergen y Hudson, que cuentan con rutas de transporte ferroviario, automovilístico y de autobús hacia y desde la ciudad de Nueva York.



Figura 3. Concentración de salvadoreños en el estado de Nueva Jersey. Cada punto representa 500 habitantes.

Fuente: Social Explorer, basado en datos de la Oficina del Censo de EE. UU. Última consulta: 15 de marzo de 2025.

Estas ciudades en Bergen y Hudson cuentan con un gran número y variedad de negocios, particularmente restaurantes y tiendas que venden productos nostálgicos, y son el escenario del Desfile Salvadoreño de Nueva Jersey —establecido en 2016— y el Desfile del Día de la Herencia Hispana, que se llevan a cabo cada año en septiembre y octubre, respectivamente, a lo largo de Bergenline Avenue. El Desfile Salvadoreño pasa por las ciudades de North Bergen, Guttenberg, West New York y Union, que, como veremos a continuación, son ciudades predominantemente latinas. West New York también fue sede del Festival de la Pupusa durante 12 años. Los nombres de los negocios, particularmente los restaurantes, indican que los propietarios son originarios del oriente de El Salvador.

La gran presencia de salvadoreños y sus contribuciones sociales, culturales y económicas en esta región no han pasado desapercibidas. El 27 de junio de 2023, después de intensas negociaciones entre líderes comunitarios y el Consulado de El Salvador en Elizabeth, la alcaldía de Union City nombró a una calle adyacente a Bergenline Avenue como Bulevar El Salvador. (Ministerio de Relaciones Exteriores de El Salvador, 2023).

Bergenline Avenue, donde los cubanos fueron pioneros, merece un estudio de caso, tal como se compiló en el artículo “De La Habana en el Hudson al Enclave de Bolívar”, en el libro *Latinas/os in New Jersey*. (Trillo y Ayala, 2024),

Ubicada cerca del río Hudson que separa la ciudad de Nueva York de Nueva Jersey, Bergenline Avenue es una franja comercial de 3 millas y el centro de una vibrante comunidad geográfica pan-latinx. La avenida atraviesa cuatro distritos que comparten una población latinxs contigua, unida por historias relativamente comunes, prácticas culturales y lazos sociales intensos, (Trillo y Ayala, 2024).

	Población Total	Porcentaje del total
Hispanos/Latinx	134 647	77
No Hispanos/Latinx	47,860	23
Dominicanos	24,901	14
Cubanos	18,577	10
Ecuatorianos	15,718	9
Salvadoreños	13,130	7
Puertorriqueños	12,901	7

Tabla 2. Tabla demográfica de los residentes del área de Bergenline Avenue, con la lista de las principales nacionalidades y sus porcentajes de población. Los dominicanos son el grupo más numeroso, seguidos por cubanos, ecuatorianos, salvadoreños y puertorriqueños.

Fuente: trillo, F. y Ayala, J. (2024). “Fromo Hacava on the Hudson to Bolivar’s Enclave”, in *Latinas/os in New Jersey*. Rutgers University Press. p. 78. Censo de EE.UU., y ACS 2019 de cinco años. Recuperado en enero de 2023 de data.census.gov

Ellos destacan que la mayoría de los residentes en las tres ciudades principales del corredor de Bergenline —Union City, West New York y North Bergen— son *latinx*.

El 77 % de todos los residentes de Bergenline son de origen latinxs, superando el umbral del 70 % para lo que los demógrafos llaman

un hiperbarrio. También observamos que los residentes *latinx* en Bergenline representan 19 naciones diferentes, con una notable presencia de 10 de ellas. Esta combinación de diversidad vertical y horizontal y la ausencia de un grupo numéricamente dominante es bastante única. (Trillo y Ayala, 2024)

Migrantes no autorizados de origen salvadoreño

Según un análisis del MPI de 2019 basado en datos de la Oficina del Censo, la Encuesta sobre la Comunidad Estadounidense (ACS) de 2015-19 y la Encuesta de Ingresos y Participación en Programas (SIPP) de 2008, ponderados por las estimaciones de población no autorizada de 2019 proporcionadas por Jennifer Van Hook de la Universidad Estatal de Pensilvania, la población no autorizada en Nueva Jersey asciende a 440,000.

Los cinco principales países de origen de los habitantes de Nueva Jersey sin estatus migratorio son México (82,000), India (55,000), Guatemala (38,000), El Salvador (30,000) y la República Dominicana (28,000). (Migration Policy Institute, s. f.).

Respecto al Estatus de Protección Temporal (TPS), el Center for American Progress nos recuerda que: "es un programa poco conocido que ofrece estatus legal temporal a ciertos inmigrantes en los Estados Unidos que no pueden regresar a su país de origen debido a un conflicto armado en curso, un desastre natural u otras razones extraordinarias". (Svajlenka, 2017).

Una vez que el Departamento de Seguridad Nacional (DHS) de EE. UU. emite una designación de TPS a los ciudadanos de esos países, los solicitantes deben demostrar que han residido continuamente en los Estados Unidos desde una fecha específica y someterse a una verificación de antecedentes penales y de seguridad. El Secretario de Seguridad Nacional puede otorgar y renovar el TPS por períodos de seis a 18 meses. En este punto, los beneficiarios de TPS deben solicitar la renovación, someterse a verificaciones de antecedentes adicionales y pagar una tarifa. (Svajlenka, 2017)



Figura 4. Mapa que muestra las poblaciones estimadas de inmigrantes no autorizados en los condados de Nueva Jersey, 2018–2022, basado en datos del Migration Policy Institute.

Fuente: <https://www.migrationpolicy.org/programs/migration-data-hub/charts/unauthorized-immigrant-populations-country-and-region-top-state-and-county>

Con respecto a los salvadoreños, el primer estatus de TPS se remonta a 1990. La Ley de Inmigración de 1990 ofreció TPS a los salvadoreños desplazados por la guerra civil de ese país, y la primera administración Bush otorgó alivio temporal a aproximadamente 190,000 salvadoreños hasta 1994. Otros 80,000 hondureños y 250,000 salvadoreños también recibieron TPS después del huracán Mitch en 1998 y dos terremotos en 2001, respectivamente. (Svajlenka, 2017).

Entre 2017 y 2019, agrega el CAP, la administración Trump puso fin a las designaciones de TPS para seis de los 10 países con designaciones. Estos seis países (El Salvador, Haití, Honduras, Nepal, Nicaragua y Sudán) representan el 98 % de las casi 318,000 personas actualmente protegidas por el TPS. (Center for American Progress, 2017). También puso fin a la Salida Diferida, un programa similar, para ciertos liberianos en los Estados Unidos. Con estas terminaciones, las vidas de estas personas y sus familias quedaron en el limbo. Varias demandas que impugnan estas terminaciones están pendientes en los tribunales de EE. UU. En

octubre de 2018, la Corte de Distrito de EE. UU. para el Distrito Norte de California emitió una orden judicial preliminar, dejando temporalmente en vigor las designaciones de Sudán, Nicaragua, Haití y El Salvador. Esto significa que los titulares de TPS de estos cuatro países pueden mantener su protección contra la deportación y su autorización de trabajo. Los titulares de TPS de Honduras y Nepal no están incluidos en esta demanda, ya que fue presentada antes de que la administración Trump rescindiera las designaciones para estos dos países.

Según el análisis del CAP, en 2017, se estimaba que 13,900 personas en Nueva Jersey eran titulares de TPS de El Salvador, Honduras y Haití. Además, 8,800 niños nacidos en este estado tienen padres de estos países con TPS. Además, 5,400 trabajadores en Nueva Jersey son salvadoreños que disfrutan del estatus de TPS en áreas como la manufactura (18 %), los servicios administrativos y de apoyo, y la gestión de residuos (12.3 %), y el 12.2 % trabaja en alojamiento y servicios de alimentos. Si las medidas del poder ejecutivo logran eliminar el beneficio, el CAP estima que se perderían \$448.3 millones del PIB estatal anualmente sin los trabajadores salvadoreños que tienen estatus de TPS. (Center for American Progress, 2017).

Historias de pertenencia: Los “tepesianos”¹

La investigación de doctorado de la salvadoreña Patricia Campos-Medina (2019) de la Universidad de Rutgers analiza la experiencia de integración de los inmigrantes centroamericanos (salvadoreños, hondureños y nicaragüenses) bajo el Estatus de Protección Temporal (TPS). (Cornell University, s. f.).

En su investigación titulada “Ni legal. Ni ilegal. Solo TPS. Examinando la experiencia de integración de inmigrantes centroamericanos que viven bajo un régimen de temporalidad a largo plazo”, la Dra. Patricia Campos-Medina (2019) utilizó la teoría del movimiento social para rastrear el activismo político de los tepesianos y sugiere propone un nuevo modelo de integración denominado Integración Delimitada (Bounded Integration). Rutgers University.

¹ “Tepesianos” se refiere a inmigrantes amparados por el Estatus de Protección Temporal (TPS).



Figura 4. Análisis de experiencia de inmigrantes centroamericanos que se encuentran bajo el Estatus de Protección Temporal (TPS).

Fuente: Fotografía proporcionada por: Worker Institute - Universidad de Cornell.

La BI captura su experiencia de integración dentro de límites de tiempo que confinan y restringen su vida diaria. Utilizando el análisis etnográfico de 29 entrevistas a participantes, el estudio se centra en la evaluación de la integración subjetiva del grupo, buscando comprender si esta población ha adoptado una visión positiva o negativa de su propia integración. Los hallazgos demuestran que este grupo tiene un sentido positivo de su propia integración y, después de muchos años en el limbo legal, ha desarrollado un sentido de pertenencia a la cultura estadounidense. A pesar de su falta de acceso a los derechos de ciudadanía, los miembros del grupo sienten que se han convertido en estadounidenses. (Campos-Medina, 2019).

El estudio es la secuela de la exposición itinerante “Historias de pertenencia: Trabajadores centroamericanos con TPS y su difícil lucha por quedarse en casa en EE. UU.”, que presenta una colección de fotografías, videos, entrevistas de campo y líneas de tiempo que documentan las luchas continuas por los derechos de ciudadanía y la

organización sindical que enfrentan más de 325,000 beneficiarios de TPS centroamericanos en EE. UU. hasta marzo de 2024. (Savino, 2024). Tanto la investigación como la exposición afirman que, a pesar de sus contribuciones, los trabajadores con TPS permanecen en riesgo de deportación en medio de debates políticos.

Salvadoreños en el activismo, la diplomacia, la literatura y la academia



Blanca Molina, activista

Blanca Molina se ha desempeñado como directora ejecutiva del Centro Comunitario CEUS y es una de sus fundadoras. Nació en Morazán, El Salvador, y es una de 14 hermanos. Blanca estudió educación en la Universidad Nacional de El Salvador mientras trabajaba con Save the Children en El Salvador y es asistente legal certificada. Emigró a los Estados Unidos a principios de la década de 1990, huyendo de la guerra civil en El Salvador.

Blanca actualmente trabaja a tiempo parcial para CEUS y a tiempo parcial como asistente legal en el American Friends Service Committee en Nueva York. En 2012, el trabajo de Blanca fue reconocido con el Premio Russ Berrie Making a Difference, uno de varios premios y distinciones que ha recibido. En 2002, el periódico neoyorquino El Diario la nombró una de las latinas más distinguidas; el Consulado Salvadoreño en Nueva Jersey también la reconoció en 2017 por su labor comunitaria.

El gobierno salvadoreño la incluyó entre las cien mujeres que impactan positivamente la vida de la comunidad salvadoreña fuera de su país natal.



Ariel Valle, excónsul de El Salvador en Elizabeth

Ariel Valle nació en 1984 en Guarnecia, Texistepeque, departamento de Santa Ana. Es uno de los cinco hijos de Francisco Valle y María Victoria Montes, ambos de raíces rurales. Siendo estudiante de bachillerato, decidió migrar sin visa a los Estados Unidos en 2000, debido a la constante amenaza de las pandillas.

Valle relató sus experiencias personales y profesionales en el libro *De inmigrante a diplomático. Un camino de perseverancia*. (Valle, 2024). En él, cuenta cómo, después de cruzar la frontera —un viaje de 30 días—, fue acogido por uno de sus hermanos que ya vivía en Flemington, Nueva Jersey. También relata su experiencia durante el viaje y su proceso de adaptación social, educativa y profesional, explicando cómo ser beneficiario del TPS “le ha abierto muchas puertas y oportunidades hasta el día de hoy” p. 63. Después de completar los cursos y la capacitación necesarios, Valle asumió el cargo de Cónsul de El Salvador en Elizabeth City el 25 de septiembre de 2019. Se jubiló en marzo de 2025.



José Vicente Chinchilla Vásquez,
exdiplomático, escritor y dramaturgo

José Vicente Chinchilla Vásquez nació en San Salvador en 1966. Obtuvo su licenciatura en Economía en la Universidad de El Salvador en 1999; su maestría en Comunicación Estratégica e Imagen Institucional en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala en 2013. Estudió Periodismo en la Universidad de El Salvador y se desempeñó como diplomático salvadoreño en Guatemala y Honduras, y como Cónsul General de El Salvador en Nueva York (2017-2019). Actualmente trabaja como profesor de secundaria en West New York, Nueva Jersey. Fue miembro de los grupos de teatro La Rendija, el Grupo de Teatro de la Universidad de El Salvador y Cuenterete Teatro. Es autor de la crónica testimonial "Los Eternos Ilegales", publicada por una editorial universitaria en 2000, y de los libros de cuentos *Guantes de Seda* y *Cuando las luciérnagas se ponen sexis*, publicados por la editorial Letramia (2019 y 2022).

Arianne Álvarez, Fairleigh Dickinson University

Desde 2022, Arianne Álvarez se ha desempeñado como coordinadora del Centro Hispano de la Universidad Fairleigh Dickinson.

Nació y creció en el departamento de San Miguel. Su familia materna es del cantón La Morita (término usado en El Salvador para designar pueblos pequeños), en el distrito de San Jorge, también en San Miguel, mientras que su familia paterna es originaria de Alborno, en el departamento de La Unión.

Su trayectoria en la Universidad Fairleigh Dickinson comenzó en mayo de 2018, cuando inició sus estudios. Durante su primer año, colaboró en la oficina del programa Puerta al Futuro. Se graduó en mayo de 2022 con una licenciatura en Artes Liberales, con especialización en Psicología.

Recientemente comenzó a enseñar Ética como profesora adjunta, brindando orientación a estudiantes hispanos en su trayectoria académica. El 18 de mayo de 2024 marcó un nuevo capítulo en su vida, al mudarse a Nueva Jersey después de casarse con Eli Robles, quien ha llamado a este estado su hogar por más de 30 años.



Dra. Patricia Campos-Medina, activista y académica

Dra. Patricia Campos-Medina en la clínica de salud para mujeres de la Fundación UNETE, dedicada a la prevención y detección temprana del cáncer en comunidades desatendidas.

Patricia Campos-Medina es originaria de Chirilagua, San Miguel, El Salvador, y se ha distinguido en el activismo y la política no solo en la Costa Este, sino en todo Estados Unidos.

Nació en 1973 en Chirilagua, San Miguel, en una familia de campesinos. Su camino, como ella lo define, encarna la esencia del sueño americano.

Patricia llegó a los EE. UU. cuando tenía 14 años y entró a octavo grado como estudiante de Inglés como Segundo Idioma (ESL). Trabajó duro

para aprender inglés, se destacó académicamente y obtuvo una beca para la Universidad de Cornell (Nueva York), donde se graduó con una licenciatura en Ciencias en Relaciones Industriales y Laborales, una maestría en Administración Pública y, posteriormente, su doctorado de la Universidad de Rutgers.

Patricia es la primera latina en la historia en postularse oficialmente y aparecer en la boleta electoral de Nueva Jersey para representar a Nueva Jersey en el Senado de los EE. UU. en las primarias demócratas de 2024. Ocupó el segundo lugar con 118,000 votos, detrás del ganador, Andy Kim.



Fabio Esteban Amador, arqueólogo, explorador y artista

Fabio Esteban Amador es un destacado arqueólogo, antropólogo y artista nacido en Apopa en 1963 y residente en Nueva Jersey.

Amador tenía 12 años cuando emigró en 1976 para reunirse con su madre, en medio de la creciente inestabilidad política en El Salvador, y se establecieron en el Lower East Side. Estudió bellas artes en la Art Student League de Nueva York y en la School of Visual Arts. Con sueños de convertirse en artista de expedición, estudió arqueología en la Universidad de Rutgers y obtuvo su maestría y doctorado en Arqueología Mesoamericana en la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo. Su investigación doctoral implicó la excavación y el mapeo de antiguos asentamientos mayas en la región de Yalahau, en el norte de la península

de Yucatán, buscando pistas sobre cómo estas primeras sociedades expresaron su identidad a través del arte y la iconografía.

La mayor parte de su investigación posterior se ha centrado en las regiones mayas de El Salvador, Honduras, Guatemala y los estados mexicanos de Quintana Roo y Yucatán, junto con Cuba y Puerto Rico. En 2016, lanzó la serie Misterios del Inframundo en National Geographic. Mantiene su estudio dentro de la establecida comunidad artística en el Neumann Leather Building de Hoboken. (Tripucka, 2016).

Juber Ayala, historiador y archivista

Juber Ayala nació y se crio en Newark, Nueva Jersey. Se graduó de Science Park High School en 2009. Después de graduarse, se matriculó en Rutgers-Newark. Al principio, no estaba seguro de lo que quería estudiar. Siempre le había gustado aprender sobre la historia de EE. UU. y decidió tomar una clase de historia latinoamericana. Después de hablar con su profesora, ella lo animó a seguir una carrera en esa materia. Posteriormente, se trasladó al campus de New Brunswick durante su segundo año. En 2013, se graduó con doble especialización en Historia y una especialización secundaria en Ciencias Políticas.

Durante su segundo año, aunque Juber sabía que quería estudiar historia, no sabía qué carrera quería seguir. Solicitó el programa de pasantías de verano del Centro para la Investigación y el Desarrollo de Políticas Hispanas. Fue aceptado y ubicado como pasante en el Centro Hispano de Investigación e Información de Nueva Jersey en la Biblioteca Pública de Newark. Su supervisora, Yesenia López, le presentó la profesión de archivista. Disfrutó mucho su experiencia y permaneció a tiempo parcial durante el resto de sus estudios universitarios. Juber también trabajó en el Centro de Estudios Puertorriqueños de 2014 a 2017, bajo la supervisión de Pedro Juan Hernández.

A instancias de sus supervisores, Juber se matriculó en un programa de maestría en Ciencias de la Información en la Universidad de Rutgers, especializándose en Archivos y Preservación. Se graduó en 2019.

Juber es actualmente archivista en el Centro Hispano de Investigación e Información de Nueva Jersey. Espera introducir a más estudiantes universitarios latinos en los campos de las bibliotecas y los archivos. Actualmente preside la Sección de Historia y Preservación de la Asociación de Bibliotecas de Nueva Jersey.

Victorina Guzmán, trabajadora social

Victorina Guzmán es una trabajadora social que ha trabajado durante muchos años en el Distrito Escolar de Plainfield en Nueva Jersey.

Emigró de El Salvador en 1991 para reunirse con su madre, Zoila Elías de Montalvo, quien se estableció por primera vez en Newark entre 1965 y 1966 y nuevamente a principios de la década de 1970. Pudo regularizar su estatus mientras trabajaba como limpiadora de casas y solicitó la residencia para muchos de sus familiares.

Victorina, quien trabajó para la Fiscalía General de El Salvador y obtuvo un título en contabilidad del Nuevo Liceo Centroamericano, emigró en 1991 con su familia. Mientras asistía a la universidad, estudios que costó limpiando casas, comenzó a impartir clases de paternidad en la Academia Militar de Newark y así se involucró en el trabajo social. Habiendo superado ella misma la violencia doméstica, parte de su experiencia le ha ayudado a comprender y ayudar a las familias inmigrantes que enfrentan numerosos desafíos, guiándolas en el acceso a los servicios sociales.

Guzmán tiene una licenciatura, una maestría y un doctorado en Servicios Sociales de Atlantic University, este último estaba previsto para 2024.



Julio César Guzmán, “El Guanaco Alegre”

Julio César Guzmán, conocido como El Guanaco Alegre, es un veterano activista y figura mediática salvadoreña que ha vivido en Nueva Jersey desde la década de 1970.

Julio César Guzmán, El Guanaco Alegre, es un veterano activista y promotor cultural salvadoreño que ha vivido en Nueva Jersey durante 55 años. Nació en el departamento de Usulután en 1944. Ha conducido programas como Centroamérica Nuestra en las estaciones de radio AM 105.9 FM, 1380 y 9030. También ha aparecido en Radio La Voz de Centroamérica, Cablevisión Canal 38 y UHS Canal 44.



José Matías Guardado, cantautor

José Matías Guardado, cantautor y actor salvadoreño, actuando en vivo en Union City, NJ.

Nacido en 1975 en Chalatenango, El Salvador, es el quinto de nueve hijos de Angélica y Osmín Guardado. Desde la infancia, le apasiona la música y las artes escénicas, especialmente el teatro y el cine. Ha trabajado en numerosos proyectos teatrales, musicales y cortometrajes. En 2009, fue nominado a Mejor Nuevo Actor en un Drama en los ACE Awards de Nueva York por la obra *San Salvador Después del Eclipse*. Ha ganado premios por sus composiciones musicales *María Madre de Dios* (1998) y *Juventud Divino Tesoro* (2008). Es anfitrión del segmento *Religión y Espiritualidad* en Studio 42 en *streaming* en Union City, NJ.



Jenny Lozano Rivera y Alex Reyes, fundadores de Coyolito TV

Jenny Lozano Rivera, originaria de San Francisco Gotera, departamento de Morazán, y su esposo Alex Reyes, de Cerro Coyol, Osicala, Morazán, fundadores de Coyolito TV, se conocieron en los EE. UU. en 2014.

Jenny llegó a los EE. UU. en 1984 (a la edad de ocho años) y ha desarrollado una carrera como Licenciada en trabajo social, comenzando en el condado de Mammoth y especializándose en casos de violencia doméstica. Su esposo emigró como adulto y se dedicó a la reparación de computadoras. Se casaron en 2015 y tienen una hija.

Durante la pandemia de COVID-19, Alex creó Coyolito TV, una plataforma de entretenimiento para latinos en los Estados Unidos, con un enfoque en salvadoreños en la diáspora. El contenido se puede acceder en plataformas de redes sociales como Facebook y YouTube.



River Gallo, actor y director

River Gallo (elle/elles) es un/a cineasta, actor/actriz, escritor/a, modelo y activista intersexual salvadoreño-estadounidense galardonado/a con un premio GLAAD, originario/a de Nueva Jersey. River obtuvo su licenciatura en Bellas Artes en Teatro de la Experimental Theater Wing de la Tisch School of the Arts de la Universidad de Nueva York. Escuela de las Artes y su maestría en Producción de Cine y Televisión de la Escuela de Artes Cinematográficas de la Universidad del Sur de California.

Su cortometraje *Ponyboy*, que escribieron, protagonizaron y codirigieron con Sadé Clacken Joseph, se estrenó en el Festival de Cine de Tribeca de 2019, con la producción ejecutiva de Stephen Fry y Emma Thompson. El largometraje *Ponyboy* se estrenó en el Festival de Cine de Sundance de 2024 en la Competición Dramática de EE. UU.

Dirigida por Esteban Arango, River escribió, produjo y protagonizó junto a Dylan O'Brien, Victoria Pedretti, Indya Moore y el ganador del premio Emmy Murray Bartlett. También protagonizaron el aclamado documental *Every Body*, dirigido por la directora nominada al Premio de la Academia Julie Cohen.

Antes de su debut en el largometraje, River protagonizó varios cortometrajes, una producción teatral de *El rey Lear* en el Annenberg Theater de Los Ángeles, el Breaking the Binary Theater Festival y 24 Hour Plays en Broadway en Nueva York. En el ámbito comercial, River dirigió comerciales para Facebook. River ha colaborado y modelado para Abercrombie & Fitch y Crocs, e hizo su debut en la Semana de la Moda de Nueva York desfilando en el desfile de Chromat Otoño/Invierno 2021. Por su trabajo en las artes y abordando temas de justicia social, River fue incluido en el OUT 100, ganó un premio GLAAD Rising Star Media Award y fue nombrado uno de los 10 creadores de cine y televisión LGBTQIA+ en ascenso de Indiewire en 2023.



Luis Contreras, académico e investigador

Luis Contreras, estudiante de doctorado en la Escuela de Comunicación e Información de la Universidad de Rutgers, investiga el grafiti, las tecnologías de los medios y la resistencia subcultural.



Carmen Molina Tamacas

Luis Contreras es un estudioso de los medios y etnógrafo cuya investigación explora cómo las subculturas adaptan y reutilizan tecnologías emergentes, desde drones y teléfonos inteligentes hasta plataformas algorítmicas y auriculares de realidad virtual. Nacido y criado en Los Ángeles de padres salvadoreños y colombianos, Contreras investiga la intersección de las tecnologías de los medios, las subculturas visuales y la infraestructura digital. Su trabajo se centra especialmente en los grafiteros que despliegan herramientas analógicas y digitales para diseñar sistemas híbridos de comunicación, resistencia y visibilidad bajo condiciones de vigilancia y restricción algorítmica.

Actualmente cursando un doctorado en la Escuela de Comunicación e Información de la Universidad de Rutgers, la investigación de Contreras favorece el concepto de “folclore infraestructural”—el conocimiento informal y táctico que las comunidades desarrollan para navegar tanto en entornos urbanos físicos como en ecosistemas digitales. Usando la etnografía digital y de campo, estudia cómo los creadores se mueven a través de las plataformas de redes sociales, calibran sus publicaciones para obtener la máxima visibilidad y superan los umbrales de visibilidad

mientras resisten el paternalismo de la plataforma. Su trabajo se apoya en estudios de plataforma, teoría de la infraestructura de comunicación y prácticas críticas de los medios para iluminar cómo los grafiteros y otros profesionales subculturales crean y circulan significado a través de entornos tecnológicos limitados.

Además de su investigación académica, Contreras ha enseñado comunicación y estudios de medios tanto a nivel universitario en East Los Angeles, donde está comprometido con una pedagogía accesible y crítica. También se desempeñó como instructor de narración en la sede de Snapchat en Santa Mónica, donde guio a los creadores en el uso de herramientas de narrativa visual. Su trabajo académico y docente se basa en una ética de cuidado, indagación cultural y una profunda atención a cómo las comunidades marginadas construyen visibilidad, memoria y poder a través de los medios.



Evelyn Saz, activista

Evelyn Saz nació en El Salvador e inmigró a Estados Unidos con su familia en 2016. Desde temprana edad, luchó por superar obstáculos y prosperar en medio de la guerra civil que asolaba su país de origen. Se graduó como psicóloga de la Universidad de El Salvador y actualmente vive con sus dos hijos en el condado de Union, Nueva Jersey.

Entre 2016 y 2018, trabajó temporalmente en el Consulado de El Salvador, apoyando a la comunidad salvadoreña con el Estatus de Protección Temporal (TPS). Posteriormente se unió a Driver's License

Advocates para ayudar a la comunidad inmigrante indocumentada a obtener licencias de conducir en Nueva Jersey.

Durante tres años, trabajó como proveedora de atención médica domiciliaria, cuidando a personas con discapacidades y a adultos mayores. Durante ese tiempo, se dio cuenta de que no había derechos laborales ni beneficios para las trabajadoras domésticas, lo que la motivó a luchar por sus derechos. Inicialmente, se unió a la Alianza Nacional de Trabajadoras Domésticas (NDWA) como miembro voluntaria y luego se convirtió en organizadora.

Como organizadora de la NDWA, luchó junto a otras organizaciones de base para obtener la Declaración de Derechos de las Trabajadoras Domésticas. En 2024, esta ley fue promulgada por el gobernador Phil Murphy y entró en vigor el 1 de julio de ese año. Ese mismo año, asumió el cargo de organizadora principal y coordinadora de la Coalición de Trabajadoras Domésticas, posición que ocupa hasta el día de hoy.

Evelyn afirma que seguirá luchando por causas justas, honrando las enseñanzas de su madre y su padre. Concluye diciendo que las trabajadoras domésticas merecen ser tratadas con dignidad y respeto, ya que sin ellas, muchos otros trabajos no serían posibles.

Organizaciones salvadoreñas en Nueva Jersey



Centro Comunitario CEUS

El Centro Comunitario CEUS (anteriormente Comité en Unión por los Salvadoreños) es una organización sin fines de lucro formada en el Condado de Hudson, Nueva Jersey, en 1993 por cuatro refugiados salvadoreños. (Centro Comunitario CEUS, s. f.). Querían organizar a sus compatriotas inmigrantes para luchar por un estatus migratorio legal y ayudarles a integrarse en la sociedad estadounidense. CEUS inicialmente organizó a la comunidad para participar en marchas y protestas, pidiendo al Congreso de los Estados Unidos que les concediera el estatus de refugiados, porque muchos salvadoreños huyeron de la guerra civil de 12 años de su país en la que murieron 75,000 personas. La organización también reclutó voluntarios para enseñar clases de inglés como segundo idioma y comenzó un grupo de empoderamiento femenino.

CEUS se incorporó en el estado de Nueva Jersey en 1995, y el Servicio de Impuestos Internos de EE. UU. le concedió el estatus de exención de impuestos (501(c)(3)) en 1997. CEUS también añadió clases de alfabetización en español a su programa educativo para inmigrantes hispanos que no habían aprendido a leer y escribir con fluidez en su propio idioma, y talleres de capacitación en liderazgo. Cabildear al Congreso para que concediera estatus legal a los inmigrantes y abogar por los derechos de los inmigrantes siguió siendo fundamental para la misión de la organización. (Centro Comunitario CEUS, s. f.).

En 1996, CEUS abrió su primera oficina en la calle 42 en Union City, que se cree que fue la primera oficina de salvadoreños para salvadoreños en el estado. A medida que la organización se expandió, se trasladó a una oficina más grande en 1998 en la calle 45 en Union City. Esa oficina fue compartida con el American Friends Service Committee, que proporcionó servicios legales de inmigración a la comunidad, ofreciendo servicios legales a un precio mucho más bajo que los abogados regulares.

Cuando el American Friends Service Committee concluyó en 2001 que ya no podía operar la oficina de Union City, CEUS decidió que necesitaba ser más proactivo en ayudar a los inmigrantes a obtener estatus legal y contrató a su primer abogado a tiempo parcial. Si bien el grupo

fue fundado originalmente para servir a los inmigrantes salvadoreños, CEUS cambió el nombre de la oficina en 2010 a Centro Comunitario CEUS para reflejar el hecho de que sirve a todos los inmigrantes, no solo a los salvadoreños. La organización se mudó a una nueva y más grande oficina en 2013, también en Union City.

El programa de Servicios Legales de Inmigración es ahora el programa más grande de CEUS, sirviendo a más de 1,000 personas cada año. La organización continúa ofreciendo clases de alfabetización en español e inglés y ha servido a más de 2,500 estudiantes a lo largo de los años. (Centro Comunitario CEUS, s. f.).

La organización también ha patrocinado grupos de empoderamiento femenino, actividades culturales y sociales, y ha recaudado fondos para ayudar a la gente de El Salvador, especialmente después de desastres naturales, incluidos los terremotos de 2001. CEUS se financia en gran parte con las tarifas de sus clientes legales y estudiantes de idiomas, junto con donaciones y eventos de recaudación de fondos. El grupo también ha recibido una serie de generosas subvenciones de fundaciones, incluido el programa de Desarrollo Personal de la Iglesia Presbiteriana, la Fundación Mott, la Fundación Reso y RTS, una fundación con sede en Brooklyn.

Comité Pro Mejoramiento de Hato Nuevo Residentes en New Jersey

El Comité Pro Mejoramiento de Hato Nuevo Residentes en New Jersey fue fundado en 1993 por Ana Gladis Flores, nativa del cantón Hato Nuevo, Distrito de San Alejo, Municipio de La Unión Sur, departamento de La Unión. Flores inmigró a los Estados Unidos en la década de 1980. En 1992, junto con su esposo, Manuel de Jesús Flores, fundó la empresa Perfect Novelties Embroidery, y en 1994, fundaron Flores Carwash.

Junto con otras personas solidarias de su cantón, han llevado a cabo proyectos de mejora comunitaria como pavimentación y señalización, instalación de alumbrado eléctrico, reparación y equipamiento de la Unidad de Salud de Hato Nuevo, la Iglesia Católica y la escuela, así

como la instalación de agua potable, la organización de fiestas patronales y la realización de mejoras en beneficio de Hato Nuevo. La Sra. Flores también es miembro de la Junta Directiva del Desfile Salvadoreño de Nueva Jersey.

Comité Unidos de Corazón – Elizabeth Amaya

El Comité San Miguel Unidos de Corazón fue fundado hace nueve años, según explicó su presidenta, Elizabeth Amaya, en una entrevista con Delicias TV. El comité se ha caracterizado por apoyar causas benéficas como la de niños con cáncer (asistidos por la Fundación Ayúdame a Vivir de El Salvador), proporcionar prótesis, equipar hospitales y hogares de ancianos, y distribuir alimentos y abrigos durante el invierno a personas necesitadas, particularmente a jornaleros que a veces enfrentan la falta de vivienda o la pobreza extrema en comunidades como Fairview.

Desfile Salvadoreño de Nueva Jersey

El Desfile Salvadoreño de Nueva Jersey fue creado por un grupo de salvadoreños en 2016 y recorre cuatro ciudades del Condado de Hudson: West New York, Guttenberg, North Bergen y Union City.

El desfile se extiende por 40 cuadras a lo largo de Bergenline Avenue, incluida la calle 47, que fue renombrada El Salvador Boulevard en 2023. “Nuestro objetivo es presentar la cultura y las costumbres salvadoreñas y dejar un legado para las futuras generaciones”, dijo Ingrid Echeverría, presidenta del comité organizador, al periódico comunitario *Nuestra Gente*.

El desfile incluye carrozas, bandas musicales y “grupos de danzas tradicionales”. Suele comenzar en Bergenline Avenue y la calle 79 y termina en la calle 43. Las actividades del desfile incluyen coronaciones de reinas y una cena de gala. En 2025, el Desfile Salvadoreño fue cancelado debido a la tensión y temor a las redadas de inmigrantes que lleva a cabo el Servicio de Control de Inmigración y Aduanas (ICE, sigla en inglés).

Organización de Liderazgo Salvadoreño Unido

Fue creada en 2004 en Nueva Jersey para apoyar la apertura de un consulado de El Salvador en ese estado. Una vez que el Consulado abrió en 2005, la organización comenzó a apoyar al consulado y a organizar eventos culturales, sociales y deportivos. Poco después, la organización también comenzó a ayudar a otras comunidades latinas necesitadas. Su trabajo se centra en un banco de alimentos comunitario, servicio voluntario dominical y alcance comunitario. El presidente de la organización es Tony Villalobos. La sede se encuentra en 527 42nd Street, Union City, NJ 07087.

Comité Cívico El Pulgarcito

El Comité Cívico El Pulgarcito es una organización cultural y benéfica fundada en 2013 por un grupo liderado por Andrés Flores. Flores es originario de Hato Nuevo y se estableció en el área de West New York alrededor de 1988. Él y otros salvadoreños, dada la limitada presencia y representación, decidieron participar en el Desfile de la Herencia Hispana de Nueva Jersey. Inicialmente, se unieron a la entonces Organización Cuscatlán, fundada por Pedro N. (Flores no pudo recordar su apellido) y Amalia y Roberto Juárez.

“Siempre hemos apoyado desastres naturales con donaciones y hemos participado en actividades relacionadas con la comunidad como funerales, repatriaciones, así como trayendo grupos culturales y folclóricos para participar tanto en los desfiles hispanoamericanos como salvadoreños”, señaló Flores en una entrevista.

Unidos por Rodeo, Morazán – Javi Flores

El Comité Unidos por Rodeo apoya directamente al Comité de Fiestas de El Rodeo, ubicado en Sensembra, Morazán. Es liderado por Javi Flores.

Para más información: <https://www.facebook.com/Rodeomorazan.usa>
Iglesias luteranas “hermanas”

Bergenline es tan única que tiene un corazón miguelero: Christ and St. John Lutheran Church (6500 Bergenline Avenue, West New York, NJ 07093), dirigida por el pastor Daniel K. Johansson. La iglesia, con una congregación predominantemente inmigrante, tiene una asociación de larga data con dos iglesias, una en Namibia y otra en el departamento de San Miguel, El Salvador. Esta es la Iglesia Divino Redentor, dirigida por la reverenda Belinda Fernández, cuyo padre, el reverendo David Fernández, fue asesinado por escuadrones de la muerte en 1984 y es considerado un mártir de la Iglesia Luterana.

Entrevistas de historia oral

La Biblioteca Pública de Plainfield tiene una Colección de Historia Oral que incluye entrevistas de historia oral realizadas como parte de las iniciativas StoryCorps Griot, Latinos en Conversación e Historias, así como las grabadas para el proyecto Voces de Plainfield. (Plainfield Public Library, 2007). Las grabaciones de las entrevistas incluyen un archivo de audio y una transcripción de texto. StoryCorps es una organización sin fines de lucro que realiza historias orales a nivel nacional. Estos proyectos aseguran la preservación y presentación digna de las voces, experiencias e historias de vida de las comunidades afroamericanas, latinas e hispanas del condado de Union. Desde 2007, la colección ha crecido hasta incluir más de 36 entrevistas con residentes locales de Plainfield y el condado de Union, representando a 14 países diferentes. Muchas de las entrevistas también fueron transcritas con la ayuda de una subvención de historia del condado de Union.

Entre las entrevistas se encuentra la de Claudia V. Freire, una salvadoreña. En la entrevista de 2007, realizada en inglés, Freire —nacida en San Salvador en 1976— relata algunas de sus experiencias infantiles antes del inicio de la guerra, sus propias experiencias y las de su familia como inmigrantes, y su proceso de asimilación cultural. Su entrevista puede revisarse aquí: <https://plainfieldlibrarynj.contentdm.oclc.org/digital/collection/p17109coll15/id/64/rec/25>

Asimismo, la Biblioteca Pública de Newark incluyó el testimonio del salvadoreño Ángel Ayala en la Colección de Referencia Hispana

del Centro de Investigación e Información Hispana de Nueva Jersey (NJHRIC). La entrevista fue realizada en 2018 por Kevin Rosero, (Newark Public Library, 2018), y la transcripción de 40 páginas forma parte de los archivos de la biblioteca.

Ayala es originario de San Miguel e inmigró a los EE. UU. en 1981 cuando tenía 16 años. El asedio guerrillero de su ciudad natal lo motivó a seguir los pasos de su padre y otros parientes, quienes se establecieron en Newark a fines de la década de 1970. La transcripción de la entrevista está disponible en el NJHRIC.

Restaurantes y negocios

La red social para negocios Yelp muestra la variedad de restaurantes salvadoreños en el condado de Hudson, reflejando la alta concentración de salvadoreños y centroamericanos en la zona. (DATA USA, s. f.).

Varios restaurantes y pupuserías se concentran a lo largo del eje de Anderson Avenue (Cliffside Park, en el condado de Bergen) y continúan a lo largo de la concurrida Bergenline Avenue, la misma avenida por la que pasa el Desfile del Día de la Independencia de El Salvador.

Sin embargo, hay tiendas de negocios propiedad de salvadoreños, oficinas de abogados y preparadores de impuestos, y servicios de entrega en varias partes de Nueva Jersey, como Newark, Orange y Elizabeth.

Conclusión

Aunque la presencia salvadoreña en Nueva Jersey está geográficamente dispersa, su impacto está profundamente integrado en el tejido social y cultural del estado. Sin embargo, la comunidad continúa enfrentando desafíos significativos, particularmente relacionados con el estatus migratorio, las dificultades económicas y el acceso limitado a los recursos públicos. A pesar de estos obstáculos, los salvadoreños han demostrado resiliencia, perseverancia y un fuerte sentido de identidad.

Dada la creciente importancia de esta comunidad, las instituciones académicas necesitan comprometerse más profundamente con sus experiencias.

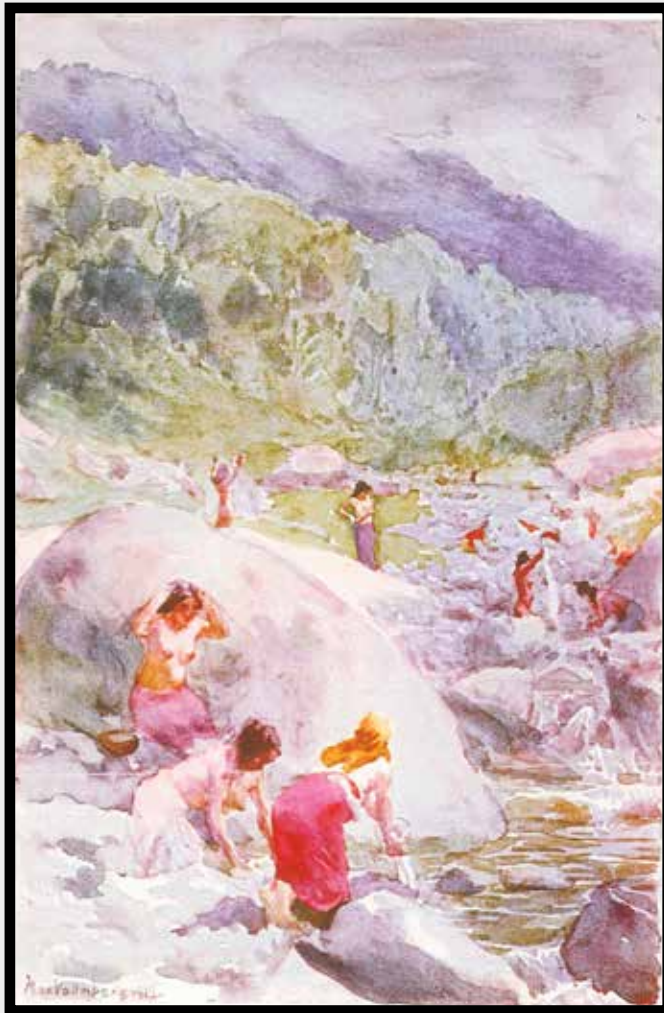
Existe una necesidad apremiante de investigación que documente su historia, analice sus realidades actuales e informe políticas que puedan apoyar mejor sus necesidades. Al dirigir la atención académica a la comunidad salvadoreña en Nueva Jersey, la academia puede ayudar a garantizar que sus contribuciones sean reconocidas, sus voces amplificadas y sus desafíos abordados de manera más efectiva.

Referencias

- Campos-Medina, P. (2019). *Ni legal. Ni ilegal. Solo TPS. Examinando la experiencia de integración de inmigrantes centroamericanos que viven bajo un régimen de temporalidad a largo plazo* [Tesis doctoral, Universidad de Rutgers]. RUcore. <https://doi.org/10.7282/t3-grmk-bb70>
- Center for American Progress. (2017). *TPS holders in New Jersey*. https://www.americanprogress.org/wp-content/uploads/sites/2/2017/10/101717_TPSFactsheet-NJ.pdf
- Centro Comunitario CEUS. (s. f.). *Historia*. <https://ceusnj.org/about/history/>
- Cornell University, IRL Worker Institute. (s. f.). *Stories of belonging: TPS workers*. <https://www.ilr.cornell.edu/worker-institute/stories-belonging-tps-workers>
- DATA USA. (s. f.). *Bergen County, New Jersey*. <https://datausa.io/profile/geo/bergen-county-nj>
- Mahler, S. J. (1995). *American dreaming: Immigrant life on the margins*. Princeton University Press.
- Migration Policy Institute. (s. f.). *Profile of the unauthorized population: New Jersey*. <https://www.migrationpolicy.org/data/unauthorized-immigrant-population/state/NJ#>
- Ministerio de Relaciones Exteriores de El Salvador. (2023, junio). *Nueva Jersey cuenta con un "El Salvador Boulevard"*. <https://rree.gob.sv/new-jersey-cuenta-con-un-el-salvador-boulevard/>
- Molina-Tamacas, C. (2020). *SalviYorkers*. K Ediciones. <https://linktr.ee/salviyorkers>
- Newark Public Library. (2018). *Latinos then and now* [Catálogo de exposición]. Curaduría de N. Almánzar-Sánchez, P. Napoli y A. Olivera. <https://npl.org/wp-content/uploads/2018/09/MYNEWARKSTORY30x40travelLatinoThenNow.pdf>

- Newark Public Library. (2018, 12 de agosto). *Interview of Angel Ayala, by Kevin Rosero* [Entrevista de archivo]. Colección de Referencia Hispana, Centro de Investigación e Información Hispana de Nueva Jersey (NJHRIC).
- Newark Public Library. (s. f.). *The Latino oral history collection*. <https://www.npl.org/collections-services/njhric/loh/>
- Plainfield Public Library. (2007). *Oral history collection: Latinos in conversation 2007*. <https://plainfieldlibrarynj.contentdm.oclc.org/digital/collection/p17109coll15/id/64/rec/25>
- Savino, C. (2024, 23 de septiembre). Cornell ILR hosts "Stories of Belonging" exhibit on Temporary Protected Status holders. *The Cornell Daily Sun*. <https://cornellsun.com/2024/09/23/cornell-ilr-hosts-stories-of-belonging-exhibit-on-temporary-protected-status-holders/>
- Svajlenka, N. (2017). *What do we know about immigrants with Temporary Protected Status?* Center for American Progress. <https://www.americanprogress.org/article/know-immigrants-temporary-protected-status/>
- Sweilem, A. (2025, marzo). N.J.'s most and least expensive places to rent. *NJ.com*. <https://www.nj.com/realestate-news/2025/03/is-your-county-on-the-list-njs-most-and-least-expensive-places-to-rent.html>
- Trillo, F., y Ayala, J. (2024). From Havana on the Hudson to Bolívar's enclave. En A. González (Ed.), *Latinas/os in New Jersey* (p. 75). Rutgers University Press.
- Tripucka, J. (2016, 6 de enero). What's inside the {mysterious} Neumann Building? *The Hoboken Girl*. <https://www.hobokengirl.com/whats-inside-the-mysterious-neumann-building/>
- U.S. Census Bureau. (s. f.). *QuickFacts: New Jersey*. <https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/NJ/SBO060217>
- Valle, A. (2024). *De inmigrante a diplomático: Un camino de perseverancia*. PanHouse.
- Ward, N., y Batalova, J. (2023). *Inmigrantes centroamericanos en los Estados Unidos*. Migration Policy Institute. <https://www.migrationpolicy.org/article/inmigrantes-centroamericanos-en-los-estados-unidos-2021#no-autorizados>

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**



Palmeras de costa

Max Vollmberg

1920

Acuarela

Inclusión educativa de estudiantes con trastorno del espectro autista en educación superior

Educational inclusion of students with Autism Spectrum Disorder in higher education

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22071>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1434>



Rodrigo Antonio Colorado

Profesor-investigador en Universidad Luterana Salvadoreña

<https://orcid.org/0000-0002-4143-9293>

rodrigocoloradoantoes@gmail.com

Stephanie Illiana Arias Salegio

Coordinadora General de Investigación y Proyección Social

Instituto Especializado de Profesionales de la Salud

<https://orcid.org/0000-0002-9330-3283>

illi_tepha@outlook.com

Febe Eunice Arévalo López

Docente-investigadora

Instituto Especializado de Nivel Superior

Centro Cultural Salvadoreño Americano

<https://orcid.org/0009-0003-7919-6375>

febe.arevalo@docente.iensccsa.edu.sv

María Sofía Albayero García

Coordinadora de Investigación

Instituto Tecnológico Escuela Técnica para la Salud

<https://orcid.org/0000-0003-1876-9179>

sofia.albayero.investigacion@itetps.edu.sv

Fecha de recibido: 5/5/2025

Fecha de aceptación: 7/6/2025

Resumen

Este artículo tiene como objetivo sistematizar algunos aportes vinculados a la inclusión de personas con trastorno del espectro autista (TEA) en el sistema educativo de nivel superior, con la finalidad de identificar los avances y retos que en este campo se presentan desde la revisión de literatura. Se realizó bajo el método de análisis-síntesis fundamentado en la hermenéutica para la revisión de fuentes bibliográficas que abordan el TEA. Entre los principales hallazgos se destacan el abordaje creciente de este campo de estudio y la necesidad de fortalecerlo en el contexto salvadoreño. Como conclusión principal, se determina que las instituciones de educación superior deben adoptar estrategias que aseguren una educación inclusiva de calidad para todos.

Palabras clave: Trastornos del desarrollo. Autismo-Investigaciones-Educación Superior. Personas con discapacidades del desarrollo. Justicia social.

Abstract

This article aims to systematize some contributions related to the inclusion of people with Autism Spectrum Disorder (ASD) in the higher education system, in order to identify the progress and challenges in this field through a literature review. The analysis-synthesis method, grounded in hermeneutics, was used to review bibliographic sources addressing ASD. The results highlight the growing interest in this field of study and the need to strengthen it within the Salvadoran context. It concludes that higher education institutions must adopt strategies that ensure quality inclusive education for all.

Keywords: Developmental disabilities. Autism spectrum disorders — Research — Higher education. People with developmental disabilities. Social justice.

Introducción

Este escrito tiene como objetivo sistematizar algunos aportes vinculados a la inclusión de personas con Trastorno del Espectro Autista (TEA) en el sistema educativo de nivel superior, con la finalidad de identificar los avances y retos que en este campo se presentan desde la revisión de literatura, siendo este artículo una contribución teórica que tributa a la comprensión de la siguiente problemática: ¿qué desafíos se presentan ante la necesidad de apostar por una educación superior de calidad, caracterizada por la inclusión de estudiantes con TEA?

En este sentido, se ofrece al lector una aproximación teórica desde el abordaje de las categorías siguientes: conceptualización del Trastorno del Espectro Autista, la caracterización de socialidad de los estudiantes con TEA, producción científica y didáctica respecto al TEA, compromiso docente ante la inclusión educativa y, finalmente, educación inclusiva en educación superior.

1. Qué plantea la literatura sobre el autismo

A. ¿Qué es el TEA?

Según la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2023) el Clasificador Internacional de Enfermedades, N° n.º 11 (2023):

El TEA se caracteriza por déficits persistentes en la capacidad de iniciar y sostener la interacción social recíproca y la comunicación social, y por un rango de patrones comportamentales e intereses restringidos, repetitivos e inflexibles.

El inicio del trastorno ocurre durante el período del desarrollo, típicamente en la primera infancia, pero los síntomas pueden no manifestarse plenamente hasta más tarde, cuando las demandas sociales exceden las capacidades limitadas. Los déficits son lo suficientemente graves como para causar deterioro a nivel personal, familiar, social, educativo, ocupacional o en otras áreas importantes del funcionamiento del individuo, y generalmente constituyen una característica persistente del individuo que es observable en todos

los ámbitos, aunque pueden variar de acuerdo con el contexto social, educativo o de otro tipo. (OMS, 2024, párr. 1).

A lo largo del espectro, los individuos exhiben una gama completa de capacidades del funcionamiento intelectual y habilidades de lenguaje (Organización Mundial de la Salud, 2024). Los estudiantes con TEA, pueden llegar a socializar y a tener socialidad cuando los entornos familiares, educativos, de salud, comunitarios y de organización permiten la inclusión social y educativa de estas personas.

B. El autismo y la socialidad

Las personas con TEA desarrollan la “socialidad”, como un conjunto de posibilidades de coordinación social con otros. La gama de posibilidades para la coordinación social está influenciada por la dinámica de individuos y grupos sociales (Ochs y Solomon, 2010).

El científico en psicopatología Simon Baron-Cohen, de la Universidad de Cambridge, sostiene que: Los individuos con autismo perciben el mundo natural y social en términos analíticos, como sistemas, reglas y patrones para analizar, en lugar de confiar en medios de interpretación empáticos o intuitivos; es decir, en cierta medida no les interesa interpretar ciertos sentimientos; (Spikins y Wright, 2016) sin embargo, hay excepciones como el caso de la científica Temple Grandin y la antropóloga Dawn Prince Hughes quienes han logrado expresar sus sentimientos y han entablado comunicación con ciertos animales, como las vacas y los gorilas. En el primer caso ha aportado al mundo de la producción del ganado lechero; en el segundo, pues la antropóloga Prince Hughes, considera que las personas con autismo funcional tienen que ser escuchadas e incluidas en las universidades, ya que tienen una capacidad intelectual para aportar a la sociedad (Spikins y Wright, 2016).

C. Producción científica y didáctica respecto al TEA

Es significativo destacar cómo desde las publicaciones científicas se aborda este campo de estudio ligado al neurodesarrollo con la finalidad de brindar contribuciones teóricas o prácticas que permitan abordar de manera adecuada a las personas con TEA. Al respecto, Alcaraz

García (2021) realizó habiendo concluido un estudio bibliométrico con 8,359 artículos científicos que tratan sobre el TEA, publicados en las principales corrientes de la ciencia (Web of Science y Scopus), Concluyó que existe un aumento significativo de publicaciones desde el siglo XXI, relacionadas con la intervención educativa, las habilidades sociales, la educación inclusiva, el abordaje desde la familia, el comportamiento desafiante y la intervención temprana del TEA, como puede observarse en la Figura 1.

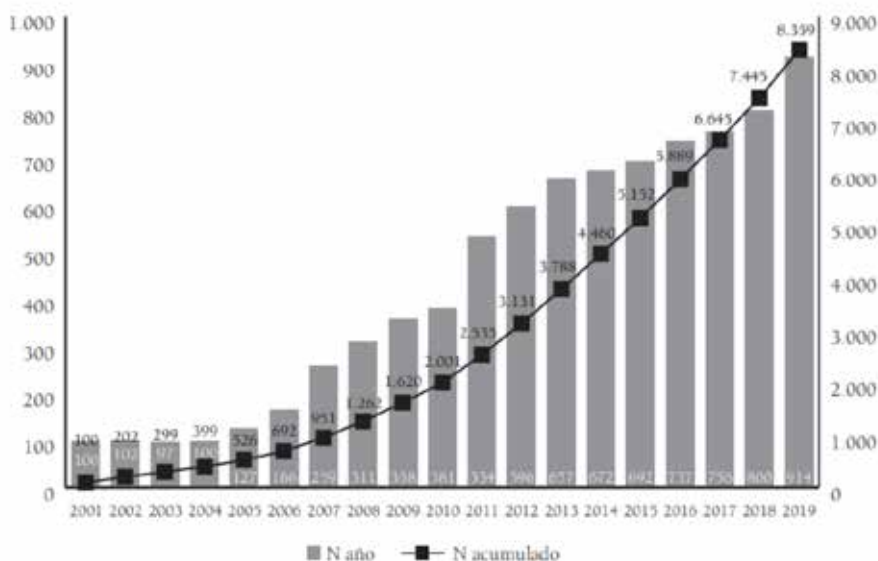


Figura 1
Producción por año y acumulada 2001-2019
Nota. Tomado de Alcaraz García (2021).

Respecto a este tratamiento teórico en constante evolución, Campos (2019) también afirma que:

Hay una visión ampliada sobre la educación como un derecho que se ejerce a lo largo de la vida para todas y todos, que incluye niños, niñas, adolescentes, jóvenes y adultos sin discriminación alguna, especialmente para aquellas personas que pertenecen a grupos socialmente excluidos. (Campos, 2019, p. 76).

Por tal razón, resulta imperativo que las instituciones de educación superior establezcan e implementen o fortalezcan medidas que aseguren la inclusión de personas con el TEA, siendo un derecho de todos, el recibir una educación de calidad.

En cuanto a la producción con un enfoque didáctico, se destaca el aporte de la Secretaría de Educación del Distrito (2021), que reconstruyó en una línea de tiempo, algunos momentos históricos que han permitido establecer acciones a nivel nacional y local, para la búsqueda de la inclusión educativa; a partir de un diálogo de saberes, esta instancia presentó estrategias pedagógicas para la atención de estudiantes con TEA, por lo que se considera crucial destacar estos hitos enmarcados en la Figura 2.

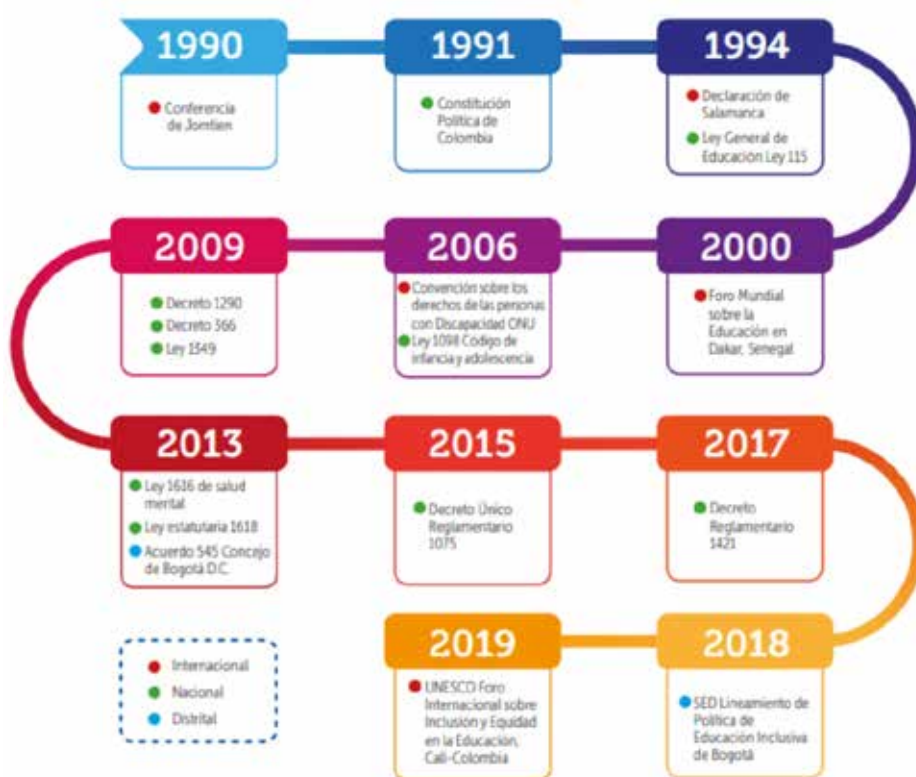


Figura 2
Hitos que han dado paso a la inclusión y la equidad en la educación
Nota. Tomado de la Secretaría de Educación del Distrito (2021).

D. Compromiso docente ante la inclusión educativa

Frente al escenario planteado, es relevante mencionar el desafío para los profesionales que dirigen los procesos educativos, tal como lo describe Méndez Anaya, (2023).:

Los docentes universitarios enfrentan desafíos frente a las exigencias de inclusión, justicia social y atención a la diversidad en la ley que rige a las personas con discapacidad (p. 76)

De acuerdo con Méndez Anaya (2023), en los últimos años se evidencia mayor ingreso de personas con diversas discapacidades a las instituciones de educación superior, siendo un paso considerable que conlleva la necesidad de apostar por la profesionalización de los docentes para contribuir a la implementación de estrategias didácticas congruentes con esta realidad que apuesta por la inclusión.

A partir de un estudio etnográfico realizado en México por Yon Guzmán et al. (2018) sobre la inclusión de un estudiante con TEA en educación superior, se evidenció la importancia de sensibilizar a los actores del proceso educativo, tanto a autoridades como a docentes y a estudiantes, respecto a atender la diversidad, lo cual conlleva que los docentes no deben continuar con prácticas tradicionalistas; así también, la necesidad de diseñar programas institucionales inclusivos que establezcan condiciones para el ingreso, acceso, apoyo a docentes y estudiantes, permanencia y egreso, que aseguren calidad educativa para todos, sin ningún tipo de discriminación. (Yon Guzmán et al., 2018).

E. Educación inclusiva en educación superior

Comprender el momento y la comunicación de un diagnóstico de autismo es crucial para evaluar su impacto en el desarrollo y la experiencia educativa de una persona. Por ejemplo, Prince-Hughes (2002). Expresó lo siguiente: “No me dijeron que era autista hasta que tenía casi diecinueve años y, por lo que sé, tampoco se lo comunicaron a mi sistema escolar. Esto influyó mucho en mi infancia”. (Prince-Hughes, 2002, p. 106). Este ejemplo pone de manifiesto las fundamentales consecuencias que



Rodrigo Antonio Colorado



Stephanie Iliana Arias Salegio



Febe Eunice Arévalo López



María Sofía Albayero García

el retraso en el diagnóstico y la falta de información compartida pueden tener en los años de formación de una persona.

La inclusión y el apoyo a estudiantes universitarios con Trastorno del Espectro Autista (TEA) es un tema de creciente importancia en el ámbito educativo. La capacidad de estos estudiantes para desenvolverse exitosamente en el entorno universitario puede variar considerablemente según varios factores, entre los cuales el diagnóstico temprano y el acceso a terapias y apoyos adecuados juegan un papel crucial.

Cedeño et al. (2023) expresaron una realidad necesaria que se debe conocer acerca de los estudiantes con (TEA):

Un estudiante universitario con TEA, en líneas generales si fue diagnosticado en su niñez y tuvo el acompañamiento necesario en base a terapias para mejorar sus condiciones conductuales, cognitivas, afectivas, entre otras, va a tener la capacidad de utilizar las herramientas aprendidas para desenvolverse dentro del ámbito universitario; sin embargo, en los casos de grado de autismos más complejos y que no han tenido la atención debida, representa un problema no solo para el estudiante, sino para sus compañeros de clase, los docentes y la universidad.

Esta realidad subraya la importancia de un enfoque proactivo y de apoyo continuo para asegurar la inclusión efectiva de estudiantes con TEA en la educación superior.

En la actualidad, el acceso de estudiantes con Trastorno del Espectro Autista (TEA) a las universidades está en aumento en muchos países, reflejando un compromiso creciente con la inclusión y la igualdad de oportunidades en la educación superior. Sin embargo, para asegurar que estos estudiantes no solo ingresen, sino que también tengan éxito tanto académica como socialmente, es crucial que las universidades adopten un enfoque inclusivo y comprensivo. Es fundamental que las instituciones educativas comprendan e integren las fortalezas y las necesidades específicas de los estudiantes con TEA y proporcionen los apoyos necesarios a lo largo de su trayectoria universitaria (Recimundo, 2023, p. 143). (Cedeño, 2023, p. 2)

Las personas con autismo necesitan comunidades adecuadas para prosperar a través de sus talentos; en muchos casos las comunidades necesitan individuos con autismo (Spikins y Wright, 2016). En el plano educativo, se puede traducir que es necesario establecer un puente de comunicación que fortalezca la educación inclusiva, esta debe tomar en cuenta la participación de los padres de familia, docentes, especialistas de la salud, asociaciones que trabajan el tema autismo, construyendo así un centro educativo de convivencia, en donde todos los involucrados en una comunidad comparten un nivel de compromiso mutuo, actividad o interés común a través del cual aprenden prácticas comunes (Milton, 2015).

Conclusiones

Ante lo expuesto, se afirma un desarrollo científico teórico y práctico en el tratamiento a personas con TEA para su inclusión en el sistema educativo de nivel superior, lo cual representa un avance significativo, pero no suficiente para asegurar que se cuenta con las condiciones pedagógicas y didácticas necesarias que exigen organismos internacionales a las instituciones educativas, quienes deben ofrecer una formación de calidad a todos.

Por tanto, se requiere del fortalecimiento de políticas nacionales y planes institucionales que aseguren la inclusión de estudiantes con TEA, lo que implica docentes conscientes y formados para afrontar con éxito los desafíos de una educación superior de calidad.

Referencias

- Alcaraz García, S. (2021). Investigación educativa sobre trastorno del espectro autista: un análisis bibliométrico. *Bordón: Revista de Pedagogía*, 73(3), 11-31. <https://doi.org/10.13042/Bordon.2021.80310>
- Campos, G. (2019). Marcos de referencia de la educación inclusiva para personas con discapacidad y su incidencia en la educación superior en El Salvador. *Diálogos*, 7(22), 64-78.
- Cedeño Salazar, P. A., Pazmiño Santamaría, M. F., Pérez Mato,

- D. D. L. C., y Calvas Gómez, L. J. (2023). Una estrategia psicopedagógica inclusiva para estudiantes universitarios con autismo. *RECIMUNDO: Revista Científica de la Investigación y el Conocimiento*, 7(2), 141-152. [https://doi.org/10.26820/recimundo/7.\(2\).jun.2023.141-152](https://doi.org/10.26820/recimundo/7.(2).jun.2023.141-152)
- Méndez Anaya, M. C. (2023). Perfil del docente inclusivo de artes visuales en la educación superior. *Conocimiento Educativo*, 10, 75-89.
- Milton, D. (2015). *Educational discourse and the autistic student: a study using Q-sort methodology* [Tesis doctoral, Universidad de Birmingham]. <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/6505/>
- Ochs, E., y Solomon, O. (2010). Autistic sociality. *Ethos*, 38(1), 69–92. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1352.2009.01082.x>
- Organización Mundial de la Salud. (2024). *Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y Problemas Relacionados con la Salud* (11.^a ed., Versión: 01/2024). <https://icd.who.int/browse/2024-01/mms/es>
- Pimentel Elbert, M. J., Zambrano Mendoza, B. M., Mazzini Aguirre, K. A., y Villamar Cárdenas, M. A. (2023). La inclusión de estudiantes con Trastorno del Espectro Autista (TEA) en la Educación Superior: Desafíos y estrategias. *RECIMUNDO*, 7(1), 138-152. [https://doi.org/10.26820/recimundo/7.\(1\).enero.2023.138-152](https://doi.org/10.26820/recimundo/7.(1).enero.2023.138-152).
- Prince-Hughes, D. (2002). *Aquamarine blue 5: Personal histories of college students with autism*. Ohio University Press.
- Secretaría de Educación del Distrito. (2021). *Estrategias pedagógicas para la atención de estudiantes con Trastorno del Espectro Autista (TEA)*. Alcaldía Mayor de Bogotá D.C. https://www.educacionbogota.edu.co/portal_institucional/node/8243
- Spikins, P., y Wright, B. (2016). *The prehistory of autism*. Rounded Globe. <https://roundedglobe.com/books/391da86c-665f-49be-bfa0-9942b52ebc08/The%20Prehistory%20of%20Autism/>
- Yon Guzmán, S. E., Castillo Ortega, S. E., Hernández Marín, G. J., Alcocer Castillo, M. G., y Ramírez Gómez, K. R. (2018). La inclusión de un estudiante con Trastorno del Espectro Autista en educación superior. *Boletín Científico Virtual*, 7(2), 64-85.

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**



Mercado ruinas de Antigua (Guatemala)

Max Vollmberg

1917

Acuarela

Peregrinaje e hibridación en Mesoamérica: el caso del río Lempa y el lago de Güija

Pilgrimage and hybridization in Mesoamerica: the case of the Lempa River and Lake Güija

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i19.22073>

URI: <https://hdl.handle.net/11298/1436>



Carlos Flores Manzano

Candidato Doctoral Yale University

<https://orcid.org/0000-0001-7278-0286>

carlos.floresmanzano@yale.edu

Fecha de recibido: 11/10/2025

Fecha de aceptación: 11/11/2025

Resumen

Este artículo explora el papel del río Lempa y el lago Güija como nodos clave de peregrinación e hibridación cultural en Mesoamérica. Al analizar evidencias arqueológicas, etnohistóricas e iconográficas, se argumenta que estos cuerpos de agua sirvieron como paisajes sagrados donde diversos grupos mesoamericanos, incluidos los mayas, nahua-pipil y xinca, participaban en peregrinajes, actividades rituales, comercio e intercambio ideológico. El estudio destaca la interacción entre la peregrinación, la cultura material y las interacciones interculturales en la configuración de la hibridación religiosa y las dinámicas sociopolíticas que iniciaron en la colonia y que sobreviven hasta el siglo XXI.

Palabras clave: Cristianismo. Peregrinaciones cristianas. Procesiones religiosas. Sacrificios humanos. El Salvador-Ciudades Históricas. Lugares sagrados. Lagos (en religión, folklore, etc.).

Abstract

This article explores the role of the Lempa River and Lake Güija as key nodes of pilgrimage and cultural hybridization in Mesoamerica. By analyzing archaeological, ethnohistorical, and iconographic evidence, it argues that these water bodies served as sacred landscapes where diverse Mesoamerican groups, including the Maya, Nahua-Pipil, and Xinca, engaged in pilgrimage, ritual activities, trade, and ideological exchange. The study highlights the interplay between pilgrimage, material culture, and cross-cultural interactions in shaping religious hybridization and sociopolitical dynamics, which started during the colonial period and persist until the 21st century.

Keywords: Mesoamerica — Religion. Cultural hybridization. Christian pilgrims and pilgrimages. Religious syncretism. Black Christs — Central America. Sacred space. Water — Religious aspects. Historic sites — El Salvador. El Salvador — Antiquities.

Introducción

... Y dijeron que las colinas no son reales, solo arriba son terrosas, pedregosas; por dentro son como vasijas, como casas llenas de agua. Y si en algún momento quisieran destruir las colinas, su mundo se inundaría. Y así llamaron a donde viven los hombres, altepetl... *Historia general de las cosas de la Nueva España o Códice Florentino* [1540-85] (Carranco y Serra, 2023).

Desde el siglo XVI, en el denominado “Nuevo Mundo”, los españoles emprendieron la difícil tarea de convertir al cristianismo a los pueblos originarios, luchando con religiones antiguas profundamente arraigadas que eran culturalmente distintas y diversas. Navegaron por el complicado equilibrio de introducir el cristianismo a etnias politeístas que ya ostentaban sus deidades, santuarios y lugares de peregrinación, en toda la Nueva España. Y uno de los casos más interesantes ocurrió en la región fronteriza entre El Salvador, Guatemala y Honduras, en la cuenca alta del río Lempa.

Este artículo tiene como objetivo explorar cómo en el río Lempa y en el lago de Güija se configuraron dinámicas culturales más complejas que dieron forma a la Nueva España desde Mesoamérica en la época prehispánica y colonial, explorando la dinámica de la peregrinación en Mesoamérica, y examinando su relación con la hibridación y el culto al Cristo Negro.



Figura 1. Lago de Güija, vista al noroeste desde la isla/península de Igualtepeque, 3 de enero de 2025 (Flores Manzano, 2025). Al fondo, destacan el volcán Suchitán y el volcán Ixtepeque, en Guatemala, así también a lo lejos alimentan al lago los ríos Ostúa y Angue.

Además, investiga cómo el paisaje natural del río Lempa, la región Trifinio y el lago de Güija influyeron en el surgimiento de santuarios y asentamientos, como se documenta en los relatos coloniales, arrojando luz sobre las deidades y rituales asociados con la región.

Asimismo, se discute sobre el principal lugar de peregrinación de Mesoamérica, el Templo del Señor de Esquipulas, así como la tradición esquipuleana, y cómo esta surge como una hibridación de la tradición

prehispánica. Así también se analiza la fiesta y peregrinación del Señor de Ostúa en Metapán, El Salvador, como una manifestación de hibridación profundamente arraigada en los sistemas de creencias mesoamericanos en el marco de la tradición esquipuleana.

En última instancia, se argumenta que, en la frontera de Guatemala, El Salvador y Honduras, el fenómeno del Cristo Negro fue fundamental en la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo, lo que permitió la preservación de ambas identidades culturales en la zona.



Figura 2. Sitios arqueológicos y la cuenca del río Lempa. (Adaptación de Flores Manzano. Rescatado de <http://riolempa.org/mapa-del-lempa-v2/>, 2025).

2. Peregrinación: nociones generales

La peregrinación abarca tanto los viajes individuales a los lugares sagrados como la institución en general, involucrando varios elementos, como actores, lugares, comportamientos, tiempos y especialistas. Las personas se embarcan en peregrinaciones a sitios de santuarios reconocidos con fines religiosos, aventurándose más allá de sus viajes habituales (Morinis y Ross Crumrine, 1991, pp. 2-3) a lugares significativos (teorizado en inglés como «*meaningful places*») (Nieves Zedeño y Bowser, 2009, p. 6). La peregrinación, en este sentido, abarca la totalidad de los aspectos

humanos y materiales involucrados en estos viajes individuales a los santuarios (Morinis y Ross Crumrine, 1991, pp. 2-3).

Las peregrinaciones consisten en peregrinos, centros de peregrinación, representaciones rituales y el público como componentes clave, formando instituciones socioculturales y sistemas humanos. Estos sistemas se caracterizan por mitos explicativos, y personas con diferentes posiciones sociales y normas que estructuran sus papeles y labores. Un elemento central de las instituciones de peregrinación son los elaborados patrones de ritual y simbolismo, que se organizan en torno a un conjunto limitado de metáforas raíz o símbolos meta-rituales (Morinis y Ross Crumrine, 199, p. 3).

La estructura de la peregrinación es inherentemente institucional e interactúa dinámicamente con fuerzas sociales más amplias. Los lugares de peregrinación encarnan la dicotomía de lo sagrado y lo profano (Eliade, 1956), aunque estas distinciones a menudo tienen matices. El lugar de peregrinación es inherentemente sagrado, a menudo se cree que está imbuido de presencia divina (Morinis y Ross Crumrine, 1991, pp. 10-11).

Si bien el santuario representa lo sagrado dentro del ámbito profano, también sirve como mediador entre los dos polos. El lugar de peregrinación facilita el acceso a lo sagrado de otro mundo, actuando como un conducto entre el cielo y la tierra. Esta forma estructural subyace en varios temas de peregrinación, reflejando la navegación del creyente a través de los desafíos de la vida. La peregrinación simboliza la oposición entre lo sagrado y lo profano, y el viaje representa una transición de lo profano a lo sagrado y viceversa (Morinis y Ross Crumrine, 1991, pp. 10-11). Esta representación esquemática incorpora elementos de separación, transición y reincorporación en el modelo de peregrinación (Morinis y Ross Crumrine, 1991, pp. 10-11).

Entre las funciones de la peregrinación tenemos: "... Los individuos obtienen acceso a las fuentes de poder que se cree que controlan su destino. La peregrinación es un ejercicio de humilde súplica..." (Morinis y Ross Crumrine, 1991, p. 14).

“La tradición moderna de la peregrinación en Europa Occidental surgió a través del *sincretismo*, ahora discutido como *hibridación* de las creencias paganas y cristianas, ocurriendo predominantemente desde el siglo IV hasta el XI d. C.” (Lee Nolan, 1991, p. 21). A pesar de los períodos de declive en el desarrollo de los santuarios, o lugares de peregrinación, hubo renacimientos posteriores en el compromiso del peregrinar, marcados por la aparición de nuevos cultos y un aumento en los visitantes a los santuarios existentes que persistieron a través de los tiempos (Lee Nolan, 1991, p. 21).

Los lugares de peregrinación a menudo se asocian con paisajes sagrados y con frecuencia comparten características comunes en diversas tradiciones culturales. Las alturas (montañas), los cuerpos de agua, los árboles sagrados, las cavernas naturales y las piedras tienen un significado especial en las creencias paganas europeas y precolombinas americanas, y muchos santuarios cristianos también adoptan tales atributos (Lee Nolan, 1991, pp. 33-35).

Si bien los santuarios latinoamericanos pueden tener menos características de sitios registrados en comparación con Europa Occidental, esta discrepancia podría deberse a la limitada información disponible sobre los casos latinoamericanos. Sin embargo, las cuevas y grutas sagradas tienen un mayor énfasis en las Américas, particularmente entre los santuarios con orígenes en la Iberia medieval (Lee Nolan, 1991, pp. 33-35).

Si bien la era de las ermitas había terminado en gran medida en España a finales de la Edad Media, los relatos de formaciones de culto en las Américas sugieren que las generaciones posteriores de españoles, atraídos por la vida en las ermitas, encontraron consuelo en las cuevas americanas. Esto desafía la noción de que la prevalencia de las cuevas sagradas en las Américas se debe simplemente a las influencias indígenas. Además, las piedras sagradas son más comunes en América que en Europa (Lee Nolan, 1991, pp. 33-35).

En este sentido, surge la duda razonable: ¿Cómo se origina un santuario y cómo se convierte en un centro de peregrinación? En América Latina, un método predominante consiste en la adquisición de un objeto, donde

el culto surge después de la introducción de un artículo de otro lugar. Otra narrativa común para los orígenes de los santuarios involucra objetos encontrados, donde el culto se forma tras el descubrimiento de una imagen o reliquia, a menudo en circunstancias extraordinarias o asociadas con milagros (Lee Nolan, 1991, pp. 33-35).

2.1. Peregrinación en Mesoamérica

Se ha cuestionado si los lugares de peregrinación prehispánica y los santuarios en las Américas perduraron hasta los tiempos modernos. Lee Nolan (1991, p. 44) argumenta que no hay mucha evidencia que apoye la continuación generalizada de las prácticas de peregrinación prehispánica que difieren de la tradición europea.

Esto sugiere un modelo basado en la aceptación de las prácticas conocidas, en las que se suprimen las desconocidas. Por ejemplo, mientras que algunas prácticas precolombinas como el sacrificio humano y la perforación de la lengua no se ven en las peregrinaciones mexicanas modernas, persisten otras familiares como bajar y subir a las montañas sagradas. Este modelo permite la cristianización de los sitios indígenas y la incorporación de las prácticas indígenas a la tradición introducida, una estrategia que se ha empleado desde la conversión de la Europa pagana y que se sigue utilizando (Lee Nolan, 1991, p. 44).

La topografía y los símbolos hechos por el hombre se combinaron para crear una red ritual de comunicación entre el orden social, las fuerzas de la naturaleza y sus dioses, y una variedad de antepasados deificados (Townsend, 2009, p. 133), en este sentido, Nieves Zedeño y Bowser (2009, p. 5) argumentan que los animales, las plantas, los accidentes geográficos conspicuos, las montañas, las canteras, los lagos, los ríos y los manantiales son parte de las prácticas culturales y sociales (Nieves Zedeño y Bowser, 2009, p. 5).

Martínez Marín 960. (1972, p. 161, como se cita en Palka, 2014, p. 60) afirma que los santuarios de peregrinación mesoamericanos, como montañas, cuevas, lagos, manantiales y ríos, eran vitales para las prácticas espirituales comunitarias o regionales, a menudo implicando ofrendas a

entidades espirituales para diversas necesidades como la protección y el mantenimiento del equilibrio cósmico.

Estas peregrinaciones no eran solo esfuerzos individuales, sino cruciales para el bienestar colectivo, con especialistas religiosos que dirigían rituales a los que asistían muchos. Kubler (1984, 1985, como se cita en Palka, 2014, p. 60) y otros comparan las peregrinaciones mesoamericanas y del viejo mundo para explorar sus similitudes y diferencias, enfatizando la peregrinación como un viaje y un esfuerzo (Palka 2014, p. 60). Por ejemplo, los practicantes religiosos nahuas participan en diversos rituales durante las peregrinaciones, construyendo altares, ofreciendo sacrificios, adivinando con objetos y creando figurillas antropomórficas que representan espíritus, mientras que ciertos paisajes como las cuevas son venerados por su significado espiritual y se utilizan para ceremonias de lluvia y rituales de fertilidad (Sandstrom, 2005, pp. 36, 44; Villela, 2009, p. 334, como se cita en Palka, 2014, p. 63).

Estos sitios sagrados, incluidas las montañas con cuevas, son clasificados en importancia por los especialistas religiosos, que dictan los horarios y las ofrendas de peregrinación, ya que se cree que albergan poderosas fuerzas cósmicas y espíritus ancestrales, impregnando los paisajes de vida (Sandstrom, 2005, pp. 36, 44; Villela, 2009, p. 334, como se cita en Palka, 2014, p. 63).

2.2. Peregrinación y guerra

La antigua peregrinación mesoamericana a menudo se asocia con el sacrificio humano, es importante comprender la antigua creencia mesoamericana, documentada en la *Crónica de Xajil o Anales de los Kaqchikeles*, que sugiere que las personas fueron creadas para servir como sustento para los dioses, particularmente el cuchillo de sacrificio, un concepto prevalente en la antigua Mesoamérica (Webster, 2000, pp. 104-106, como se cita en Tena, 2002, pp. 36-39).

Esta noción, reflejada en los mitos nahuas del centro de México y entre los k'iche' y kaqchikel del altiplano guatemalteco, entrelaza el origen de los pueblos con el origen de la guerra, ilustrando la guerra como un

deber sagrado ordenado por los dioses para proporcionar alimento al sol (Graulich, 1974, 1987, como se cita en Tena, 2002, pp. 36-39). De acuerdo con la tradición nahua, la guerra fue instituida por los dioses para procurar víctimas humanas para alimentar al sol, ejemplificado en la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, donde Tezcatlipoca crea explícitamente a los humanos para que sirvan de alimento al sol (Tena, 2002, pp. 36-39).

... Comenzó la guerra, y los primeros cuatrocientos hombres murieron después de cuatro años, mientras que las mujeres permanecieron con vida. Una de ellas, Xochiquetzal, murió a los diez años y fue alabada como la más valiente de todas y la primera mujer que murió en la guerra... (Chinchilla Mazariegos, 2022, pp. 304-305).

A lo largo de la historia, la conexión entre la guerra y la comunicación ceremonial con las deidades en los sitios rituales ha sido una práctica común en varias sociedades. Además de las tácticas militares, la preparación espiritual, la consulta con las imágenes de los dioses y la búsqueda de la protección divina se consideraban esenciales. Por ejemplo, los conquistadores españoles consideraban a su Dios y a sus santos superiores a las divinidades mesoamericanas para asegurar la victoria, mientras que los mesoamericanos creían que sus dioses les ayudarían contra los españoles (Palka, 2023, pp. 52-53).

Junto con las motivaciones políticas, también se estudiaron aspectos religiosos como los preparativos para la guerra, el honor a los dioses de la guerra en los santuarios y el sacrificio de cautivos (Hassig, 1992; Inomata y Triadan, 2009; Morton y Peuramaki-Brown, 2019; Redmond y Spencer, 2006; Scherer y Verano, 2014; Umberger, 2007; Webster, 1993, como se cita en Palka, 2023, pp. 52-53). Además, la teología de la guerra mesoamericana enfatizó la importancia central de proteger a las deidades y fortificar los santuarios, destacando el papel de los dioses patronos y las fuerzas espirituales en la protección de las comunidades dentro de las fortificaciones de los santuarios (Baron, 2016; Marrón Vega, 2015; Cojti Ren, 2020; Hernández y Palka, 2019; Tokovinine, 2019, en Palka, 2023, pp. 52-53).

Asimismo, el término «santuario» engloba las nociones entrelazadas de protección humana y divina mutua durante los conflictos, junto con los rituales asociados que se llevan a cabo dentro de los espacios construidos para las ceremonias comunitarias (Allen, 2021; Hernández y Palka, 2019, en Palka, 2023, pp. 52-53).

La guerra mesoamericana implicó conflictos armados organizados entre comunidades que defendían sus territorios y dependían de la protección de la deidad y de santuarios fortificados (Palka, 2023, pp. 52-53). La conquista en esta región a menudo implicaba el saqueo de templos, la captura de imágenes de dioses patronos y la exigencia de tributos. Los santuarios han servido como ubicaciones estratégicamente ventajosas, centros políticos y conductos para la comunicación divina durante la guerra, mostrando los aspectos materiales y religiosos entrelazados de los santuarios fortificados (Palka, 2023, pp. 52-53).

En la guerra mesoamericana, las comunidades se involucraron en conflictos armados organizados mientras dependían de la protección de la deidad y de santuarios fortificados para su defensa (Aguilar y Preucel, 2013; Nevin, 2017; Walker, 2009, como se cita en Palka, 2023, pp. 52-53). La conquista a menudo implicaba el saqueo de templos, la captura de imágenes de dioses patronos y la extracción de tributos (Palka, 2023; pp. 52-53).

El análisis comparativo de las prácticas bélicas, la fortificación de santuarios y la comunicación de deidades en diferentes sociedades destaca comportamientos similares durante los conflictos mesoamericanos. Los santuarios servían como lugares estratégicos, centros políticos y canales para la comunicación divina durante la guerra, mostrando los aspectos materiales y religiosos entrelazados en la fortificación de los santuarios. Los dioses patronos desempeñaban un papel fundamental en la protección de las comunidades, el mantenimiento de la cohesión social y la garantía de la victoria en la guerra a través de la participación ritual y las ofrendas continuas (Chaniotis, 2005: 144; Dillon 2020, como se cita en Palka, 2023, pp. 52-53).

Los conquistadores españoles descubrieron inmediatamente que los líderes y las comunidades indígenas buscaban activamente la orientación

de las deidades patronas en los santuarios para determinar si participar en la guerra y elaborar estrategias para las batallas. Este comportamiento subraya la eficacia percibida de la comunicación con las fuerzas espirituales, tal como lo observaron los soldados españoles (Morton y Peuramaki-Brown, 2019).

Por ejemplo, los gobernantes tlaxcaltecas consultaban a sus adivinos, sacerdotes y magos, instruyéndoles para que emplearan la brujería, los encantamientos y las suertes con las deidades en los templos para determinar el resultado de la lucha contra las fuerzas españolas. Los sacerdotes y “magos” aconsejaron que los españoles solo podían ser derrotados por la noche, lo que llevó a los líderes tlaxcaltecas a organizar un ataque nocturno con diez mil guerreros, con el objetivo de capturar y sacrificar a los invasores españoles (Morton y Peuramaki-Brown, 2019).

Los santuarios en Mesoamérica han desempeñado importantes funciones religiosas y protectoras para el culto comunitario y la salvaguardia de las imágenes de deidades. Dentro de estos santuarios, los templos albergaban representaciones de dioses y antepasados junto a tumbas ancestrales, sirviendo como sitios fundamentales para los rituales comunales y la comunicación con entidades divinas para el bienestar colectivo (Baron, 2016; Carmack, 1981; Carrasco, 1999; Kidder et al., 2019; Marcus y Flannery, 1996; Stuart y Stuart, 2008; Williams, 2013; Zeitlin, 2005, como se cita en Palka, 2023, pp. 54-56).

Estos espacios cuentan con templos centrales que albergan imágenes de deidades tutelares y albergan ceremonias comunitarias destinadas a la protección mutua (Palka, 2023, pp. 54-56). Los templos mesoamericanos se distinguen por sus estructuras piramidales o grandes edificios con altares adyacentes, que a menudo se encuentran cerca de estelas, arte rupestre, plazas, juegos de pelota y cuevas (Palka, 2023, pp. 54-56).

La relación simbiótica entre los santuarios y las imágenes de deidades subraya su conexión integral con las comunidades humanas que los utilizan, mantienen y veneran (Aguilar y Preucel, 2013; Brady y Colas, 2005; Cojti Ren, 2020; Dye y King, 2007; Figuerola Pujol, 2010; Hassner, 2009, como se cita en Palka, 2023, pp. 54-56).

Las comunidades indígenas mesoamericanas establecen lazos sociales, acuerdos y pactos con deidades dentro de sitios rituales y templos urbanos (Astor-Aguilera, 2010; Hamann, 2002; Monaghan, 1995, como se cita en Palka, 2023, pp. 58-59). Estos compromisos y conexiones mutuas refuerzan la creencia compartida de que las deidades ofrecen provisiones esenciales como el agua, la prosperidad, el éxito en la guerra y la salvaguardia divina (Allan 2015; Christenson 2019; Figuerola Pujol 2010, como se cita en Palka, 2023, pp. 58-59).

Las imágenes de deidades centrales dentro de los santuarios mesoamericanos se consideraban esenciales para la protección, ya que simbolizaban a los dioses adorados por las comunidades locales. Estos templos no solo albergaban representaciones de dioses patronos, sino que también representaban guerreros, cautivos sacrificiales y, a veces, almacenaban armas e implementos ceremoniales (Bassie-Sweet, 2021; Conrad y Demarest, 1984; Marcus y Flannery, 1996; Matos, 1988; Miller, 1989; Umberger, 1998; García-Des Lauriers, 2008, como se cita en Palka, 2023, pp. 59-61).

Se creía que los rituales llevados a cabo dentro de estos espacios sagrados, como las oraciones para que lloviera o para el bienestar de la comunidad, eran más efectivos debido a la interacción directa con las fuerzas espirituales, particularmente en santuarios paisajísticos como picos de montañas y cuevas (Astor-Aguilera, 2010; Hamann, 2002; Palka, 2014; Wilson, 1995, como se cita en Palka, 2023, pp. 59-61).

A diferencia de los altares domésticos, que carecían de la misma potencia, la comunicación con los dioses patronos se consideraba más eficaz en los sitios comunitarios designados que albergaban estas veneradas imágenes de deidades (Monaghan, 2017; Tokovinine, 2019; Walker, 2009, como se cita en Palka, 2023, pp. 59-61). Ciertos materiales, objetos y estructuras consagrados para propósitos divinos sirven como encarnaciones de dioses locales, imbuidos de fuerzas divinas (Bassett, 2015; Harrison Buck, 2020; Houston, 2014, como se cita en Palka, 2023, pp. 59-61).

Conocidos como «deidades» o nombrados en honor a dioses residentes, se cree que estos templos, imágenes de deidades y bultos sagrados (*sacred*

bundles en inglés o *Tlaquimilolli* en nahuatl) poseen la esencia y el destino de los propios dioses. En consecuencia, los pueblos mesoamericanos interactúan con estos objetos como si se comunicaran directamente con las deidades, influyendo en sus acciones y comportamientos (Bassett, 2015; Gell, 1998; Harrison-Buck, 2020, como se cita en Palka, 2023, pp. 59-61).

2.3. Peregrinación y comercio

En Mesoamérica, la relación entre la peregrinación y el comercio es clara. La evidencia sugiere que las peregrinaciones no estaban estrechamente vinculadas a las actividades comerciales, contrario a la creencia de que surgieron junto con el comercio. La mayoría de los santuarios de peregrinación estaban situados en lugares remotos, como laderas de altas montañas, cuevas, lagos y manantiales, lejos de las rutas comerciales (Martínez Marín, 1972, como se cita en Kubler, 1984, pp. 17-18).

Solo unas pocas excepciones, como Cholula y Chichén Itzá, estaban estrechamente asociadas con los principales mercados, lo que atrajo la atención de los primeros españoles debido a sus similitudes percibidas con sitios de peregrinación como Roma y La Meca (Rojas, 1927, p. 162, como se cita en Kubler, 1984, pp. 17-18). Esta discrepancia entre los lugares de peregrinación y las rutas comerciales puede explicarse por la noción de que los peregrinos se sienten atraídos por lugares donde se reclama, o se revela la presencia divina (Kotting, 1950, como se cita en Kubler, 1984, pp. 17-18).

El viaje de peregrinación, caracterizado por pruebas físicas y encuentros, transforma al peregrino en un extranjero (*peregrinus*), culminando en una experiencia sagrada al regreso (Dupront, 1972, p. 729, como se cita en Kubler, 1984, pp. 17-18). Sahagún describió las principales rutas de la Nueva España, destacando varios tipos de caminos asociados con diferentes terrenos y condiciones, desde simples senderos hasta calzadas finamente construidas. Este inventario vial es analizado por Castillo Farreras (1969, como se cita en Kubler, 1984, pp. 17-18), quien resalta la complejidad técnica de dicha infraestructura en el Libro 11 de la obra original.

2.4. La peregrinación: significado para los Mayas

Los mayas tienen características específicas sobre su religiosidad y protocolos de peregrinación. Palka (2014, pp. 5-6) argumenta sobre tres aspectos clave de la cultura maya que son significativos al considerar los paisajes rituales mayas y la peregrinación.

En primer lugar, el estudio de la peregrinación maya exige comprender la intersección de los paisajes rituales y la religión en Mesoamérica. Estos paisajes, a menudo marcados por características naturales notables, sirven como morada para deidades que tienen poder sobre aspectos esenciales de la vida, como la lluvia, la comida y la salud. Estos sitios deben ser visitados y honrados para que se liberen sus energías que sustentan la vida. Sin embargo, también se consideran potencialmente peligrosos y, por lo tanto, están separados de los asentamientos humanos (Palka 2014, pp. 5-6).

En segundo lugar, a diferencia de otras partes del mundo con unos pocos centros de peregrinación importantes, Mesoamérica posee innumerables santuarios de peregrinación, lo que refleja una “cultura de peregrinación” generalizada donde las visitas a los santuarios son parte integral de la vida diaria. Además, la peregrinación mesoamericana, particularmente entre los mayas, es a menudo obligatoria en lugar de voluntaria, arraigada en acuerdos con fuerzas espirituales destinadas a mantener el orden cósmico y el bienestar comunal (Palka 2014, pp. 5-6)

En tercer lugar, la peregrinación en este contexto cultural se cruza con las dinámicas sociopolíticas, influyendo en la identidad, las estructuras de poder político y la economía. Las élites y las figuras religiosas masculinas suelen supervisar las peregrinaciones, gestionando las actividades económicas relacionadas, como el comercio, los banquetes y la producción de artículos rituales. Así, el establecimiento de santuarios de peregrinación dentro de los paisajes rituales territoriales se convierte en un medio para que los líderes políticos y religiosos consoliden su poder e influencia (Palka 2014, pp. 5-6).

Herman Konrad destaca que la frase maya *u ximbal ek'ob*, que se traduce como “el peregrino”, tiene un doble significado, indicando tanto “paso” como “curso de las estrellas”. Este doble significado insinúa un

paralelismo en su comprensión de los patrones cíclicos, evidente tanto en los movimientos celestes como en el viaje ritual de peregrinación dentro de las civilizaciones americanas (Millones, 1991, p. XV).

2.5. La peregrinación: significado para los Nahuas

El cronista del siglo XVI, Fray Diego Durán, dejó una de las descripciones más detalladas sobre una peregrinación prehispánica nahua. Esta tenía lugar durante la fiesta de Huey Tozoztli, dedicada —según Durán— a Tláloc, dios de la lluvia, el rayo y las tormentas; aunque Sahagún atribuye la festividad al dios del maíz tierno, *Cinteotl*. El santuario principal de Tláloc se ubicaba en la cumbre de un monte al sureste de Texcoco, conocido como Tláloc, Tlalocatepetl o Tlalocan. Durán no presencié la peregrinación, pero ascendió a la montaña y vio las ruinas del templo, y reconstruyó el ritual a partir de los testimonios de quienes aún lo recordaban (Sandstrom y Effrein Sandstrom, 2023, pp. 316-319).

El monte poseía una gran explanada amurallada visible desde lejos y un recinto de madera donde se encontraba el ídolo principal de Tláloc, rodeado de pequeñas imágenes que representaban los cerros circundantes. Cada año, el 29 de abril, reyes, nobles y señores de toda la región acudían con ofrendas para pedir buenas cosechas. Se sacrificaban niños en honor al dios y se ataviaban las imágenes con mantos, joyas y plumas preciosas. Se depositaban grandes cantidades de comida y bienes nuevos —ollas, canastas, panes, guisos y cacao— que después eran resguardados por una guardia armada hasta que se deterioraban y se enterraban. Al finalizar, los participantes descendían para bendecir las aguas de lagos, ríos y manantiales (Sandstrom y Effrein Sandstrom, 2023, pp. 316-319).

Durán señala además que muchas de estas prácticas —ofrendas de alimentos, plegarias por lluvias, veneración de manantiales y montañas— continuaban vigentes en comunidades cercanas, dedicadas especialmente a la diosa del agua Chalchiuhcueye. Asimismo, registra que peregrinos de lugares lejanos acudían a manantiales sagrados para cumplir votos, depositando piedras preciosas, oro y objetos rituales, igual que hoy se peregrina a santuarios cristianos (Sandstrom y Effrein Sandstrom, 2023, pp. 316-319).

Aunque la peregrinación mexicana al monte Tláloc estuvo dominada por élites y cargada de ostentación política, su estructura básica muestra paralelos notables con las peregrinaciones nahuas contemporáneas de la Huasteca: montañas sagradas asociadas a la lluvia y la fertilidad; cerros menores personificados; imágenes vestidas ritualmente; uso de sangre sacrificial para consagrar ofrendas; abundancia de comida ritual, y altares que se dejan desintegrar con el tiempo (Sandstrom y Effrein Sandstrom, 2023, pp. 316-319).

La continuidad cultural es evidente pese a los siglos transcurridos y las diferencias entre una civilización estatal como la mexicana y las pequeñas comunidades actuales. Los pueblos indígenas de México —nahuas, huicholes, tepanecas y otros— mantienen prácticas de peregrinación que combinan tradiciones ancestrales y elementos cristianos, reafirmando la persistencia de una espiritualidad mesoamericana centrada en la montaña, el agua, la fertilidad y el intercambio ritual con el mundo sagrado (Sandstrom y Effrein Sandstrom, 2023, pp. 316-319).

3. Hibridez e hibridación

Al hablar de la misión de convertir a los “naturales” o pueblos originarios del “nuevo mundo”, es importante discutir una propuesta teórica o un concepto que explica cómo la interacción de dos culturas crean una nueva, y es el concepto de hibridez o hibridación. La hibridez es un signo del poder colonial y la dinámica de sus fuerzas cambiantes, una inversión estratégica del proceso de dominación a través del rechazo, es decir, la creación de identidades discriminatorias que refuerzan la identidad de la autoridad (Bhabha, 2007, p. 159, como se cita en Stockhammer, 2012, p. 45).

La hibridación es la transición del encuentro al entrelazamiento relacional caracterizada por los cuatro aspectos de Hahn, es decir, la apropiación, la incorporación, la objetivación y la transformación: el objeto se convierte en una posesión personal, se clasifica dentro de los sistemas de clasificación locales, se conecta con ciertas prácticas y se le atribuye un nuevo significado (Hahn, 2004, como se cita en Stockhammer, 2012, p. 50).

En arqueología, la hibridación completa se restringe a un material cultural en el cual se puede observar que no predomina completamente la influencia de una cultura extranjera (Feldman, 2006, p. 30, como se cita en Stockhammer, 2012, p. 52).

4. Evidencia etnohistórica sobre peregrinación y cuerpos de agua en El Salvador

Durante la colonia, se registraron diversos relatos sobre el uso de lugares sagrados, entre ellos cuerpos de agua, donde se realizaban prácticas religiosas y peregrinajes; a continuación, se discutirán los casos más emblemáticos de la región.

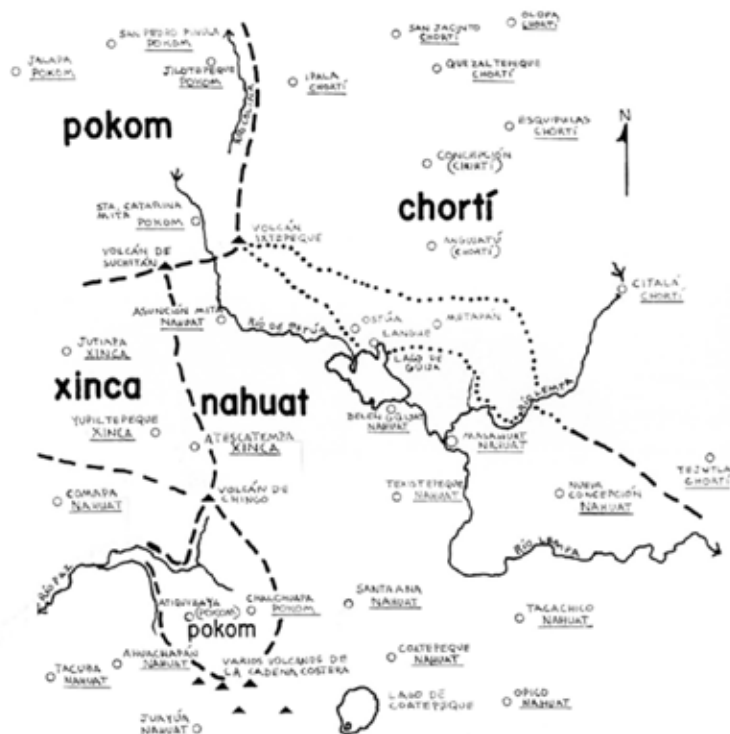


Figura 3. En el siglo XVI, la región fronteriza entre El Salvador, Guatemala y Honduras presentaba una gran diversidad étnica y lingüística. Entre los grupos destacados se encontraban los de origen maya, como poqomames y ch'orti', así como los pipiles (de filiación nahua) y los xincas (Amaroli, 1979).

4.1. La laguna de Uxaca Grande: El lago de Güija

Diego García de Palacio, en su *Carta de Relación al rey de España Felipe II*, fechada el 8 de marzo de 1576, proporciona detalles adicionales sobre “otro” importante sitio religioso conocido como la laguna de Uxaca Grande (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71) probablemente correspondiente al lago de Güija en Metapán, desde el cual se origina uno de los afluentes principales al río Lempa (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

Documenta la presencia de dos peñas donde los indígenas realizaban sus rituales de sacrificio e idolatrías (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71). Mictla, un lugar a tres leguas de distancia de este sitio, se destaca como un lugar de importante devoción para los indios pipiles, los chontales y otros grupos indígenas que hablan diferentes lenguas (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

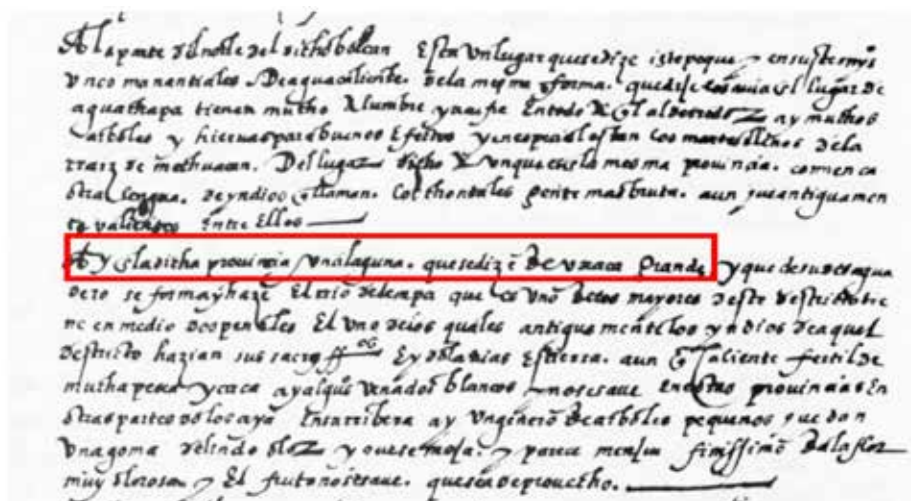


Figura 4. Mención de la laguna de Uxaca Grande, por Diego García de Palacio (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

La estructura jerárquica y las prácticas sacrificiales específicas también son descritas por García de Palacio, con la máxima autoridad conferida al

señor indígena (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71). El liderazgo espiritual se atribuye a un sacerdote conocido como Tecti, que empuñaba una vestimenta (“toga”) azul, una cresta adornada con plumas de quetzal y un báculo parecido al de un obispo.

Otra figura prominente, denominada Tehu a matlini, es descrita como el hechicero más destacado, poseedor de experiencia en literatura y artes, y capaz de profetizar presagios (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71). Además, García de Palacio menciona a cuatro sacerdotes conocidos como «Teuphqui», que formaban parte del consejo central, ataviados con túnicas de varios colores, incluyendo negro, verde, posiblemente rojo y amarillo (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

La estructura jerárquica también incluye un mayordomo responsable de las joyas y la parafernalia sacrificial, encargado de extraer los corazones de las víctimas sacrificiales, así como músicos especializados que convocaban a testigos para observar los sacrificios (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

Entre las deidades y rituales documentados por García de Palacio, se destaca la reverencia al sol naciente, junto con un panteón con una dualidad hombre-mujer representada por Quetzalcóatl e Itzqueye, a quienes se dedicaban todos los sacrificios, dependiendo de la fecha del calendario (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

Se observan dos grandes sacrificios anuales, uno al comienzo del invierno (comienzo de la estación lluviosa) y el otro al comienzo del verano (conclusión de la estación lluviosa y comienzo de la estación seca). Estos rituales tenían lugar dentro de la “casa de oración”, donde las víctimas del sacrificio, niños de entre seis y doce años, podían ser “bastardos” o descendientes legítimos (“nacidos entre ellos”) (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

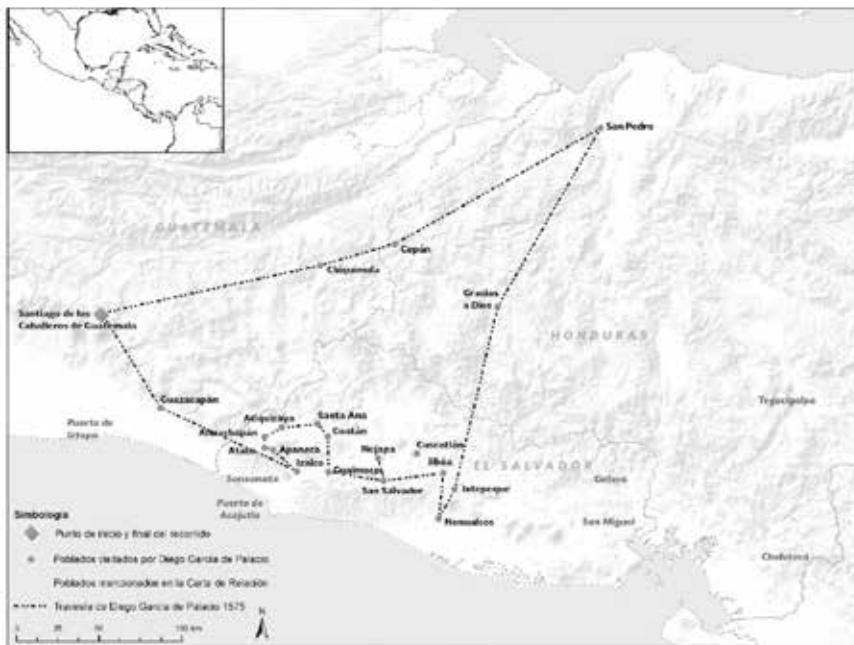


Figura 5. Mapa del viaje de Diego García de Palacio en 1576 (Duarte Landero, 2020, pp. 29).

4.2. Etnohistoria sobre otros cuerpos de agua y ritualidad en El Salvador

Los relatos registrados por Diego García de Palacio en 1576 sobre el lago de Coatepeque y la descripción de los ritos antiguos en el lago de Ilopango registrada por Brasseur de Bourbourg en 1854. Todos estos relatos fueron seleccionados debido a su geografía como parte del registro sobre la religiosidad nahua-pipil de El Salvador y debido a la posible importancia en la comprensión de lugares significativos y paisajes rituales en El Salvador.

4.2.1. Lago de Coatepeque, 1576

En 1576, durante la visita de García de Palacio, 52 años después de la invasión española, parece que en algunos lugares había una autonomía en las prácticas religiosas indígenas, entre las que relató el oráculo pipil

de Coatán [siendo Coatan “El lugar de la serpiente”] (García de Palacio, en Squier, 1860, p. 50) en la islas del lago de Coatepeque, hoy llamada Isla Teopan.



Figura 6 Escultura de tipo “Potbelly” en la isla Teopán

Nota. Escultura descrita por García de Palacio en la isla Teopán, lago de Coatepeque. Corresponde a un “barrigón” o Potbelly. Esta es considerada la primera “excavación arqueológica” histórica registrada en El Salvador. Adaptado de Título del documento o informe, por P. Amaroli, 1997.

... un pueblito llamado Coataán, en cuyas inmediaciones hay un lago, situado en el flanco del volcán [Santa Ana/Illamatepec]. (...) En su centro hay dos pequeñas islas. Los indios consideran este lago como un oráculo de mucha autoridad. Creen que ningún hombre puede soportar ver lo que contiene, y que quienquiera que lo intente se quedará mudo y morirá de una muerte espantosa. Derivan esta superstición de sus antiguas leyendas, (...) Me enteré de que ciertos “negros” y “mulatos” de una hacienda adyacente habían estado allí, y habían encontrado un gran ídolo de piedra, en forma de mujer, y algunos objetos que habían sido ofrecidos en sacrificio. Cerca se encontraron unas piedras llamadas chalchibitas [Jade] (...) Esta visita desengañó a los indios viejos, y los convenció de sus errores, al mismo tiempo que dio a entender a los indios más jóvenes y cristianizados que las ideas relacionadas con este santuario eran tan absurdas como las otras nociones de su paganismo...” (García de Palacio, en Squier, 1860, pp. 53-55).

4.2.2. *Lago Xilopango, 1857*

Brasseur de Bourbourg visita El Salvador en 1854 en su viaje de Nicaragua a Guatemala, en este, narra su paso por Cojutepeque y el lago Xilopango (lago de Ilopango), donde describe a Xilopango como relacionado con el Xilotl, el manojo de maíz tierno y debido a la fama de su templo (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 11).

En Xilopango registra un rito realizado en honor a Xochiquetzal o Tlaxcalla Matlalcueye “la dama de las faldas azules” (aclarando que era la esposa de Tláloc) (Brasseur de Bourbourg, 1857, pp. 9-10), y se realizaba todos los años cuando las “gavillas de maíz verde y lechoso estaban a punto de coagularse para madurar”, en el que se elegían cuatro niñas para ser ofrecidas en sacrificio a Xochiquetzal, eran “adornados con ropas festivas, coronados de flores y transportados en ricos palanquines a las orillas de las aguas sagradas donde se debía realizar el sacrificio” (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 10). Brasseur de Bourbourg también describe a los sacerdotes vestidos con túnicas y con sus cabezas adornadas con tocados de plumas, llevando incensarios quemando copal,

el rito se terminaba ofreciendo a las cuatro jóvenes víctimas de una roca y precipitándolas al abismo (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 11).

... En el momento de realizar este rito inhumano, los sacerdotes se dirigían a cada una de las cuatro vírgenes por turno: para ahuyentar de su imaginación el terror de la muerte, pintaban un cuadro sonriente de las delicias que iban a disfrutar en la compañía de los dioses, y les recomendaban que no olvidaran la tierra que habrían dejado. Mientras suplicaba a la deidad a la que estaban siendo enviados que fuera favorable para la próxima cosecha... (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 12).

Brasseur explica que a pesar de que en el momento de su llegada ya no se realizaba este sacrificio, se entendió que simultáneamente, un niño no bautizado fue ofrecido a Xochiquetzal en la entrada de una cueva en el lago, y que "... la Diosa emerge del agua en forma de una hermosa mujer con cuerpo de serpiente, llevándose al niño..." (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 13)., entonces trató de averiguar si esto era cierto y fue a solicitar una canoa de tronco de árbol ahuecado, donde dos nativos lo llevaron, mientras estaban en el lago les preguntó si sabían de algún sacrificio en la temporada anterior, mientras se negaban a hacerlo, le respondieron: "... ¿Por qué no?... ya que era la única forma de obtener buenas cosechas, ¡y la última era tan buena! El año anterior hubo una hambruna porque descuidaron a la señora de la laguna..." (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 13).

Luego se encontró con un pescador ladino, quien le informó que descubrió una cueva por accidente y encontró piedras superpuestas y restos de copal y papeles quemados (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 13).



Figura 7. Representación de la deidad Xochiquétzal

Nota. Xochiquétzal es identificada como la diosa madre de los cuatro frutos divinos: Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. Su nombre se traduce literalmente como “Preciosa Flor”. Adaptado de Los dioses creadores, por S. Mateos Higuera, 1992, pp. 264-265. (Mateos Higuera, 1992: 264-265).

5. Hibridación y peregrinación prehispánica en Mesoamérica

Para el siglo XVI ya se habían hibridado las manifestaciones religiosas en Mesoamérica, con la venida de las órdenes religiosas desde España.

En el siglo XV, la peregrinación era un componente esencial de las prácticas religiosas aztecas, con raíces en tradiciones ancestrales. El Códice Zouche-Nuttal registra posibles peregrinaciones desde el siglo IV, incluyendo viajes a montañas y cuevas (Wake, 2010, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, p. 236). Los gobernantes de Tenochtitlan, Xochimilco, Tlacopan, Tlaxcala, Tetzaco y Huexotzingo realizaban anualmente peregrinaciones al santuario de Tláloc en el monte



Carlos Flores Mazano

homónimo. Hacia 1540, los agustinos interrumpieron la peregrinación al santuario de Chalma, sustituyendo su altar por un crucifijo, mientras que los fieles continuaron visitando el Tepeyac para venerar a Tonantzin. Mapas rituales como el Mapa de Cuauhtinchan No. 2 delineaban rutas ceremoniales o de iniciación (Carrasco y Sessions, 2007, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 236-237).

Las similitudes arquitectónicas entre Chichén Itzá y Tula sugieren una red de peregrinación mesoamericana que conectaba el Golfo de Yucatán con Morelos y Xochicalco, pasando por Cholula, Tula y El Tajín (Patel, 2016; Ringle et al., 1998, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 236-237). Quetzalcóatl/K'uku'ulkan, deidad de comerciantes y líderes, habría tenido un papel central en estas rutas (Patel, 2016; Ringle, et al., 1998, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 236-237).

En Cempoala (Veracruz), las peregrinaciones a Cholula se evidencian por la cerámica cholulteca hallada allí (Anawalt, 1981, como se cita en Claassen y Ammon, 2022 pp. 236-237). La gran pirámide de Cholula, dedicada a Quetzalcóatl, atrajo peregrinos de regiones distantes y fue

comparada en importancia con La Meca y Jerusalén (Kroger y Granziera, 2012, , como se cita en Claassen y Ammon, 2022 pp. 236-237).

En el siglo XV, las sacerdotisas Ixcuiname del centro de México introdujeron el rito de fertilidad Tlacacaliliztli o “disparo de los hombres con flechas”, en el que varones eran atados a un andamio, cruz o árbol y luego flechados (Sullivan, 1982; Torquemada, 1969; Callaway, 1990, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, p. 134).

Originario de los huastecos, el ritual se difundió a la Meseta Central durante el reinado de Huémac o Quetzalcóatl hacia 1162, siendo más tarde adoptado por los mexicas (Sullivan, 1982, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

En la Nueva España del siglo XVI, la historia de San Sebastián, atado y asaeteado, evocaba los sacrificios indígenas y las imágenes de crucifixión (Callaway, 1990, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135). Los franciscanos, al promover el culto al Cristo sufriente, debieron distinguir la crucifixión cristiana de las prácticas mesoamericanas de autosacrificio, usando el crucifijo como símbolo de piedad y devoción (Verástique, 2000, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

La escasez de imágenes católicas en la Nueva España llevó a importar figuras desde Europa y Filipinas: las filipinas, de marfil o mármol, llegaban por Acapulco, y las españolas se transportaban en partes para ensamblarse en México (Hughes, 2010, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

Hacia la década de 1540 surgieron talleres locales que usaban tallos de maguey y pasta de maíz combinados con papel, tela y madera para crear figuras ligeras (Orozco, 1970, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135). La falta de imágenes impulsó a Fray Antonio de Roa a pedir un crucifijo en 1543, iniciando una proliferación de representaciones de Cristo y María hacia 1580 (Hughes, 2010, p. 25, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

Los crucifijos fascinaron a los “naturales”, y se reportaron ramas con forma de cruz o que se negaban a quemarse por su carácter milagroso (Hughes, 2010, p. 38, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135). Estas imágenes fueron claves en la evangelización, y para el siglo XVIII Joaquín Sardo clasificó los más venerados, como el Señor de Chalma, el Cristo Aparecido de Totolapán y el Cristo de Ixmiquilpan (Hughes, 2010, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

Entre los materiales utilizados para adornar las cruces, se encontraba la obsidiana (Fig. 12), cuyo significado se extendía más allá de su valor utilitario, entrelazándose con el paisaje, la cosmología y el mito, alcanzando su pináculo como la deidad azteca Tezcatlipoca, conocida como el “Señor del Espejo Humeante (Obsidiana)” (Saunders, 2001, pp. 220-2021).

Tras la conquista, el papel simbólico de la obsidiana cambió. Mientras que los sacerdotes católicos lo veían como un mero adorno cuando se usaba para decorar las primeras cruces cristianas, los pueblos nativos lo veían como una continuación sincrética de las creencias precolombinas. La importancia de la obsidiana se extiende más allá de los estudios económicos de la producción y el comercio; su significado ideológico es un nexo entre las realidades simbólicas y físicas en Mesoamérica (Sahagún, 1950-1978, libro 6, p. 14, como se cita en Saunders, 2001, pp. 220-221).

6. Evidencia arqueológica de peregrinaje prehispánico en el lago de Güija

Durante la época prehispánica, diferentes grupos étnicos habitaron los alrededores de los nacimientos del río Lempa y del lago de Güija. Sobre los sitios arqueológicos en los alrededores del nacimiento del río Lempa, son escasos, dado que es un lugar con un terreno complicado; destaca la cercanía relativa a Copán, uno de los principales sitios arqueológicos de la zona.

Sobre los sitios arqueológicos en los alrededores del Lago de Güija, existe una gran cantidad. Es de hacer notar que muy posiblemente el lago de Güija se formase durante el Periodo Preclásico Tardío/Clásico Temprano y por eso es que no existen sitios superficiales asociados al Periodo Preclásico. Entre la mitología de Metapán, cuentan que cuando se formó el lago de Güija, quedaron sepultadas muchas poblaciones bajo las aguas, lo cual ha dado pie a menciones de que bajo el lago “existen iglesias”. Estos yacimientos arqueológicos fueron investigados por medio de inmersiones por Lily Landaverde y Marlon Escamilla durante su tesis de pregrado, pero esos resultados nunca fueron publicados (Landaverde y Escamilla, 2021).

Sobre las poblaciones principales cerca de los nacimientos del río Lempa y el lago de Güija, el cual es considerado como una zona discutida entre varias etnias, donde destacan los mayas-pocomanes, maya-chortí, xincas y los nahuas, los cuales aparentemente fueron el último grupo étnico en llegar a la zona.

La historia del pueblo nahua estuvo profundamente relacionada con los procesos de establecimiento y penetración de grupos en toda Mesoamérica a través de viajes de comerciantes (pochtecas), guerras de conquista, dispersiones, peregrinaciones y emigraciones (León-Portilla, 1972, p. 7). La movilidad es uno de los rasgos nahuas más característicos (León-Portilla, 1972, p. 7) de ellos, y los grupos nahuas se establecieron hasta la Península de Nicoya en Costa Rica durante el periodo posclásico (León-Portilla, 1972, p. 7).

Se identifican al menos dos migraciones nahuas en los periodos Posclásico Temprano y Tardío en la costa pacífica de El Salvador (Escamilla, 2022, p. 80), es interesante que al menos en el periodo Posclásico Temprano no hay evidencia del mismo tipo de ocupaciones en la costa pacífica de Guatemala (Chinchilla Mazariegos, 1996, como se cita en Escamilla, 2022, p. 81), Escamilla propone dos razones para explicar esta situación: tal vez porque hay una falta de investigación arqueológica extensa en el área (lo que parece muy poco probable) y la segunda es que hay una falta de geomorfología y paisaje asociados a un “tipo ideal” de representación de lugares para mantener la memoria de su patria original como

representación del proceso de diáspora (Escamilla, 2022, p. 81). Creo que una tercera opción es posible: que tal vez hubo una feroz resistencia por parte de los habitantes locales de la zona.

P. Amaroli, (comunicación personal, 2025) propone por lo menos tres oleadas migratorias nahuas: 1. Fase Loma China, orientada al comercio de larga distancia, 2. Fase Cihuatlan y 3. Oleada del establecimiento de los pipiles históricos; así también es posible otra oleada para establecer el sitio de Guazapa.

En este proceso diaspórico, en los nuevos asentamientos, la diáspora nahua-pipil construyó culturalmente el paisaje a través de metáforas; de esta manera permitió a las personas estructurar relaciones sociales, percepciones y crear conexiones (Whittlesey, 2009, como se cita en Nieves Zedeño y Bowser, 200, p. 8) y crearon nuevas biografías de lugares donde modificaron y acomodaron significativamente las identidades étnicas, para mantener una continuidad material significativa. Estas nuevas biografías de lugares se conectan con un cambio en las relaciones políticas, sociales y económicas de sus nuevos usuarios (Nieves Zedeño y Bowser, 2009, p. 9).

En la creación de estas nuevas biografías de lugares, la diáspora nahua-pipil se enfrentó a un nuevo paisaje que de alguna manera era familiar en las creencias mesoamericanas, en el que han identificado cinco clases principales de características rituales: árboles, pasos de montaña, aberturas en la tierra (llenas de agua), montañas y rocas inusuales (Vogt, 1981, como se cita en Palka, 2014, p. 101), estos lugares fueron identificados por los mayas tzotziles como importantes, pero tienen igual de importancia en toda Mesoamérica, siendo estas creencias parte del Núcleo Duro Mesoamericano siendo definido como "...la decantación abstracta de un pensamiento concreto cotidiano, practico y social que se forma a lo largo de los siglos..." (López Austin, 2001).

Estas características rituales se asociaron con eventos históricos y míticos y fueron el origen de los nuevos paisajes rituales, que son características del paisaje que se asocian con la memoria social para preservar las historias, mitos y verdades de un grupo (Feld y Basso, 1996; Moore, 2004, pp. 84-

87). Estos paisajes rituales son importantes para el establecimiento de los grupos indígenas, fundando sus identidades y creando los límites de su poder político (Palka, 2014, p. 102). Son especialmente importantes para los grupos de la diáspora, ya que los paisajes rituales crean un vínculo con los lugares a los que llegan (Gonzalo, 1999: 258, como se cita en Palka, 2014, p. 101).

6.1. El Alto Río Lempa: de la etnohistoria a la arqueología

La cuenca del río Lempa posee una gran cantidad de yacimientos arqueológicos, siendo los del Alto Río Lempa los identificados en los alrededores de Esquipulas, Asunción Mita y Metapán; entre ellos tenemos Igualtepeque, Azacualpa, El Cofre, Masahua, entre otros. Así también en el Medio Río Lempa se han identificado 22 sitios arqueológicos, los cuales muchos quedaron sumergidos por el embalse del Cerrón Grande, ahora conocido como Suchitlán, algunos sumergidos a una profundidad de 243 metros (Martínez y Arévalo, 2008).

Entre los asentamientos identificados por el Proyecto Arqueológico Cerrón Grande, realizado por William R. Fowler, Howard Earnest, Richard Crane, Stanley Boggs y Margarita Solís, tenemos los sitios preclásicos: El Cocal, El Campanario, Río Grande, Los Flores. Sitios clásicos: El Remolino, Las Guaras, El Rosario, El Perical, El Tamarindo, El Tanque, La Boquita. Sitios Posclásicos: El Remolino, Cihuatán y Santa María (Martínez y Arévalo, 2008).

Asimismo, se encuentran sumergidos sitios en el embalse de la Presa 15 de Septiembre, conocida también como Presa San Lorenzo, entre los cuales destaca el sitio Loma China. Así también están otros sitios en la cuenca media del río Lempa en El Astillero, La Laguneta, Saldo del Coyote (Costa, 2013).

Y para el Bajo Río Lempa se registran los sitios Las Brisas, La Pintadona, Rosas Coloradas, La Aguja, Boca del Lempa, San Marcos Lempa, Santa Bárbara, San Simón, entre otros (Costa, 2013).

En lo que este estudio respecta, para el Alto Río Lempa en los alrededores del lago de Güija se encuentra una alta densidad de asentamientos

prehispánicos de los períodos Clásico y Posclásico, entre los que destacan Igualtepeque, El Cofre y Azacualpa, este último en peligro inminente de destrucción debido al desarrollo urbanístico y turístico de la zona.



Figura 8. Figurilla de Metapán (Valiente y Monterrosa, 1931).

Estos asentamientos fueron descritos en 1576 por Diego García de Palacio, quien se refirió al lago de Güija como la “Laguna de Uxaca Grande”, de la cual dijo que esta “...tiene en medio dos peñoles, en el uno de los cuales, antiguamente los indios de aquel distrito hacían sus sacrificios é idolatrías...” Esta descripción sugiere que este lugar podría ser Igualtepeque, conocido como la “Isla de las figuras”.

Así también, en su relato, dejó constancia del único registro conocido de un ritual prehispánico en un asentamiento arqueológico que, según su descripción, se realizaba al inicio y al final de la temporada de lluvias.



Fig. 9



Fig. 10

Figuras 9 y 10. Petrograbados con imágenes posiblemente representando a Xipe Tótec, Igualtepeque, Metapán.

Sobre el uso de cerámica ritual, se identifica en la zona de Belén-Güijat uno de los depósitos con una de las mayores densidades de tiestos de Policromo Copador identificados en El Salvador (P. Amaroli, comunicación personal, 2025), marcador del periodo Clásico Tardío y de la interacción con la ciudad de Oxwitik, hoy conocida como Copán.

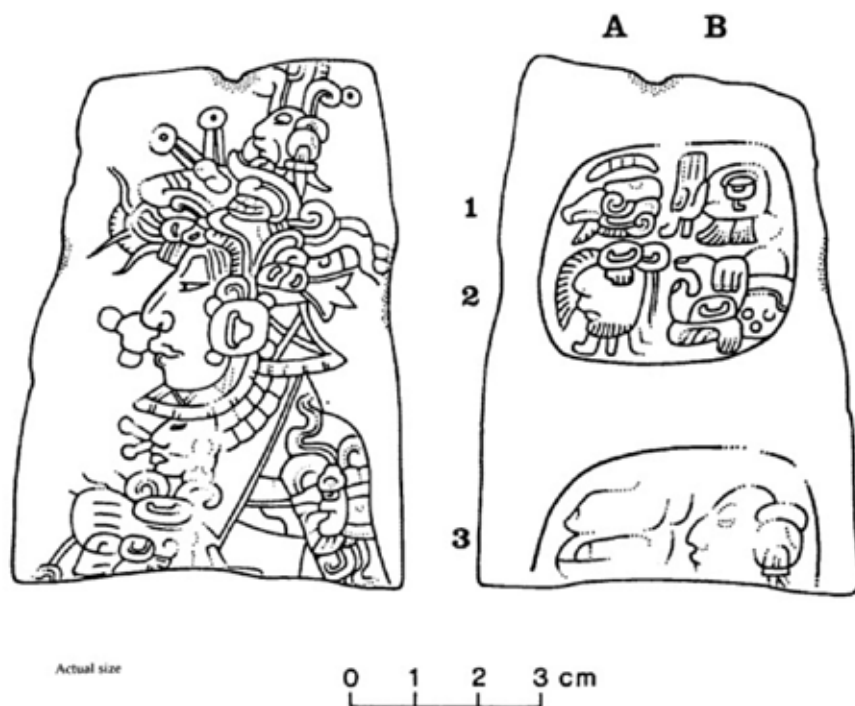


Figura 11. Placa de Güija, con fecha del Periodo Clásico Temprano, circa 8.19.0.0.0 a 9.1.0.0.0, es decir, entre el 416 y el 465 CE (Houston y Amaroli, 1988).

De Igualtepeque o “Isla de las figuras” —sitio arqueológico conocido por ser una isla fortificada del periodo Clásico/Posclásico y por sus petrograbados— es interesante destacar que estos últimos están orientados hacia el lugar de nacimiento de los ríos Ostúa y Angue, específicamente en la punta noreste de la isla.



Fig. 12



Fig. 13

Figuras 12 y 13. Petrograbados con deidades serpentina, Igualtepeque, Metapán.

Durante la temporada de lluvias, dichos petrograbados quedan sumergidos, lo que sugiere que podrían haber tenido la intención simbólica de visitar el inframundo o santificar el agua. Además, al medir el nivel del agua en relación con las piedras que contienen los petrograbados, es posible que los antiguos pobladores pudieran predecir si la cosecha fuese próspera o desfavorable. Es decir, es un centro ceremonial asociado a las deidades prehispánicas del agua.



Figura 14. Petrograbado con una imagen posiblemente representando a Tláloc, Igualtepeque, Metapán.

Entre las deidades identificadas en los petrograbados de Igualtepeque están Tláloc y Xipe Tótec; así también se han identificado efigies de Xipe Tótec y ofrendas mayas del Periodo Clásico como la Placa de Güija (Houston y Amaroli, 1988). Otra deidad identificada es el anillo de Ek Chuah, deidad maya de los comerciantes (Amaroli, 2015). cabe destacar que Ek Chuah es una deidad que se asocia con Yacatecuhtli, deidad nahua de los comerciantes, la cual siempre se representa de color negro cargando una cruz.



Figura 15. Yacatecuhtli, Códice Feyervary-Mayer.

7. De España al “Nuevo Mundo”: El fenómeno del Cristo negro en las Américas

El Cristo Negro es una representación de la pasión de Jesucristo que, debido a sus características iconográficas, fue un vehículo a través del cual era posible la introducción de la nueva fe bajo conceptos que eran conocidos en Mesoamérica, como el derramamiento de sangre. A continuación se hará una breve reseña sobre cristos negros en el continente americano.

7.1. Santuarios y el Cristo Negro en América Latina

Durante el siglo XV en Europa, se produjeron varios cambios en las narrativas en torno a los orígenes de los santuarios y los comportamientos de los peregrinos, aparentemente influenciados por la reorientación cultural del Renacimiento. Algunos de estos cambios se evidencian por el establecimiento de santuarios como actos de gratitud por parte de los individuos y un aumento notable en la importancia otorgada a las conexiones personales entre figuras veneradas en el

cielo y personas comunes en la tierra. (Cousin, 1981, como se cita en Lee Nolan, 1991, p. 23).

Según Lee Nolan (1991, p. 22), en América Latina se crearon 62 santuarios en el período colonial (1492-1799), de los cuales se registraron 14 santuarios en El Salvador, 12 santuarios en Guatemala y 9 santuarios en Honduras.

Antes del siglo XIX, aproximadamente el 62 % de los santuarios latinoamericanos —“para los que se disponía de fechas” —, se convirtieron en lugares de peregrinación cristiana. Entre los 240 santuarios de la época colonial con fechas de fundación identificables, el 30 % se establecieron en 1599, el 33 % se originaron en el siglo XVII y el 37 % se fundaron entre 1700 y 1799. Hay relativamente pocos santuarios del siglo XIX. El siglo XX fue testigo de una actividad significativa en el establecimiento de nuevos lugares de peregrinación (Lee Nolan, 1991, p. 25).

La mayoría de los lugares de peregrinación en Europa Occidental y América Latina se centran principalmente en el culto a un individuo sagrado en particular. Estas figuras suelen incluir a la Virgen María, a Jesucristo o a varios santos, abarcando tanto a los santos oficialmente reconocidos como a los considerados santos populares o personas en proceso de canonización. (Lee Nolan, 1991, p. 26). Entre los 937 santuarios en América Latina, solo una cuarta parte (25 %) presenta predominantemente a Cristo como el foco principal de devoción (Lee Nolan, 1991, p. 27). Entre los siglos XVI y XVIII, hubo un claro aumento en el establecimiento de santuarios centrados en imágenes milagrosas de Cristo en Alemania e Iberia (Lee Nolan, 1991, p. 30).

Ciertamente, el énfasis en Cristo en Hispanoamérica refleja la influencia de las ideas ibero germánicas derivadas de la Reforma católica. Esta influencia puede haberse entrelazado coincidentemente con las inclinaciones indígenas. Los países donde más del 28 % de los santuarios identificados están dedicados a Cristo abarcan desde México hasta América Central, Panamá y se extienden a las naciones andinas de Colombia, Ecuador y Perú (Lee Nolan, 1991, pp. 31-32).

Además, hay indicios que vinculan directamente los cultos a Cristo con los legados precolombinos. Algunos santuarios importantes de Cristo americano se encuentran en áreas que alguna vez fueron sagradas para las deidades masculinas precolombinas. Por ejemplo, el Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala y las imágenes milagrosas de Chalma, Amecameca y Tlacotepec en México son ejemplos destacados (Lee Nolan, 1991, pp. 31-32).

Además, el 52 % de los 73 santuarios reconocidos en la literatura disponible como sitios de peregrinación tradicionales de la India están dedicados a Cristo. Además, en América Latina prevalece la veneración “de imágenes negras u oscuras de Cristo. Casi el 10 por ciento de los santuarios cristocéntricos identificados en América Latina presentan imágenes oscuras”, con dos tercios de estas figuras situadas en santuarios reconocidos como tradicionalmente indios (Lee Nolan, 1991, pp. 31-32).

Es probable que la presencia de imágenes milagrosas del Cristo oscuro no sea exclusiva de las Américas. Por ejemplo, el “Volto Santo”, un crucifijo reverenciado en Lucca, Italia, ha sido venerado desde al menos el siglo XI, con una tradición que remonta su adquisición al año 782 (Lazzarini, 1980, como se cita en Lee Nolan, 1991, p. 32). Actualmente, esta imagen se representa con un tono de piel oscuro, aunque la duración de la existencia de esta representación sigue siendo incierta. Además, un crucifijo oscuro ha sido honrado en un santuario holandés desde principios del siglo XIX, y varios crucifijos españoles también exhiben rasgos relativamente oscuros (Lee Nolan, 1991, p. 32).

Sin embargo, en comparación con las Américas, las representaciones oscuras de Cristo son notablemente menos comunes en Europa. Muchas de las imágenes oscuras más antiguas parecen haber adquirido su color oscuro algún tiempo después de su creación, lo que sugiere que la asociación de la oscuridad con la santidad cristiana especial puede haber surgido después del período medieval. Curiosamente, a excepción de numerosas copias de la imagen de la Virgen de Guadalupe mexicana, las representaciones oscuras de la Virgen parecen relativamente raras en América Latina (Lee Nolan, 1991, p. 32).

7.2. El Cristo Negro en Mesoamérica

La peregrinación a Xocen, donde se venera la Cruz de Piedra. Jones (1998 p. 13; Roys, 1939, p. 5) discute la peregrinación a Xocen o Xoken el 3 de mayo, el día de la “cruz parlante”, y ocurre en el templo/centro de peregrinación “Cruz Tun”. La peregrinación Xoken reúne a pobladores mayas de una amplia zona que abarca el este de Yucatán y la vecina Quintana Roo. A través de esta peregrinación, se renuevan las conexiones sociales entre estos individuos, reforzando su identidad colectiva como pueblo maya dentro de la región. Además, la participación en los ritos de renovación del mundo, centrados en el Kruz Tun o cruz de piedra, sirve como una expresión de identidad dentro del contexto panmaya más amplio. (Astor-Aguilera y Jarvapena, 2008, p. 500). Durante el período Posclásico Maya (950 d. C. – Contacto), el área conocida como Xoken era un pueblo asociado con el linaje Kupul, situado cerca del prominente centro político de Sakfwal, ahora llamado Valladolid, Yucatán (Astor-Aguilera y Jarvapena, 2008, p. 487).

Esta región se ubicaba entre Chichén Itzá y Coba (Jones, 1998, p. 13; Roys, 1939, p. 5, como se cita en Astor-Aguilera y Jarvapena, 2008, p. 487). Sakfwal ejercía control sobre sus aldeas vecinas, incluidas Xoken, Chichimila y Kanxoc, de las que recaudaba tributos (Jones, 1939, p. 19-21). En la actualidad, Chichimila y Kanxoc se encuentran entre las comunidades más significativas responsables de organizar la peregrinación a la estela de Xoken (Astor-Aguilera y Jarvapena, 2008, p. 487).

De Cruz Tun, una deidad en una cruz, se proponen otras deidades crucificadas o Cristos Negros, entre los cuales, los más importantes de Mesoamérica, tenemos al Señor de Tila, Señor de Chalma en México y al Señor de Esquipulas en Guatemala. Chalma solía ser parte del “cacicazgo” de Ocuilan, cerca de Malinalco, un paisaje del que se ha dicho que fue tocado por la mano preciosa de los dioses (Guillaumin, 2002, p. 90). Los orígenes del culto a Chalma se remontan al siglo XVI, a una famosa cueva en Chalma, donde los agustinos establecieron un santuario. Inicialmente, una misteriosa escultura de piedra fue venerada dentro de esta cueva hasta que fue dismantelada y sustituida por una

imagen cristiana en 1539 (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109). El jesuita Francisco de Florencia proporciona información adicional sobre el culto anterior, quien afirmó:

Durante la era precristiana, las comunidades de Ocuila y sus alrededores tenían en alta estima un ídolo cuyo nombre se ha perdido con el tiempo debido a importantes cambios culturales y religiosos. Algunos especulan que se llamaba Ostoc-Teotl, que se traduce como ‘Dios de las Cuevas’, aunque esto sigue siendo una conjetura (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

Florencia relata cómo tanto los lugareños como los visitantes honraron la escultura con ofrendas de incienso, libaciones e incluso sacrificios de niños y animales inocentes. Otro relato sugiere que los propios “ocuiltecas” demolieron el ídolo, lo que llevó a los agustinos a introducir al Cristo Negro. Con el tiempo, los frailes aumentaron los adornos de la cueva con representaciones del Arcángel San Miguel y Santa María de Egipto (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

En este lugar los ocuiltecas veneraban a varias deidades dentro de los cerros y cuevas, siendo Ostoc Téotl uno de los más prominentes (Guillaumin, 2002, p. 90). Según algunos relatos, Ostoc Téotl era una encarnación de Tláloc, mientras que otros lo atribuyen a Tezcatlipoca. Esta deidad, también conocida como Tepeyólotl, era considerada como la guardiana de las cuevas y la esencia del corazón de la tierra, de donde se originó su agua. Además, como representación de Tláloc, simbolizaba el agua celeste. A su llegada, los frailes agustinos encontraron desafíos en sus esfuerzos misioneros debido a la reverencia que los nativos tenían por Ostoc Téotl en la cueva del Cañón de Ocuilán (Guillaumin, 2002, p. 90).

López Luján y Filloy Nadal (2018, p. 108) indagan sobre quién es exactamente Oztoteotl, que fue vagamente descrito en 1539 por el jesuita Francisco de Florencia, dada la ausencia de cualquier deidad conocida con este nombre y el amplio atractivo de los cultos rupestres en Chalma (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

El antropólogo Miguel Othón de Mendizábal propone que probablemente no era una deidad local, sino más bien un dios “con un seguimiento universal entre los indígenas del centro de México”. Otros historiadores se han aventurado a identificaciones más específicas, sugiriendo que podría ser el propio Huitzilopochtli, o Tláloc, Tepeyollotl-Tezcatlipoca, o incluso Tlazolteotl. Los tres últimos son candidatos particularmente plausibles para la sustitución en las transiciones de culto lideradas por los agustinos (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

Siguiendo esta línea de pensamiento, Tezcatlipoca podría servir como el precursor inmediato del Cristo Negro, Tláloc para el Arcángel San Miguel y Tlazolteotl para Santa María de Egipto. La investigación de Burkhart aporta más información, sugiriendo que Tezcatlipoca y Tlazolteotl representaban un par de deidades responsables de promover y absolver el comportamiento disoluto (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109). Si bien se asociaban con la transgresión sexual, también se invocaban en los rituales de confesión por su capacidad para otorgar el perdón y limpiar las impurezas de aquellos que habían llevado vidas decadentes. Este doble papel explica la asociación de Tlazolteotl con términos como “la que come inmundicia” y su identificación ocasional con Calmecacihuatl, “esposa de los de Chalma” Burkhart, (como se cita en López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

8. Hibridación y peregrinación moderna: Esquipulas y Metapán

Sobre la hibridación moderna de las deidades prehispánicas en Esquipulas y Metapán, es decir, el proceso de apropiación, incorporación, objetivación y la transformación de las deidades prehispánicas por las órdenes cristianas y la creación de una posesión personal local, o en este caso una deidad local “nueva” (Hahn, 2004, como se cita en Stockhammer, 2012, p. 50), se discutirá sobre este circuito de peregrinaciones asociadas a los cuerpos de agua de Esquipulas y Metapán.

8.1. Lugar de peregrinación: Esquipulas, Guatemala



Figura 16. Peregrinos dirigiéndose al Santuario del Señor de Esquipulas desde Metapán. (Rescatado de Harvard Peabody Museum, Lothrop, 1927).

Esquipulas se encuentra en la región montañosa del Departamento de Chiquimula en Guatemala; en él se encuentra el nacimiento del río Lempa y uno de los afluentes tributarios del río Motagua, siendo el afluente principal del Motagua en El Quiché. Esquipulas está en el centro de la cuenca hídrica tanto para el mar Caribe como para el océano Pacífico. El Lempa fluye hacia el sur a través de El Salvador, mientras que el Motagua fluye hacia el Caribe. El valle de Olapa, con una extensión aproximada de 45 km², se caracteriza por su terreno de valle plano aguas arriba, con el río Olapa como principal afluente del Lempa. Separado por montañas que alcanzan los 1,160 metros de altura, el Shutague, un afluente del Motagua, se encuentra al oeste, formando un paso natural históricamente atravesado por los habitantes (Davidson, 2014, p. 10).



Figura 17. Santuario del Señor de Esquipulas. (Rescatado de Harvard Peabody Museum, Lothrop, 1927).

8.1.1. Aspectos políticos y económicos de Esquipulas

La etimología del nombre Esquipulas ha sido abordada por diversos autores, entre ellos el cronista Antonio de Fuentes y Guzmán, Jorge Luis Arriola y Gabriel Castañeda. Este último, en su estudio titulado Esquipulas, interpreta el topónimo como “donde las manos labran y reza la obsidiana” (Pinto Morán, 2012, p. 14).

Según Castañeda, el nombre deriva de los vocablos náhuatl *itz* (obsidiana), *cuítl* (hablar, cantar o rezar) y *poloa* (manos, que según su posición puede significar construir o destruir). Esta propuesta etimológica es el resultado de una inferencia elaborada por el autor tras consultar el diccionario de Peñafiel Pinto Morán (2012, p. 14). Arriola, en el Diccionario Enciclopédico de Guatemala (Tomo I, p. 392), interpreta el nombre Esquipulas como “lugar donde abundan las flores”. Señala que el término proviene de *isquitl*, una variante de *itquitzúchil* (flor), acompañado de

los sufijos pal o la, lo que en conjunto daría el significado de “tierras floridas” (Pinto Morán, 2012, p. 13).



Figura 18. Grabado de Esquipulas (Lloyd Stephens, 1840).

Antes de la llegada de los españoles, Esquipulas formaba parte del Señorío *Ch'orti'*, integrado en el reino Payaqué, cuya capital se encontraba en Copán (Pinto Morán, 2012, p. 14). Esquipulas se ubicaba a pocos kilómetros al sur de la actual villa de Quezaltepeque, justo a medio camino entre Copán, al este, Mitlan (Asunción Mita), al suroeste, y Metapán, al sur. (Diccionario Geográfico de Guatemala, 2002, como se cita en Pinto Morán, 2012, p. 14).

El asentamiento se ubicaba en una amplia planicie rodeada de cerros. Para comprender mejor el paisaje geográfico de Esquipulas, resulta útil considerar la descripción del presbítero Domingo de Juarros, quien señala que la región consiste en una extensa llanura circundada por un semicírculo de montañas conocidas como La Brea, El Bolillo, San Isidro, El Olvido, Montecristo y otras montañas sin nombre. Entre estos cerros destacan Montecristo (cuyo nombre en náhuatl, maya o xinca se desconoce), donde se encuentra el mojón Trifinio, y El Brujo, punto donde convergen las fronteras de Guatemala, Honduras y El Salvador (Pinto Morán, 2012, p. 13).

Diversos ríos y arroyos atraviesan esta llanura, fluyendo hacia las vertientes del Atlántico y del Pacífico. Esquipulas, situada sobre una meseta a unos 965 metros sobre el nivel del mar, disfruta de un clima templado y estable, sin variaciones bruscas de temperatura (Pinto Morán, 2012, p. 13).

En este punto estratégico surgió un importante centro ceremonial que, aun careciendo de templos construidos, poseía en su plaza cuatro majestuosas ceibas, cuyo profundo simbolismo confería un notable prestigio sagrado dentro de las tradiciones indígenas (Diccionario Geográfico de Guatemala, 2002, como se cita en Pinto Morán, 2012, p. 14).

Las ceremonias comunitarias se realizaban bajo la sombra de estos árboles, en el periodo comprendido entre el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera. La ceiba, de enorme relevancia para los mayas, representaba su concepción del cosmos, entendido como tres niveles fundamentales: la bóveda celeste, el mundo terrestre y el inframundo. En esta visión, la ceiba —conocida como yaxché— desempeñaba un papel primordial: se creía en la existencia de cinco árboles mitológicos, de tamaño colosal, que brotaban de la tierra y sostenían el cielo, situados en los cuatro rumbos cardinales y en el centro (Diccionario Geográfico de Guatemala, 2002, como se cita en Pinto Morán, 2012, p. 14).

Hoy en día, el pueblo maya continúa atribuyendo a los árboles abuelos un carácter sagrado; estos son considerados testigos vivos de las acciones humanas (Diccionario Histórico Biográfico de Guatemala, 2002, como se cita en Pinto Morán, 2012, p. 14).

La Feria de Enero en Esquipulas fue estudiada por Pinto Morán (2012) en el periodo de 1770 a 1845, destacando las transformaciones políticas, económicas y sociales que marcaron su desarrollo. La investigación demuestra que la feria surgió paralelamente a la festividad religiosa del Señor de Esquipulas, con el propósito de atender las necesidades materiales de los peregrinos atraídos por el culto al Cristo Negro. Su crecimiento estuvo influido por la posición geográfica estratégica de Esquipulas, cercana a rutas comerciales del Atlántico y a las fronteras con El Salvador y Honduras (Pinto Morán, 2012, p. 14).

Dicha investigación se estructura en tres apartados: el primero abordando los fundamentos históricos del pueblo y su relación con la religiosidad; el segundo analiza la organización de la feria, el papel del Ayuntamiento y los conflictos de poder surgidos en torno a su administración; el tercero examina la dinámica comercial, los tipos de comerciantes, los productos intercambiados y los efectos de las crisis económicas y políticas regionales (Pinto Morán, 2012, p. 14).

La feria alcanzó su mayor esplendor antes de la Independencia, pero posteriormente decayó debido a la crisis del añil, las guerras civiles y el surgimiento de nuevos puertos en el Pacífico. Pese a ello, la feria dejó una profunda huella cultural y económica en la historia de Esquipulas (Pinto Morán, 2012, p. 14).

8.1.2. El Señor de Esquipulas

Davidson (2014, p. 10). reconoce al Señor de Esquipulas como una deidad relacionada con el nacimiento de dos ríos principales en Centroamérica: Lempa y Motagua.



Figura 19. Señor de Esquipulas, 24 de octubre de 2025 (Flores Manzano, 2025).

Esquipulas tiene una importancia significativa debido a la presencia de una efigie cristiana: una talla de cedro rojo de Cristo suspendida de una elaborada cruz dentro de una vasta basílica situada inesperadamente en un lugar rural remoto de Guatemala. Al igual que las veneradas imágenes negras u oscuras de Europa, el Cristo de Esquipulas se considera milagroso (Davidson, 2014, p. 10).

El crucifijo representa la última iteración de una tradición que se remonta a la talla original en 1595, con descripciones anteriores que señalan tamaños variables que van desde diminutos hasta ligeramente más pequeños que el tamaño natural. A pesar de estas ligeras discrepancias en las dimensiones, la forma exacta y el material de la estatua original siguen siendo inciertos. Dada la reproducción generalizada de esta estatua en otras regiones, el Cristo Negro moderno de Esquipulas sirve como modelo de lo que puede denominarse como la “tradición esquipuleana”, con efigies de Cristo en América Central que suelen compartir características morfológicas similares (Davidson, 2014, p. 10). La tradición esquipuleana tiene 6 elementos distintivos:

...1) La figura es negra, o de un tono marrón muy oscuro, 2) La cabeza de Cristo está inclinada hacia abajo y hacia la derecha, 3) El pie derecho descansa sobre el izquierdo y un solo clavo atraviesa ambos pies, 4) El lado derecho está herido y sangrando, 5) Lleva un paño atado alrededor de su cintura, cuyo nudo está casi siempre sobre la cadera izquierda de Cristo, 6) La inscripción INRI aparece en la parte superior de la cruz... (Davidson, 2014, p. 10).

La peregrinación moderna a Esquipulas ocurre el 15 de enero, el día del Señor de Esquipulas; otra peregrinación ocurre en Pascua (Davidson 2014: 20). En la época colonial, Esquipulas estaba ubicada dentro de una región de habla, Ch’orti situada en la periferia sureste de la cultura maya clásica (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). En la actualidad, la población Ch’orti’ se limita a un puñado de aldeas al norte de Esquipulas, ubicadas en el departamento de Chiquimula, Guatemala, incluyendo Carnotín, Jocotán, La Unión y Olopa (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).

La comunidad Ch’orti de Jocotán se embarca en una peregrinación a Esquipulas cada enero, regresando el 15 del mismo mes, cuando se

dedican importantes ofrendas al Espíritu de la Tierra, considerado por los Ch'orti como la encarnación indígena de la tierra, la fertilidad del suelo, el crecimiento de las plantas y la abundancia general (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). Al llegar a Esquipulas, los peregrinos presentan ofrendas al “milagroso” Señor de Esquipulas, representado por una réplica de bronce que los Ch'orti creen que reemplaza al Cristo Negro original (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). (Este argumento puede ser discutido, ya que se sabe que el Señor de Esquipulas está hecho de madera).

Similar a las tradiciones observadas en Tila, los peregrinos en Esquipulas pasan detrás de la imagen de Cristo crucificado, dejando contribuciones monetarias y velas a sus pies. Después de regresar a Jocotán el 15 de enero, los peregrinos Ch'orti realizan una serie de ofrendas significativas al Espíritu de la Tierra, subrayando el vínculo entre el ícono cristiano y el Señor precolombino de la Tierra. Existen notables paralelismos entre las ceremonias realizadas por los choles en Tila y las dirigidas por los chortíes en Esquipulas. En Tila, la imagen del Cristo Negro descansa sobre una plataforma en lo alto del altar mayor de la iglesia, a la que se accede a través de rampas laterales ubicadas en la parte trasera de la iglesia, que conducen a un corredor situado detrás y justo debajo de la imagen, donde los peregrinos pueden interactuar con el ícono sagrado tocándolo, permitiendo que los niños lo besen o toquen, o dejando las prendas unidas a la cruz o la tela que la cubre (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).

En Esquipulas, la veneración de la imagen se alinea con el modelo de Santiago de Compostela, establecido en el norte de España (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). La imagen de Santiago, venerado como el conquistador de los moros y el santo patrón de España, ha atraído a los peregrinos desde la época medieval (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). En Esquipulas y Tila, la tradición de ofrecer oraciones al espíritu de la Tierra por el bienestar de los miembros de la familia ha pasado a la adoración del Cristo Negro, conocido como el Señor de Esquipulas, y en México al Señor de Tila, respectivamente. Los peregrinos indígenas regresan del lugar de peregrinación a los santuarios locales dedicados al Señor de la Tierra, donde ofrecen oraciones y homenajes (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).



Figura 20. Peregrinos orando frente al Señor de Esquipulas. (Rescatado de Harvard Peabody Museum, Lothrop, 1927).



Figura 21. Peregrinos en Esquipulas, 30 de enero de 1978, mi tío Iván, mi madre, mi abuela Estela y mi tío Tony. (Fotografía tomada por Milton Manzano, 1978).

Por ejemplo, los Choles de Tumbalá visitan una cueva en Joloniél en su camino de regreso de la peregrinación del Corpus Christi a Tila. Esta amalgama de creencias precolombinas y cristianas ve la imagen de Cristo mezclándose con el dueño de la Tierra, el guardián de las almas y proveedor de prosperidad y salud (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). Esta tradición híbrida, arraigada en el culto a una deidad de las cavernas desde la época precolombina, coexiste con la fe cristiana sin contradicción para los creyentes. Como señaló George M. Foster, los devotos indígenas pasan de la misa a adorar ídolos paganos en las colinas, donde ofrecen comida y queman incienso de copal (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).

Mirando en los alrededores del asentamiento y la basílica del Señor de Esquipulas, el vecino paisaje sagrado de Esquipulas está lleno de actividades y elementos culturales ligados a la sacralidad de la zona. Sorprendentemente, en el cercano valle de Olapa, los mayas chortí realizan un ritual en honor a los santos itinerantes, incluidos tres santos asociados con Esquipulas: Santiago Esquipulas, San Felipe de Esquipulas y la Santa Cruz de Esquipulas. Estos santos sirven como puntos focales para las cofradías (hermandades religiosas) que organizan y financian ceremonias locales (Davidson, 2014, p. 23).

Llevadas por los peregrinos, pequeñas imágenes de madera de estos santos desfilan por el municipio, y las comunidades anfitrionas proporcionan comida, bebida y alojamiento a la procesión. Además, a menos de 4 km de Esquipulas se encuentra la Piedra de los Compadres, famosa por una leyenda que relata la transformación de dos padrinos en piedra debido a un acto sexual prohibido cometido allí por dos hombres. Los peregrinos modernos apedrean las rocas a su paso. Junto a la Piedra de los Compadres, pequeñas cavidades en la piedra sirven como espacios para quemar copal, plumas y hojas, así como para plantar áloe, lo que se suma a la importancia espiritual de la zona (Davidson, 2014, p. 23).



Figura 22. Piedra de Los Compadres, Chiquimula. (Rescatado de <https://aprende.guatemala.com/cultura-guatemalteca/leyendas/leyenda-de-la-piedra-de-los-compadres/>).

Numerosas cuevas se encuentran en el paisaje circundante del valle de Esquipulas, cerca de una mina de arcilla comestible en la región, donde la geofagia, la ingestión de tierra por parte de los humanos, forma una de las conexiones más esenciales entre la humanidad y la tierra. Esta práctica, prevalente en todo el mundo, a menudo se relaciona con el embarazo y los problemas digestivos y era común entre las poblaciones antiguas de México y América Central, conocida en náhuatl como «*tizatl*» (solo se escucha tiza en la zona no «*tizatl*») o “tierra blanca” (Davidson, 2014, pp. 26-27).

En Esquipulas, sin embargo, esta actividad adquiere una dimensión religiosa. A lo largo de los siglos, los sacerdotes locales han acumulado, moldeado y santificado depósitos de arcilla fina antes de ser presentados a los peregrinos como “tierra santa” en forma de pequeñas tablas sagradas, conocidas por varios nombres como “tierra blanca” o “pan del Señor”. Estas tablillas, debido a su consumo generalizado, han entrado incluso en el sistema de mercado más allá de Esquipulas, como señaló Borhegyi, quien consideró la práctica de la geofagia como un factor contribuyente a la expansión del culto a Esquipulas, con arcilla comestible de Esquipulas que se comercializaba en varios lugares distantes como Flores, Santa Lucía y Mitla —¿Asunción Mita?— (Davidson, 2014, pp. 26-27).



Figura 23. Tizatl o “Pan del Señor”. Tablilla de tierra blanca ingerida ritualmente. Parte de la geofagia relacionada con el Señor de Esquipulas. (Recuperado de <https://museumofedible.earth/product/pan-de-dios/>).

Muchos santuarios dedicados al Señor de Esquipulas tienen vínculos reales o legendarios con cuevas, manantiales u otros fenómenos naturales que recuerdan a la deidad precolombina de la tierra. Por ejemplo, se cree que el santuario en Guatemala está situado cerca de un manantial famoso por su barro curativo, mientras que un santuario secundario se formó en un nivel similar a una cueva. Del mismo modo, los santuarios de Tila y Chalma en México están asociados a cuevas; a principios de la época colonial, Chalma adoraba a un dios de las cavernas llamado Ostoc Teotl (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). En el santuario de Chimayo en Nuevo México, hay un depósito de lodo curativo. Además, la imagen de Esquipulas en Zinacantán, Chiapas, fue descubierta en una cueva sagrada y está vinculada a la sal extraída de las salinas cercanas, utilizada en rituales desde la época precolombina (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).

8.2. Lugar de peregrinación: Metapán, El Salvador

Metapán es un caso excepcional de peregrinación en la zona, siendo Metapán el pueblo que sube en prominencia durante el periodo colonial (1524–1821), cuya economía radicaba en la minería de hierro, destacándose la producción de añil, azúcar, hierro (Dawson, 1890), y cal. Metapán fue el principal proveedor de hierro en toda la Capitanía General de Guatemala, o Reino de Guatemala, abasteciendo tanto materiales agrícolas como machetes y cumas, así como de armamento de guerra, incluidos cañones, trabucos y arcabuces. La economía del hierro de Metapán ha sido ampliamente estudiada (Fernández Molina, 2005; Erquicia Cruz, 2007; Erquicia Cruz, 2011; Pasasin Argueta, 2017; Castellón French, 2023).

La relevancia de la siderurgia de Metapán se incrementó a partir de 1674, cuando Marcelo Flores de Mogollón descubrió minas de hierro en la región. Entre sus otras industrias, existían una fuerte producción y comercio de pescado (Fuentes y Guzmán, 1933; Juarros, 1937; MNDJG, 1973, como se cita en Amaroli, 1979, p. 13).

Metapán, del náhuatl *Met(l)-apan* —“en el agua de las piedras de moler” o “río de metates/piedras de moler”—, derivado de *metat* (metate/piedra de moler) + *apan* (agua/río), adaptado al náhuatl según Membreño (1908, p. 34).

8.2.1. Templos coloniales de Metapán

Metapán cuenta con tres templos principales: el Templo de San Pedro Apóstol y el Templo de El Calvario o del Señor de Ostúa, y el abandonado Templo de Ostúa en las orillas del lago de Güija.

El Templo de San Pedro Apóstol fue el proyecto más ambicioso y monumental de la región (Occidente de la Provincia de San Salvador) (Guerra Trigueros, 1938, pp. 272). posiblemente financiado por el auge de la industria del hierro en las primeras tres décadas del siglo XVIII. Durante la época colonial, este templo fue el más suntuoso de la Provincia de San Salvador, descrito como el edificio más noble y de estilo más puro construido en El Salvador (Guerra Trigueros, 1938, pp. 272.)

Erigido en 1743 (Juan José Figueroa, Comunicación personal, 2025). destaca por su sobresaliente arquitectura y manifestaciones artísticas, especialmente los murales que antaño adornaban el interior de la nave central y la sacristía. Según la tradición popular, estos murales fueron cubiertos con pintura por orden de un sacerdote, quien consideró que distraían a los feligreses durante las misas Valiente y Monterrosa (1931).



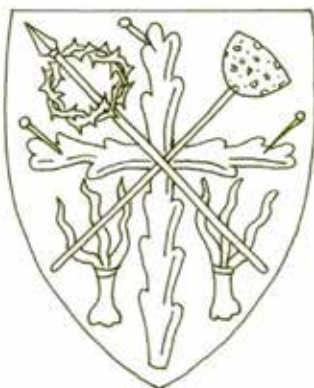
Figura 24. Templo de San Pedro Apóstol, Metapán. 3 de enero de 2025 (Flores Manzano, 2025).

Entre los murales destaca la imagen de la crucifixión de Jesús, con dos vides emanando de cada mano crucificada, así como dos corderos acompañando la imagen a los pies de Cristo. Esta pintura está rodeada por tres emblemas heráldicos relacionados con las “armas de Cristo” o “Strumenti di Passione” (instrumentos de la pasión) denominados “Scutum Salvationis” (el escudo de la salvación), siendo utilizados por primera vez alrededor de 1240 por los Grey Friars de Cambridge (Saporiti, 2010, p. 17).



Figura 25. Mural, técnica secco, Crucifixión, circa siglo XVIII, Sacristía, Templo de San Pedro Apóstol, Metapán (Flores Manzano, 2025).

26)



27)



28)



26) “Strumenti di Passione” o “Scutum Salvationis” (el escudo de la salvación) 1240 CE (Saporiti, 2010, p. 17). 27) Detalle, mural de Crucifixión, Templo de San Pedro Apóstol, Metapán (Flores Manzano, 2025). 28) Detalle, Virgen de la Inmaculada Concepción con sus Santos Franciscanos, pintura atribuida a Diego Quispe Tito, 1675, Perú, Denver Art Gallery (Flores Manzano, 2025).

8.2.2. Templo de El Calvario: El Señor de Ostúa

El santuario del Señor de Ostúa se localizaba originalmente entre los ríos Angue y Ostúa, al oeste de la actual ciudad de Metapán. Este templo fue trasladado al Templo del Calvario a mediados del siglo XVIII debido a que el templo original quedó dañado, posiblemente por la inundación de Ostúa entre 1734 y 1740 o la destrucción sísmica de 1733 (Erquicia Cruz, 2007).



Figura 29. Portada, Templo del Señor de Ostúa, Metapán. (Créditos al autor, sin fecha, tomada de *Reminiscencias de El Salvador*).

Se propone en este trabajo que esta población se movió a consecuencia del boom de la minería de hierro durante las primeras tres décadas del siglo XVIII en Metapán, y estas obras monumentales servirían para crear símbolos que unificaran a la población en torno a la minería de hierro. Existe el antecedente del movimiento de poblaciones completas en el Reino de Guatemala durante la colonia al mover la primera fundación de

Santiago de los Caballeros de Guatemala de Iximché primero al Valle de Almolonga y posteriormente al Valle de la Ermita entre 1542 y 1773. Lo mismo sucedió con la Villa de San Salvador, la cual ocupó el Valle de La Bermuda entre 1528 y 1545 y fue trasladada del Valle de Salcoatitán en 1545 hasta la actualidad. Investigaciones arqueológicas podrían ayudar a elucidar la cuestión de la desaparición del asentamiento en Ostúa y el origen de los templos de Metapán.

8.2.3. Fiesta de El Señor de Ostúa

El “Señor de Ostúa” es una escultura de Cristo crucificado que se encuentra en el Templo de “Nuestro Señor de Ostúa, El Calvario” en Metapán, El Salvador. El Señor de Ostúa se ubicaba originalmente en los “pueblos de indios” de Angue y Ostúa; algunos relatos mencionan que se llamaba Santiago Metapán (Lardé y Larín, 2018, pp. 261-263).

... Los pueblos de Angue y Ostúa existieron después de la conquista de los españoles; pero de ellos sólo los vestigios de sus templos y dos imágenes de Cristo Crucificado que aún se conservan en esta Villa (de Metapán) venerada por todos los fieles, que se conocen con los nombres del señor de Angue (Fig. 9) y el señor de Ostúa (Fig. 10)...” (Lardé y Larín, 2018, pp. 261-263).

Sobre el señor del Angue existe un registro de 1931 en el cual se menciona que de los pueblos españoles de Angue solo se conserva una imagen de un Cristo, sin especificar si este es el Señor del Angue o el Señor de Ostúa (Valiente y Monterrosa 1931, p. 30). así también proponen que:

...Un Cristo de esta iglesia fue trasladado a Metapan donde aun se conserva y se conoce con el nombre del Señor de Ostua, tanto este como el del Angue son de color negro y fueron hechos por el escultor Quirío Cataño (Valiente y Monterrosa 1931, p. 31).

No existen documentos que confirmen la veracidad de esta propuesta como en el caso del Señor de Esquipulas; es posible indagar a través de análisis arqueométricos (radiocarbono, análisis de pigmentos) para constatar sobre el origen de la pieza y su antigüedad.



Figura 30. Fiesta del Señor de Ostúa, 3 de marzo de 2019, Templo El Calvario o del Señor de Ostúa, Metapán. Nótese los cántaros en las columnas de la entrada (Flores Manzano, 2019).

La Fiesta del Señor de Ostúa tiene la particularidad de celebrarse en una fecha variable, coincidiendo con el domingo anterior al Miércoles de Ceniza. Esto significa que puede realizarse en cualquier momento entre el 4 de febrero y el 10 de marzo, durante el apogeo de la estación seca. En febrero de 2019, tuve la oportunidad de asistir a esta celebración, que se distingue por una peregrinación proveniente de diversos lugares. Es reconocida por los habitantes de Metapán debido a la presencia de integrantes de pueblos originarios de Guatemala, quienes llegan para comerciar textiles y, en tiempos pasados, realizaban intercambios o compras de productos metálicos, como machetes o “fierros”. Estos materiales, producidos en Metapán gracias a sus yacimientos de hierro, fueron fundamentales en el ciclo agrícola desde la época colonial.



Figura 31. Fiesta del Señor de Ostúa, 3 de marzo de 2019, Metapán (Flores Manzano, 2019).

Un aspecto interesante de esta fiesta es la relevancia de las ánforas de caramelo blanco (Fig. 8), decoradas con flores amarillas y rosadas, como uno de los principales *souvenirs* o *tokens* asociados al evento. Estas ánforas parecen estar vinculadas a un culto al agua y la fertilidad. Cabe destacar que los colores amarillo y rosa evocan los principales árboles en flor durante esta temporada: el Maquilishuat (rosa) y el Cortez Blanco (amarillo). Este tipo de dulces no eran exclusivos de esta fiesta; ya en la década de 1970 se observaban en Izalco (P. Amaroli, comunicación personal, 2024). lo que subraya su continuidad cultural y simbólica en la región.



Figura 32. Señor de Ostúa, 3 de enero de 2025 (Flores Manzano, 2025).

El Templo del Señor de Ostúa, ubicado en la parte norte de la ciudad, presenta ánforas decorando las columnas de entrada a su atrio, las cuales podrían interpretarse como símbolos asociados a un culto al agua. De manera similar, el Templo de San Pedro Apóstol en Metapán también incorpora ánforas en su arquitectura, lo que sugiere una posible relación simbólica con el agua.



Figura 33. Ánforas de caramelo blanco, fiesta del Señor de Ostúa, 3 de marzo de 2019, Metapán.

Es importante mencionar que, en los estudios sobre el Cristo Negro en Centroamérica, Davidson (2014, pp. 199-200) no menciona al Señor de Ostúa como un Cristo Negro en su publicación, y que Marielba Herrera (2013, pp. 63-81) no reconoció la importancia del Señor de Ostúa en la época moderna y prehispánica, hasta la publicación de 2024 (Herrera, 2024), paralelo a la redacción de esta investigación.



Figura 34. Señor del Angue, Parroquia La Transfiguración. (Fotografía de Flores Manzano, 3 de marzo de 2019).

35)



36)



35) Detalle, Señor del Angue, 36) Placa del Señor del Angue, Parroquia La Transfiguración, San Salvador: “Señor del Angue, en memoria de nuestros padres Manuel I. Valiente y Ana R. de Valiente. Sus hijos. Familia Valiente Rivas”. (Fotografía de Flores Manzano, 3 de marzo de 2019).

9. Discusión

Kubler, (1984, pp. 11-12). argumenta que las tradiciones de peregrinación del viejo mundo, propias de las religiones grecorromana, budista, cristiana e islámica, se caracterizan por viajes individuales en busca de favores personales, ya sean divinos o terrenales. En contraste, las peregrinaciones precolombinas, especialmente en Mesoamérica, eran esfuerzos colectivos cuyo propósito era garantizar la continuidad de la creación del universo, constantemente amenazada por la posibilidad de una disolución catastrófica en un cosmos inestable.

Para los aztecas, los seres humanos eran considerados sacrificios potenciales esenciales para mantener la vitalidad y existencia de las deidades. Cada individuo representaba una ofrenda de sacrificio completa y crucial para el sustento continuo de los dioses (Kubler, 1942; Nicholson, 1971, como se cita en Kubler, 1984, pp. 11-12)..

La introducción, por parte de los misioneros españoles, del concepto cristiano de Dios como Trinidad —Padre, Hijo y Espíritu Santo— marcó un cambio de paradigma. Este concepto destacaba la idea de que Dios se sacrificó por la salvación de la humanidad, en contraste con la cosmovisión precolombina, donde los sacrificios humanos eran necesarios para calmar a las deidades o Teot. En nahua, Teotl representa a lo sagrado y divino. (Kubler, 1984, pp. 11-12).

Tras la conquista, las peregrinaciones cristianas, promovidas por la Corona española y la Iglesia Católica Romana, adquirieron prominencia en la época colonial, desplazando las peregrinaciones indígenas destinadas a preservar el equilibrio cósmico. A pesar de los esfuerzos misioneros por eliminar los rituales nativos, vestigios de estas prácticas ancestrales lograron sobrevivir, aunque de manera fragmentada (Kubler, 1946, pp. 395-396; 1961; como se cita en Kubler, 1984, pp. 11-12)..

Se puede observar que la peregrinación de los Cristos Negros como imagen de culto se desarrolló en la Edad Media en Europa y tenía un fuerte vínculo con Alemania y España. Estadísticamente, es una de las deidades menos utilizadas para peregrinar en las Américas. Es importante

mentar que el modelo del Cristo Negro utilizado en Esquipulas y Ostúa se inspiró en la obra maestra de Alberto Durero La Gran Crucifixión de 1521, Amberes, Países Bajos (Panofsky, 2005), siendo la base de la tradición “esquipuleana”.



Figura 37. La Gran Crucifixión, Alberto Durero, 1521 (Panofsky, 2005).

Se propone en este trabajo que el río Lempa, las montañas de la región de Montecristo o Trifinio y el lago de Güija tienen las características de un paisaje sagrado, el cual ha sido reconocido desde la época prehispánica, a partir de la cantidad de sitios arqueológicos descritos en los alrededores. También los relatos coloniales (los cuales son discutibles al considerarse “tardíos” por ser de 1576 CE, (Chinchilla Mazariegos, comunicación personal 2024). proponen que dos “rocas” principales eran lugares de peregrinación, donde los peregrinos ejecutaban sacrificios rituales; se proponen que sean los sitios Igualtepeque y Azacualpa, que podrían describirse con certeza como santuarios fortificados.

La fundación de Santiago Metapán en la parte norte del lago, en los alrededores de los pueblos indios de Angue y Ostúa —que se encuentran entre los ríos Angue y Ostúa—, y el traslado de este pueblo a San Pedro

Metapán, ahora conocido como la Ciudad de Metapán (y con los últimos acontecimientos como Distrito de Metapán), la construcción del Templo de San Pedro y el Templo del Señor de Ostúa después de la unificación de la ciudad, trasladó el lugar de culto de los ríos a la ciudad bajo la autoridad de los españoles.

También, se ha propuesto que existían dos imágenes del Cristo Negro y cada Cristo Negro era el protector de cada río: El Señor de Ostúa (ubicado en Metapán) y El Señor de Angue (que fue “extraído” de Metapán por parte de la familia Valiente y ahora se encuentra en el Templo de la Transfiguración en San Salvador, El Salvador, desmontado de su cruz y colgado con “cáñamo” de pesca). También se identifica la economía ritual durante la fiesta del Señor de Ostúa, en la que se sirven ánforas de dulce, las cuales posiblemente sustituyen las que en el pasado eran de barro comestible.

Es posible vincular el culto al Señor de Ostúa/Angue con dos dinámicas: el culto prehispánico y el culto colonial/moderno a los Cristos Negros en Mesoamérica. Se han registrado en las crónicas dos lugares de culto: Mitla (Mictlán) en Asunción Mita, Guatemala, ubicado en el manantial donde emana el agua para formar el río Ostúa. Es importante mencionar que en este lugar se ubica Ixtepeque, la principal fuente de obsidiana de alta calidad en la zona. El otro lugar de culto se ubicaba en la “Laguna de Uxaca” Grande o Lago de Güija, que tenía dos santuarios principales, Igualtepeque y Azacualpa. Relacionados con los lugares de culto coloniales de la zona tenemos a Esquipulas y al Señor de Esquipulas, que no tuvieron asentamientos prehispánicos tan elaborados como los del lago de Güija y Asunción Mita.

Propongo que todos los sitios del lago Güija, Asunción Mita y Esquipulas están relacionados con el mismo fenómeno: el culto a los lugares donde el agua emana para formar los ríos principales. Esquipulas, Asunción Mita y Güija como el lugar de nacimiento de la tierra del río Lempa, y Esquipulas también como el lugar de nacimiento de un tributario del río Motagua.

Al ser Esquipulas el lugar donde convergen dos cuencas fluviales, este es uno de los lugares de peregrinación más importantes de la zona. Estos ríos

son los portadores de vida para animales y plantas que riegan los cultivos en las vertientes del Atlántico y el Pacífico, y al ser sociedades agrícolas, esta es la razón de su sacralidad. Entre las deidades prehispánicas actuales del color negro en los alrededores de Esquipulas, se encuentra la escultura de Turkaj o Pascual Abaj (Fig. 13) en Chichicastenango, Guatemala (Veliz Catalán, 2018).

Así también es probable que existieran otros lugares de peregrinación desde tiempos prehispánicos en otras fuentes de agua como es el caso de la festividad de Los Cumpas de la cordillera en San Lucas Cuisnahuát y San Cristóbal de Jayaque (Martínez, 2019), situadas en la Cordillera del Bálamo, donde nacen varios afluentes que irrigan el valle de Zapotitán y son parte de la cuenca del río Lempa.



Figura 38. Turkaj o Pascual Abaj, Chichicastenango, Guatemala (Veliz Catalán, 2018).

Sobre las identidades del Señor de Ostúa y el Señor de Angue, ha sido ampliamente aceptado que las manifestaciones del Cristo Negro sean posiblemente Ek Chuah (Fig. 41) o Yacatecuhtli (Fig. 42), las principales deidades de los mercaderes para los mayas y los mexicas, pero si

prestamos atención a la etimología, se propone que Ostúa provendría de Ostoc “cueva” en náhuatl, y se relaciona con la antigua deidad llamada Ostoc Teotl que podría escribirse como Ostocteotl u Oztoteotl quien ha sido propuesto como una reencarnación de Tláloc, otros lo atribuyen como Tezcatlipoca y se le ha nombrado como Tepeyolotl como el guardián de las cuevas y la esencia del corazón de la tierra o incluso Tlazoteotl. También se ha presentado como una representación de Tláloc, simbolizando el agua celeste (Guillaumin, 2002: 90; López Lujan y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

39)



40)



41)



42)



Deidades prehispánicas oscuras. 39) Tezcatlipoca. 40) Quetzalcoatl. 41) Ek Chuah, Dios “M”, señor de los mercaderes. 42) Yacatecuhtli.

La interpretación del Señor de Angue sería un poco más difícil, basándonos en que la etimología más cercana podría ser “Anque” en náhuatl, que podría traducirse como el señor que “aprehende” (Robelo, 1902, p. 47). o el señor “cazador” (Tena, 2020, p. 626). este un atributo de caza podría estar relacionado con Mixcóatl deidad de las tribus cazadoras (Mateos Higuera, 1993, p. 43). La historia de Mixcóatl es importante en el Posclásico Tardío, esto porque a raíz de una gran inundación que marcó el fin del Cuarto Sol, nació como Tlatlahuqui Tezcatlipoca, el Espejo Rojo Humeante, hijo de los dioses supremos, decidió asumir una nueva identidad conocida como Mixcóatl, la Serpiente de las Nubes (Mateos Higuera, 1993, p. 39).

43)



44)



Ek Chuah/Yacatecutli: 43) Tiesto Policromo Banderas con la imagen de Yacatecutli de Cihuatán (Amaroli y Bruhns, 2013; Amaroli, 2015). 44) Anillo de Ek Chuah, Museo Nacional de Antropología “David J. Guzmán” (Flores Manzano, 2025).

Esta transformación ocurrió durante un período de oscuridad que precedió a la creación del Quinto Sol, que amaneció en el año Trece Caña, correspondiente al año cristiano 1039. Mixcóatl, también venerado como Camaxtli en Tlaxcala, Huexotzinco y Coatepec, introdujo la práctica de hacer fuego con dos piezas de madera durante esta época oscura. Al girar rápidamente una pieza dura y redonda contra una más grande y blanda, se generaban chispas que encendían fuegos que simbolizaban la renovación y la celebración (Mateos Higuera, 1993, p. 39).

Esta innovación llevó al establecimiento de la ceremonia del Fuego Nuevo, conmemorada cada 52 años (Mateos Higuera, 1993, p. 39). Tlatalauhqui Tezcatlipoca no se menciona con mucha frecuencia, pero su invocación como Xipe Tótec se cita con más frecuencia (Mateos Higuera, 1993, p. 39). Es interesante mencionar que se encontraron dos esculturas Xipe Tótec sentadas en la isla de Igualtepeque, haciendo una conexión moderna con el antiguo culto que se desarrolló en la zona.

10. Conclusión

En suma, tanto el lago de Güija (y sus ríos tributarios) como Esquipulas funcionaron como espacios de peregrinación desde tiempos prehispánicos, como lo confirman la etnohistoria y la evidencia arqueológica. Estos paisajes rituales estuvieron profundamente vinculados al agua: al nacimiento del río Lempa, a los tributarios del Motagua en Esquipulas y a la propia formación del lago de Güija — la antigua *Laguna de Uxaca Grande*— nutrida por corrientes (ríos Ostua, Angue y Cusmapa) procedentes de otros centros de culto, como Mictlán (Asunción Mita), cuyo complejo ceremonial posee una larga ocupación desde el periodo Clásico. La región, compartida por pueblos mayas y nahuas, adquirió así una marcada configuración ritual y una importancia sostenida para la peregrinación y el intercambio. Atestiguan el lugar de peregrinación principal la isla/península de Igualtepeque, siendo este un lugar de peregrinación fortificado en tiempos prehispánicos.

Los cuerpos de agua fueron concebidos como entidades con cualidades propias, algunas “benéficas”, como el lago de Güija, el nacimiento del río Lempa o el lago de Ilopango, y otras “peligrosas”, como Coatepeque. Esta relación espiritual con el paisaje se proyectó posteriormente en un notable proceso de hibridación, donde las culturas mayas, nahuas y xincas se entrelazaron con la nueva fe cristiana. Dicho proceso se materializa de forma paradigmática en el Cristo Negro de Esquipulas, creador de la tradición esquipuleana, donde se derivan las devociones como el Señor de Ostúa y el Señor del Angue en Metapán. El antiguo santuario del Señor de Ostúa, situado entre los ríos Ostúa y Angue y abandonado en el siglo XVIII, revela en su emplazamiento —a orillas del lago de Güija—

una identidad profundamente híbrida: una convergencia entre deidades prehispánicas y símbolos cristianos.

La figura del Señor de Ostúa, cuyo nombre podría derivar de Ostoc (“cueva” en náhuatl), ha sido vinculada a la antigua deidad Ostoc Teotl —posible manifestación de Tláloc—, aunque otros estudios lo relacionan con Tezcatlipoca, Tepeyólotl o incluso Tlazolteotl. También se ha interpretado como una versión cristianizada de Tláloc asociado al agua celeste, siguiendo las propuestas de Guillaumin y de López Luján junto con Filloy Nadal. La fiesta del Señor de Ostúa constituye, por ello, un espacio donde perviven y se entretienen armónicamente las tradiciones prehispánicas y cristianas, siendo estas deidades productos híbridos, preservando una memoria ritual milenaria vinculada al nacimiento del río Lempa.

Por su profundo valor simbólico y por la relevancia cultural e histórica del Lempa —cuya cuenca irriga Guatemala, Honduras y, de manera central, El Salvador—, este río merece un estatus especial de protección. Modelos contemporáneos, como el reconocimiento constitucional de los “Derechos de la Naturaleza” adoptado por Ecuador en 2008, (Constitución de Ecuador, 2008, art. 71-74). Ofrecen un referente útil, que sería de suma importancia a ser aplicado a estas fuentes de agua sagrada, tanto para la religiosidad como principalmente para la vida misma. Salvaguardar tanto la tradición cristiana de los Cristos Negros de Esquipulas, Angue y Ostúa como la herencia prehispánica que consagró los nacimientos de agua como lugares sagrados es indispensable para proteger un patrimonio biocultural que continúa dando sentido e identidad a la región.

11. Agradecimientos

Agradezco a Yale University, así como a los fondos MacMillan Dissertation Fund y Albers-Coe-Hazard Fund, por el apoyo brindado para la realización de este trabajo. Extiendo mi gratitud al Prof. Oswaldo Chinchilla y, de manera muy especial, al Prof. Richard Burger, quien me motivó a explorar y discutir este tema en su curso sobre Arqueología de la Religión.

Referencias

- Amaroli, P. (1979). *Un reconocimiento arqueológico en la región del lago de Guija, El Salvador, Centroamérica*. Fundación Nacional de Arqueología de El Salvador (FUNDAR).
- Amaroli, P. (1997). A newly discovered Potbelly sculpture from El Salvador and a reinterpretation of the genre. *Mexicon*, XIX(3), 45–48.
- Amaroli, P. (2006). *Informe sobre el sitio arqueológico Igualtepeque y las amenazas que enfrenta*. Fundación Nacional de Arqueología de El Salvador (FUNDAR).
- Amaroli, P., y Bruhns, K. (2013). 450 years too soon: Mixteca-Puebla style polychrome ceramics in El Salvador. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXV(103), 231–249. <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2013.103>
- Astor-Aguilera, M., y Jarvenpa, R. (2008). Comparing indigenous pilgrimages: Devotion, identity, and resistance in Mesoamerica and North America. *Anthropos*, 103(2), 482–506. <https://www.jstor.org/stable/40467419>
- Boggs, S. (1976). Antigüedades salvadoreñas errantes: dos Xipe Totecs del lago de Güija. *Anales del Museo Nacional “David J. Guzmán”*, 49, 109–116.
- Carpio Rezzio, E. H. (1999). Arqueología del extremo oriente de Guatemala y su relación fronteriza con Honduras y El Salvador. *Estudios*. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas.
- Carranco, M. M., y Serra, J. R. R. (2023). From Altepétl to megacity: Narrating Mexico City as world literature. En A. Quayson y J. K. Watson (Eds.), *The Cambridge companion to the city in world literature* (pp. 232–247). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108859516.015>
- Chinchilla Mazariegos, O. (2022). The sustenance providers, war, sacrifice, and the origin of people in ancient Mesoamerica. En G. Braswell (Ed.), *3,000 years of war and peace in the Maya lowlands: Identity, politics, and violence* (1.^a ed.). Routledge.
- Claassen, C., y Ammon, L. (2022). *Religion in sixteenth-century Mexico: A guide to Aztec and Catholic beliefs and practices*. Cambridge University Press.

- Costa, P. (2013). Concentraciones de sitios rupestres en el oriente de El Salvador: análisis e interpretaciones. En B. Arroyo y L. Méndez Salinas (Eds.), *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (pp. 385–396). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. <http://www.asociaciontikal.com/simposio-26-ano-2012/32-costa-12-digital/>
- Crumrine, N. R., y Morinis, A. (1991). La peregrinación: The Latin American pilgrimage. En N. R. Crumrine y A. Morinis (Eds.), *Pilgrimage in Latin America*. Greenwood Press.
- Davidson, W. V. (2014). *Los Cristos Negros de Centroamérica: El Señor de Esquipulas y otros, con énfasis en Honduras y Nicaragua*. Fundación UNO.
- Duarte Landero, O. M. (Ed.). (2020). *Carta-relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la Provincia de Guatemala, 8 de marzo de 1576* (1.^a ed.). Universidad Nacional de Agricultura (UNAG); Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH).
- Guerrero, A. M. (2009). Ek Chuah, deidad identificada principalmente por fuentes coloniales del centro de México: Similitudes iconográficas. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008* (pp. 1193–1199). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Guillaumin, M. D. (2002). Por el señor de Chalma. *Ciencia*, 53(2), 52–61. <https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/index.php/ediciones-antteriores/77-vol-53-num-2-abril-junio-2002/comunicaciones-libres39/101-por-el-senor-de-chalma>
- Harrison-Buck, E. (2012). Architecture as animate landscape: Circular shrines in the ancient Maya lowlands. *American Anthropologist*, 114(1), 64–80. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2011.01396.x>
- Harrison-Buck, E., Runggaldier, A., y Gantos, A. (2018). It's the journey not the destination: Maya New Year's pilgrimage and self-sacrifice as regenerative power. *Journal of Social Archaeology*, 18(3), 325–347. <https://doi.org/10.1177/1469605318787093>
- Herrera Reina, M. (2013). El Cristo Negro de Juayua, El Salvador: expresión y reflejo espiritual. En C. Navarrete Cáceres (Ed.), *En la diáspora de una devoción: Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas* (pp. 63–81). UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Houston, S., y Amaroli, P. (1988). *The Lake Guija plaque*. Center for Maya Research.
- Josserand, J. K., y Hopkins, N. A. (2007). Tila y su Cristo Negro: historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México. *Mesoamérica*, 49, 82–113. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2523297>
- Kubler, G. (1984). Pre-Columbian pilgrimages in Mesoamerica. *Diogenes*, 32(127), 11–24. <https://doi.org/10.1177/039219218403212702>
- Lardé y Larín, J. (2018). *El Salvador: Historia de sus pueblos, villas y ciudades*. Dirección Nacional de Publicaciones e Impresiones (DPI).
- Lee Nolan, M. (1991). The European roots of Latin American pilgrimage. En N. R. Crumrine y A. Morinis (Eds.), *Pilgrimage in Latin America*. Greenwood Press.
- López Luján, L., y Filloy Nadal, L. (2018). The Lady of Chalma. En L. Alcalá y K. Moser (Eds.), *The significance of small things: Essays in honour of Diane Fane* (pp. 108–109). Ediciones El Viso.
- Martínez, E., y Arévalo, F. (2008). Reconociendo la cuenca del Paraíso: realidad de los sitios arqueológicos inundados en la Presa Hidroeléctrica Cerrón Grande. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007* (pp. 611–624). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. <http://www.asociaciontikal.com/simposio-21-ano-2007/52-martinez-y-arevalo-07-digital/>
- Martínez, J. (2019). Los cumpas de la cordillera: San Lucas Cuisnahuát y San Cristóbal de Jayaque. *Revista de Museología Kóot*, 9(10), 168–190. <https://doi.org/10.5377/koot.v0i10.8931>
- Mateos Higuera, S. (1992). *Enciclopedia gráfica del México antiguo: Los dioses supremos*. Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Mateos Higuera, S. (1993). *Enciclopedia gráfica del México antiguo, tomo II: Los dioses creadores*. Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- McCafferty, G. (2021). Cholula: The mall of [Meso]America. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 32, 54–65. <https://doi.org/10.1111/apaa.12141>
- Membreño, A. (1908). *Nombres geográficos de la República de El Salvador*. Imprenta de Ignacio Escalante.

- Millones, L. (1991). Foreword. En N. R. Crumrine y A. Morinis (Eds.), *Pilgrimage in Latin America* (pp. xi–xv). Greenwood Press.
- Ministerio de Medio Ambiente y Recursos Naturales (MARN). (2018). *Inventario nacional de humedales, El Salvador*. MARN.
- Palka, J. W. (2014). *Maya pilgrimage to ritual landscapes*. University of New Mexico Press.
- Palka, J. W. (2023). Mesoamerican warfare, protecting divinities, and fortified sanctuaries. *Journal of Anthropological Research*, 79(1). <https://doi.org/10.1086/723468>
- Palka, J. W., Lozada Toledo, J., y Folch González, R. (2023). Maya pilgrimage, ritual landscapes, and relations with deities in Chiapas, Mexico. En L. López (Ed.), *Geography of world pilgrimages: Social, cultural and territorial perspectives*. Springer Geography. https://doi.org/10.1007/978-3-031-32206-8_4
- Pinto Morán, M. d. P. (2012). *La feria del Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala, 1770–1845: Espiritualidad, diversión y comercio* [Tesis de maestría, Universidad de San Carlos de Guatemala]. http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/14/14_0478.pdf
- Rapprich, V., Hernández, W., y Erban, V. (2006). Geology of Metapán volcanic field NW El Salvador. *Revista Geológica de América Central*, 33, 61–74. <https://doi.org/10.15517/rgac.v0i33.4243>
- Róbelo, C. A. (1902). *Estudios gramaticales del idioma náhuatl escritos en francés por René Simeón*. Museo Nacional de México.
- Sandstrom, A. R., y Effrein Sandstrom, P. (2023). *Pilgrimage to Broken Mountain: Nahuatl sacred journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana*. University Press of Colorado.
- Saunders, N. J. (2001). A dark light: Reflections on obsidian in Mesoamerica. *World Archaeology*, 33(2), 220–236. <https://doi.org/10.1080/00438240120079250>
- Tena, R. (2020). *Nican ompehua y çaçanillatolli yn quitlali ce tlamatini ytoca Esopo, yc techmachtia yn nehmatcanemiliztli: Fábulas de Esopo*. Historicas Digital, UNAM. https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/742/fabulas_esopo.html
- Valiente, G., y Monterrosa, C. (1931). *Metapán: Monografía del distrito*. [s. e.]
- Véliz Catalán, N. F. (2018). Hegemonía, historia y religiosidad popular en Guatemala: el diálogo de los pueblos mayas con la cultura occidental

a través de la política, el mestizaje cultural y el imaginario. *Artelogie*, (12). <https://doi.org/10.4000/artelogie.2646>

Wauchope, P., y Bond, M. N. (1989). *Archaeological investigations in Jutiapa, Guatemala*. Middle American Research Institute. (Publication 55).

Wells, E. C., y Davis-Salazar, K. L. (2007). *Mesoamerican ritual economy*. University Press of Colorado.



Mi padre en el día de su graduación en 1977, junto a mis abuelos, en el Templo de San Pedro Apóstol, Metapán.

Dedico este trabajo a mis abuelos Óscar Flores Duarte y Ana María Figueroa de Flores, y a mi padre Carlos Antonio Flores Figueroa, quienes florecieron en Metapán, un lugar que marcó mi infancia y despertó en mí innumerables preguntas por su arquitectura y las historias que me contaban mis familiares siempre que visitaba. Extiendo también esta dedicatoria a mi familia Flores Figueroa de Metapán, con profundo cariño.

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**



Pozo en Jucuapa

Max Vollmberg

1920

Acuarela

Salas de exhibición que conforman el MUA

Para una mejor comprensión, el MUA está distribuido en ocho salas de exhibición, conceptualizadas así:

Sala conceptual

Sala de proceso y comercialización cerámica

Sala etnográfica.

Sala de exposiciones temporales.

Sala cultura productiva

Sala movimientos sociales y cultura migratoria

Sala referentes históricos y cultura política

Sala cultura musical y costumbres.

Ubicación del museo en la ciudad de San Salvador

Calle Arce y 17.^a Av. Norte, 1006,

San Salvador, El Salvador, C. A.

Tels. (503) 2275-8836 y (503) 2275-8837

Fax. (503) 2271-4764



Museo Universitario de Antropología, MUA

Qué es el MUA

El Museo Universitario de Antropología es una institución dedicada a la investigación, conservación y difusión del pensamiento científico antropológico y del patrimonio cultural salvadoreño. Este compromiso se manifiesta en sus colecciones exhibidas en las salas permanentes y temporales, así como en la diversa programación de actividades culturales que el museo desarrolla.

Objetivo del MUA

Su objetivo principal es promover un espacio cultural permanente para el fomento de conocimientos estéticos y valores de conservación. De este modo, contribuye a la formación profesional de la comunidad universitaria y a la sensibilización del público general ante estos fenómenos, impulsando la generación de investigaciones antropológicas e históricas que fortalezcan la cultura del país.

Qué es lo que hace el MUA

- **Difunde**, mediante exposiciones permanentes y temporales, las variadas expresiones tangibles de la cultura salvadoreña..
- **Investiga** y divulga el acervo antropológico nacional de manera integral, proyectándolo tanto a la comunidad universitaria como a la sociedad.
- **Genera** actividades académicas —conferencias, seminarios, talleres, presentaciones de libros, ciclos de cine y foros— con el propósito de educar y sensibilizar a la población.
- **Conserva** el patrimonio cultural bajo su resguardo para garantizar su legado a futuras generaciones.



Museo Universitario de Antropología, MUA
Tel.: 2275-8836

Horarios

Lunes a sábado: de 8:00 a.m a 11:30 a.m.

Lunes a viernes: de 1:00 p.m a 4:30 p.m

Correo para solicitar visita guiada:
ana.rosales@utec.edu.sv

(NOTA: Los grupos no deben exceder los cien estudiantes; y durante la visita serán distribuidos en las diferentes salas de exhibiciones que conforman el MUA.)

Colaboradores

Ramón D. Rivas

Doctor en Antropología Social y Cultural
Radboud University Nijmegen, Países Bajos
Editor de *Revista de Museología Kóot*
Director
Dirección de Cultura
Universidad Tecnológica de El Salvador
Contacto: ramon.rivas@utec.edu.sv

Katherine Ileana Sánchez Alemán

Arqueóloga
Museo Universitario de Antropología, MUA
Universidad Tecnológica de El Salvador
Contacto: katherine.sanchez@utec.edu.sv

Laura Vitelia Sermeño Echeverría

Arqueóloga e investigadora independiente
Investigadora independiente
Contacto: laura.sechev@gmail.com

José Orión Castellón Frech

Arqueólogo e Investigador independiente
Contacto: Orionfrech.oc@gmail.com

Chester Rodolfo Urbina Gaitán

Historiador y sociólogo | Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica
Contacto: chesterurbina@yahoo.com

Carmen Molina Tamacas

Periodista y Antropóloga

Independiente

Contacto: cmolinatamacas@yahoo.com

Rodrigo Antonio Colorado

Profesor-investigador en Universidad Luterana Salvadoreña

Contacto: rodrigocoloradoantoes@gmail.com

Stephanie Illiana Arias Salegio

Coordinadora General de Investigación y Proyección Social

Instituto Especializado de Profesionales de la Salud

San Salvador, El Salvador

Contacto: illi_tepha@outlook.com

Febe Eunice Arévalo López

Docente-investigadora

Instituto Especializado de Nivel Superior

Centro Cultural Salvadoreño Americano

San Salvador, El Salvador

Contacto: febe.arevalo@docente.iensccsa.edu.sv

María Sofía Albayero García

Coordinadora de Investigación

Instituto Tecnológico Escuela Técnica para la Salud

San Salvador, El Salvador

Contacto: sofia.albayero.investigacion@itetps.edu.sv

Carlos Flores Manzano

Candidato Doctoral Yale University

Contacto: carlos.floresmanzano@yale.edu

**Dirección de Cultura
Museo Universitario de Antropología, MUA
Pieza del mes
ENERO 2026**



NOMBRE: Cántaro bícromo

CATEGORÍA: Arqueológico

GRUPO/TIPO: Marihua

MATERIAL: Cerámico

PERÍODO: Postclásico (950 d.C. al 1524 d.C.)

DIMENSIONES: Alto: 15.4 cm. Diámetro de boca: 4.2 cm.

Diámetro máximo: 17.5



Cántaro bícromo decorado en rojo sobre crema. El cuello de la pieza representa una efigie, posiblemente, antropomorfa con orejas en relieve y orejeras pintadas en rojo; la boca, ligeramente cerrada en expresión de asombro. Sus ojos poseen un halo de líneas incisas, y anteojeras rojas; además posee una nariz pronunciada con orificios nasales marcados. El cuerpo presenta dos paneles, uno al frente y otro al reverso, con tres grecas de motivos curvilíneos en rojo.

Este tipo cerámico es de manufactura local, y se encuentra principalmente en las zona central y occidental de El Salvador, asociado mayoritariamente, en áreas de ocupación Pipil. El motivo π , según Haberland (1978), es una representación de la boca de Tláloc.

Glosario:

Tláloc: deidad principal de los grupos mexicas, extendiéndose en gran parte de Mesoamérica; dios de la lluvia, el relámpago, el agua y la fertilidad.

Referencia: Haberland W. (1978). *Marihua Rojo sobre Beige y el problema pipil*. San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.

**DIRECCIÓN DE CULTURA
MUSEO UNIVERSITARIO DE ANTROPOLOGÍA**



Lago Atitlán en madrugada

Max Vollmberg

1919

Acuarela

Convocatoria y requisitos para la publicación de artículos de la revista *Kóot*, de la Universidad Tecnológica de El Salvador

Indicaciones para autores *Kóot* - Publicación.
Universidad Tecnológica de El Salvador

Ramón D. Rivas. PhD, e mail: ramon.rivas@utec.edu.sv

Criterios generales para la aceptación de artículos

El Consejo editorial de *Kóot* invita a investigadores, docentes-investigadores, estudiantes y personal administrativos a que participen activamente con sus aportes; pueden, además participar como autores de artículos de la revista, profesionales de Museología, Antropología, Historia, Arqueología, Lingüística y Arquitectura.

La opinión expresada por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

La revista *Kóot* se reserva todos los derechos legales de reproducción. Los artículos que se reciben deben ser originales e inéditos, por lo que no deben ser publicados total o parcialmente en otra publicaciones en período previo a su publicación en esta revista. La presentación y publicación en fecha posterior será posible con previa autorización del editor y del autor del artículo.

La recepción de los trabajos no implica obligación de publicarlo ni compromiso con respecto a la fecha de su aparición.

Envío del artículo

Cada artículo debe contener lo siguiente:

- título, subtítulo (si lo requiere);
- nombre, títulos del autor, filiación institucional (si lo requiere), correo electrónico;
- resumen del contenido (entre 10 a 15 líneas);
- un ítem con expresiones y palabras claves (cinco a ocho términos);
- introducción y desarrollo;
- conclusiones tácitas o explícitas;
- bibliografía completa y
- notas marginales.

Para tener presente:

- Los artículos que se envíen a la revista *Kóot* deben ser redactados según normas estandarizadas (ISO, UNE, APA).
- Los trabajos deben ser enviados en Word (en dispositivos de almacenamientos válido o vía e-mail) a ramon.rivas@utec.edu.sv

Universidad Tecnológica de El Salvador

Dirección de Cultura

Museo Universitario de Antropología, MUA

Calle Arce y 17.^a Avenida Norte, edificio *Anastasio Aquino*. 1006,
San Salvador.

Recomendaciones especiales para el autor:

1. Debe tener claridad, solidez y sustento bibliográfico suficiente.
2. Enviar adjunto, o al final del artículo, un resumen de vida.
3. El nombre que aparecerá en la publicación será el expresado en el artículo.
4. En el caso de utilizar imágenes, como gráficos, fotografías o ilustraciones, éstos deberán ser originales (si los tienen), para obtener calidad al imprimir; si son tomadas de algún texto o sitio web, deberá colocarse su procedencia. En el caso que el autor requiera imágenes de apoyo, él asegurará también el pleno logro del objetivo del escrito.
5. Ni la universidad ni el Comité editorial se comprometen con los juicios emitidos por los autores de los artículos. Cada escritor asume la responsabilidad frente a sus puntos de vista y opiniones.
6. El Comité editorial se reserva el derecho de revisar cada artículo, y remitirlo a árbitros para garantizar su calidad; y si es el caso, sugerir modificaciones. Igualmente puede rechazar aquéllos que no se ajustan a las condiciones exigidas.
7. Las citas a pie de página se numeran correlativamente y deberán estar estandarizadas por cualquiera de las normas antes mencionadas.
8. La bibliografía se incluirá al final del trabajo, ordenándola alfabéticamente por el autor.

DIRECTRICES PARA COLABORADORES

La Revista de Museología Kóot, como órgano de difusión científica de la Universidad Tecnológica de El Salvador (UTEC), mantiene estándares de calidad avalados por su permanencia en índices internacionales como Clarivate (ESCI), Latindex, DOAJ, AmeliCA y REDIB. Todo autor que desee postular un manuscrito debe cumplir estrictamente con los siguientes lineamientos:

I. POLÍTICA EDITORIAL Y ÉTICA

- **Originalidad:** Los trabajos deben ser inéditos y no estar postulados simultáneamente en otras publicaciones.
- **Sistema de Arbitraje:** Los artículos son sometidos a evaluación por pares externos bajo la modalidad “doble ciego”. El Comité Editorial se reserva la facultad de aceptar, rechazar o sugerir modificaciones.
- **Ética y Transparencia:** Se exige la declaración explícita de cualquier uso de herramientas de Inteligencia Artificial en la metodología y el cumplimiento de la licencia Creative Commons (CC BY-NC-SA).

II. NORMAS DE PRESENTACIÓN (RESUMEN TÉCNICO)

El artículo completo no excederá de treinta páginas tamaño carta, escritas a Para garantizar la uniformidad en nuestra versión impresa y digital, el manuscrito debe ajustarse a:

- **Extensión:** Máximo de 5,500 palabras (excluyendo referencias).
- **Formato:** Fuente Times New Roman de 12 puntos, interlineado a espacio y medio (1.5).
- **Identificación:** Es obligatorio incluir nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y el código ORCID de todos los autores.

- **Estructura:** Título (máx. 15 palabras), Resumen bilingüe (máx. 250 palabras), 5 a 7 palabras clave y cuerpo del artículo en formato IMRYD para investigaciones.

III. APARATO CRÍTICO Y MATERIAL GRÁFICO

- **Citas y Referencias:** Se adopta exclusivamente la norma APA 7.^a edición. Se enfatiza la eliminación de citas numeradas correlativamente para ajustarse al orden alfabético de la normativa APA.
- **Calidad Gráfica:** Las tablas e imágenes deben enviarse en archivos independientes con una resolución mínima de 300 DPI.

CONSULTA DE DIRECTRICES COMPLETAS

Debido a la actualización constante de los criterios de indexación internacional, es obligatorio que los autores consulten las directrices detalladas, descarguen la carta de originalidad y verifiquen los protocolos de ética vigentes en nuestro portal web:

Portal de Revistas UTEC:

<https://revistas.utec.edu.sv/index.php/koot/directrices>

Envíos y correspondencia:

ramon.rivas@utec.edu.sv



Esta revista se terminó de imprimir
en el mes de enero de 2026
en los talleres de Tecnoimpresos, S.A. de C.V.
19.ª Av. Norte n.º 125,
ciudad de San Salvador, El Salvador, Centroamérica

“El éxito de un museo no se mide por el número de visitantes que recibe, sino por el número de visitantes a los que ha enseñado algunas cosas, no se mide por el número de objetos que expone, sino por el número de objetos que los visitantes han logrado aprender en su entorno humano, no se mide por su extensión sino por la cantidad de espacio que el público puede de manera razonable recorrer en aras de un verdadero aprovechamiento. Eso es el museo.”

Georges Henri Riviére

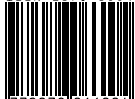


ISNI 0000 0001 2113 0101



0000000121130101

ISSN 2078-0664



9 772078 066004

E-ISSN 23073942



23073942

