



Universidad Tecnológica

Nuestro Compromiso es la Innovación

Título de la investigación:

ELEMENTOS AFRODESCENDIENTES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR. EL CASO DE SAN BENITO DE PALERMO EN EL ORIENTE DE EL SALVADOR

Investigadores:

José Heriberto Erquicia Cruz

Martha Marielba Herrera Reina

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

San Salvador, 2011

ISBN 978-99923-21-77-5

Derechos Reservados

© Copyright

Universidad Tecnológica de El Salvador

Resumen

Numerosos elementos culturales, en El Salvador, tienen su origen en un pasado que poco a poco se va revelando, tal es el caso del culto a san Benito de Palermo que se encuentra en la zona oriental del país. Esta región, desde la época colonial estuvo conformada por diversas comunidades étnicas que le dieron forma a muchas expresiones que se practican hoy en día. Esta investigación, denominada *Elementos afrodescendientes en la religiosidad popular. El caso de san Benito de Palermo en el oriente de El Salvador*, permite mostrar que la identidad y los elementos culturales de los afrodescendientes se mantienen vigentes en la actualidad en el país.

Palabras claves: san Benito de Palermo, Ereguayquín, afrodescendientes, El Salvador.

Abstract

Many cultural elements in El Salvador have their origin in a past that slowly reveals itself, as in the case of the cult of san Benito de Palermo that is located in the east of the country. This region, from the colonial period consisted of various ethnic communities that have shaped many expressions that are practiced today. This research called *Elements of afro-descendants in popular religiosity. The case of san Benito de Palermo in eastern El Salvador*, shows that the identity and cultural elements of afro-descendants still exist today in the country.

Keywords: san Benito de Palermo, Ereguayquín, afro-descendants, El Salvador.

ÍNDICE

Introducción.....	1
1.1Objetivos.....	2
1.1.2 General.....	2
1.1.3 Específicos.....	2
1.2 Preguntas de la investigación.....	2
1.3 Metodología.....	3
1.4 Delimitación de la investigación.....	3
Capítulo I	
Religiosidad e instituciones étnicas.....	5
1.1 Religiosidad y ritos.....	5
1.2 De cofradías y otras organizaciones étnico-religiosas.....	7
1.3 La religiosidad popular y sus elementos.....	10
Capítulo II	
Ereguayquín: el contexto sociodemográfico.....	13
2.1 Ubicación geográfica.....	13
2.2 Demografía y economía local de Ereguayquín.....	14
2.2.1 Ereguayquín en los censos nacionales.....	16
Capítulo III	
Ereguayquín a través de las fuentes históricas.....	18
3.1 Época colonial.....	18
3.2 Época republicana.....	24
Capítulo IV	
De africanos y afrodescendientes en la historia colonial a la negación del “negro” en el proyecto del Estado-nación.....	26
4.1 La conquista y colonización española: llegada y asentamiento de los africanos a territorio centroamericano.....	26
4.2 El inicio de la negación y el proyecto del “mestizaje” del Estado-nación.....	35
Capítulo V	
Entre la magia y el cristianismo: religiosidad afrodescendiente en América.....	41

5.1 La expansión del cristianismo y la salvación de almas.....	41
5.2 Creencias africanas en Centroamérica.....	44
5.3 Una imagen en la que me reflejo.....	47
5.3.1 San Benito de Palermo.....	48
Capítulo VI	
Culto a san Benito de Palermo en el oriente de El Salvador.....	54
6.1 De las cofradías legales y clandestinas: cultos públicos y privados.....	54
6.2 Ereaguayquín: una fiesta por las cosechas y los favores recibidos.....	58
6.3 San Rafael Oriente: san Benito de Palermo, protector de los niños.....	71
6.4 Cultos familiares a san Benito de Palermo en espacios privados.....	76
6.4.1 Uluazapa, San Miguel: un baile con banderas y vestidos largos.....	76
6.4.2 Cantón La Presa, Usulután: las zapatetas de san Benito de Palermo.....	82
6.4.3 Santa Elena: el culto a san Benito de Palermo que fue prohibido.....	85
Consideraciones finales.....	89
Referencias bibliográficas.....	93
Anexos.....	102

INTRODUCCIÓN

Muchos elementos culturales, en El Salvador, tienen su origen en un pasado que poco a poco se va manifestando, tal es el caso del culto a san Benito de Palermo, el cual encontramos al oriente del país. Esta región, desde la época colonial estuvo compuesta por diversas etnias que configuraron las ricas expresiones que se practican hoy en día. La investigación permite mostrar que la identidad y los elementos culturales de los afrodescendientes se mantienen vigentes en nuestro país. Con ello, la investigación denominada *Elementos afrodescendientes en la religiosidad popular. El caso de san Benito de Palermo en el oriente de El Salvador* ha pretendido revelar, desde la etnografía y las fuentes escritas, los elementos de la herencia africana que perduran en el actual territorio de El Salvador.

La presente investigación pertenece al área del conocimiento de Humanidades de la línea de investigación de historia, abarcando las temáticas de identidad cultural, herencia cultural y patrimonio cultural. Como parte de las “etnografías de rescate”, las que pretenden el salvataje, la puesta en valor y la difusión de las tradiciones, las prácticas, los ritos, los conocimientos del presente y los ancestrales de las diversas comunidades que coexisten en El Salvador del presente.

Las investigaciones, en correspondencia con los elementos socioculturales e identitarios de los grupos afrodescendientes en El Salvador, han sido escasas desde las Ciencias Sociales. Por ello, esta investigación pretende ofrecer un acercamiento a un culto religioso que aporta elementos particulares en el conocimiento de dicho grupo étnico.

El abordaje de la diversidad étnica en El Salvador ha sido un tema de bajo perfil, pues por generaciones se ha dicho y sustentado, desde el Estado y las instituciones, que tal diversidad no existe, pues “*todos somos mestizos*”. Sin embargo, no se puede obviar la existencia de la diversidad de grupos étnicos que han habitado a través de los siglos el actual territorio salvadoreño. Así, los grupos afrodescendientes aparecen desde el siglo XVI a la llegada de los europeos al territorio nacional. Los censos coloniales no dejan mentir sobre la clara e importante presencia de esclavos negros, negros libres, mulatos, pardos, zambos, panunes y otras categorías de ascendencia africana. Dicha presencia se negó por parte de los gobernantes e intelectuales liberales de finales del siglo XIX e inicios del siglo

XX, construyendo un Estado salvadoreño “*libre de negros*”, en una clara negación a su pasado multiétnico y a una idealización del “*blanqueamiento de las razas*”, volviéndose una sociedad racista en aras del progreso y la modernización.

1.1 Objetivos

1.1.2 General:

- Registrar las expresiones religiosas y los elementos identitarios afrodescendientes de la fiesta a san Benito de Palermo, a través del método etnográfico y las fuentes históricas en la zona oriental de El Salvador.

1.1.3 Específicos:

- Recopilar información del culto y la fiesta a san Benito de Palermo, a través de la etnografía y las fuentes históricas para determinar las identidades étnicas relacionadas con el origen de la tradición religiosa y su vigencia en la actualidad.
- Determinar el origen del culto local y la fiesta de san Benito de Palermo, a través de su contexto sociocultural e histórico, ubicándolo en el tiempo y espacio.
- Identificar el origen del culto local a san Benito de Palermo a través de fuentes orales y escritas.
- Registrar las diferentes formas de expresión local del culto a san Benito de Palermo, por medio de la tradición oral y sus cambios a través del tiempo.

1.2 Preguntas de la investigación

¿Cuáles son los orígenes del culto a san Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador?

¿Qué grupos étnicos influyeron en las prácticas religiosas a san Benito de Palermo?

¿Cuáles son los motivos del cambio de patronazgo en Ereguayquín?

¿Qué cambios ha tenido el culto a san Benito de Palermo desde sus orígenes hasta la actualidad?

¿Cuáles son los elementos de los grupos afrodescendientes en las prácticas vigentes en el culto a san Benito de Palermo?

1.3 Metodología

Los métodos propuestos para los estudios de las creencias populares son muchos. En este caso, se retoma el *método comparativo*, que permite hacer un análisis de las similitudes y diferencias del mismo culto en otros países del área centroamericana, entre ellos México, Nicaragua y algunos casos sudamericanos. Para su realización, los textos y materiales bibliográficos de otros investigadores en el tema sustentarán la base del análisis.

También se utilizará el *método etnográfico* que nos permitirá conocer información de primera mano de los actores y/o participantes del culto a San Benito de Palermo en Ereguayquín y comunidades cercanas. Ambos métodos se desarrollarán simultáneamente en un período de tres meses de investigación que dure el estudio.

Las técnicas operativas que se deben utilizar son la documentación bibliográfica sobre la temática, realización de la entrevista etnográfica como herramienta para entender la trama sociocultural y profundizar en la comprensión de los significados y puntos de vista de los actores sociales (Ameigeiras, 2007). Con ello, se llevó a cabo entrevistas semiestructuradas a los practicantes y creyentes de la comunidad de Ereguayquín, así como la observación directa con participación moderada, y si la comunidad lo permite, pues en la observación participante se trata “*de observar reflexivamente y críticamente los procesos sociales y no de condenar o elogiar*”. (Sánchez, 2001, p. 102). En este aspecto, se utilizarán recursos como cámara fotográfica digital, cámara de video, grabadora y diario o libreta de campo.

1.4 Delimitación de la investigación

El desarrollo de la investigación se contextualiza en la comunidad de Ereguayquín, en el departamento de Usulután, donde se practica el culto a san Benito de Palermo. Esta es una tradición de la época colonial que se practicaba por ladinos y mulatos. Según Cáceres (2008), en otros países este culto está relacionado a los grupos de negros y mulatos que los habitaron, siendo San Benito de Palermo el patrono adoptado por los grupos de afrodescendientes en América. En este sentido, la investigación permitirá identificar los elementos culturales, religiosos e identitarios que se mantienen vigentes en la comunidad actual de Ereguayquín. Para abordar esta investigación, los aspectos esenciales del estudio se fundamentan en su base histórica y antropológica de dicho culto e

identidades relacionadas al mismo. La investigación, por lo tanto, abarcará temas referentes a elementos como: identidades, creencias populares, origen, desarrollo de su práctica, cambios y difusión del mismo en El Salvador.

Para poder desarrollar esta investigación, el equipo de trabajo estuvo conformado por José Heriberto Erquicia Cruz y la antropóloga Martha Marielba Herrera Reina, junto con el historiador Antonio García Espada y el antropólogo Wolfgang Effenberger, quienes acompañaron a los investigadores principales en los viajes de campo.

Fundamental para este proyecto fue la colaboración, ayuda y entrega de Nora Marilú Roque, directora de la Casa de la Cultura de Ereguayquín; Emma Rebeca Alas, directora de la Casa de la Cultura de San Rafael Oriente; Santos Esaú Ávalos, miembro del Comité de Apoyo de la Casa de la Cultura de San Rafael Oriente; Jorge Romero Rivera, Jefe de Promoción Social de la Alcaldía Municipal de Uluazapa, San Miguel. Finalmente, queremos agradecer a Cristian Hernández, coordinador de las Casas de la Cultura de la zona para central y a Saúl Cerritos, director del Museo Regional de Oriente por su colaboración para con esta investigación.

Asimismo agradecemos a todas las personas entrevistadas en Ereguayquín, Uluazapa, San Rafael Oriente, Santa Elena y los cantones La Ceiba y La Presa.

CAPÍTULO I

RELIGIOSIDAD E INSTITUCIONES ÉTNICAS

1.1 Religiosidad y ritos

Para la antropología el estudio de la religión dentro del contexto cultural de una determinada sociedad conlleva, entre muchas cosas, a interrogarse respecto de los mecanismos a través de los cuales la religión llega a hacerse cultura (García, 2007). Esto lo podemos evidenciar a medida que va pasando el tiempo. Así, las prácticas religiosas poco a poco van convirtiéndose en un elemento cultural importante para la sociedad en la que se reproducen sus rituales y creencias. Emile Durkheim y Mircea Eliade tomaron en cuenta que la mentalidad religiosa del ser humano se dividía en dos esferas: *lo sagrado* y *lo profano*; la primera relacionada con la eucaristía, la procesión y la oración; y la segunda con aspectos populares como promesas materiales e inmateriales, exvotos, sanación, contacto con imágenes (Homobono, 2006), bailes y otras que conllevan a la sociedad a tener una participación colectiva. Este hecho religioso tiende a crear un sentimiento de unión entre los miembros de una comunidad; otorga sentido a su existencia, da las pautas para la convivencia pacífica entre los individuos y crea una identidad común.

Muchas de las expresiones actuales de religiosidad surgieron desde la época colonial. En ellas los elementos sagrados y profanos estuvieron presentes, ejemplo de ellos son las fiestas de los santos, en ellas se realizaban procesiones a las iglesias, donde llevaban las imágenes sagradas de estos en recorridos por la localidad, algunas de ellas acompañadas de música y danzas, independientemente del grupo étnico que las practicara. Los cultos a las imágenes milagrosas en América Latina aparecen en el siglo XVI o XVII, dependiendo de las órdenes religiosas que se asentaron en los pueblos conquistados por los españoles. Estos fundaron y construyeron templos y ermitas dedicados a diferentes santos, algunos orientados a grupos étnicos en particular; por ejemplo: San Benito de Palermo, que en sus orígenes fue un santo popular con ascendencia africana y cuya imagen fue retomada en el Nuevo Mundo como el patrono de los africanos esclavizados, y posteriormente de los afrodescendientes.¹ Con el tiempo fue retomado para que estos se organizaran e

¹ Se refiere a personas descendientes de africanos en América Latina y el Caribe que fueron traídos como esclavos o acompañantes de españoles durante la época colonial.

involucraran en la sociedad colonial a la que fueron incorporados. En este sentido, “*la religión puede estar al servicio de grupos sociales emergentes que buscan abrirse paso en la sociedad y ocupar otras posiciones. La religión puede ser al mismo tiempo, por tanto, un recurso de poder o de contrapoder*” (Casanova y García, 2009, p. 139). Esta religiosidad es determinante en las relaciones sociales e intergrupales que se generan alrededor de un hecho particular. La incidencia en la vida social y la conducta son las que al final se reproducen en el mismo grupo y se transmiten de generación en generación. En algunos casos, estos han surgido desde la Colonia y se mantienen vigentes en la actualidad.

En este período colonial, los diferentes grupos étnicos: ladinos, indígenas y mulatos, por ejemplo, convivían en el mismo espacio. Esto generó mecanismos que permitían estar organizados y que mantuvieran sus tradiciones y cultura de una forma legalizada por el nuevo gobierno español. De esta forma, la colonización por medio del cristianismo jugó un papel determinante en las sociedades nacientes, ya sea en las villas o poblados cercanos a estas. Un claro ejemplo de estos mecanismos es la institución llamada *cofradía* que fue establecida por los diversos grupos religiosos asentados en la región, entre ellos dominicos y franciscanos. Estos fueron los encargados de difundir y poner en práctica el mensaje de la Contrarreforma.² Para el momento en que los europeos conquistaban Mesoamérica, los religiosos que convivían en los poblados de indios hicieron uso de los medios y mecanismos amparados en las reformas católicas del Concilio de Trento,³ mismo que sentó las formas religiosas de estos nuevos poblados que tenían la “necesidad” de ser cristianizados. Entre las sesiones realizadas, nos es pertinente mencionar algunos acuerdos:

intercesión e invocación de los santos y sus imágenes,
difusión del marianismo,
devoción a los santos, ángeles y almas del purgatorio,
las fiestas, romerías y procesiones, esto implica la conformación de santuarios,
conservar imágenes de Cristo, la Virgen María y otros santos en los templos,

² Se le denomina así a la Reforma católica realizada como respuesta a la reforma protestante de Martín Lutero para evitar el avance de las doctrinas protestantes.

³ Concilio católico ecuménico celebrado a petición del Rey Carlos V entre los años 1545 a 1563, ante el problema religioso luterano y problemas políticos que amenazaban el reinado y a la Iglesia católica.

uso del arte para instruir y confirmar la fe, en donde se utilizarían ejemplos de los santos y los milagros que se realizaron por su intercesión(Pastor, 1996. En Roselló, 1998, p. 8).

Las formas festivas de la religiosidad muchas veces están más relacionadas a lo popular, entendiéndosele a esta como la manifestación religiosa, de la cosmovisión de todo un pueblo, concretizada a través de mediaciones culturales, especificada por cuestiones históricas y culturales (García, 2007). Entonces encontramos elementos sagrados y profanos en los rituales efectuados por los grupos sociales que hacen uso de estas expresiones como una forma de identificarse y cohesionarse ente los demás grupos con los que conviven. Este tipo de religiosidad tiene que ver con elementos mencionados en el Concilio de Trento, para el caso: las imágenes, los santuarios y milagros, estos últimos a su vez, relacionados a los exvotos. La religión entonces, se convierte en un hecho integrador de los grupos sociales, esta crea identidad colectiva de tipo local, regional, nacional o étnica, otorga sentido a la existencia de los individuos, se adoptan símbolos y creencias que se aprenden en casa con la guía y el ejemplo de los mayores que han mantenido la tradición, siendo una expresión propia y reflejo espiritual de los sectores populares y que son manifestaciones características del fenómeno religioso (Herrera, 2010).

1.2 De cofradías y otras organizaciones étnico-religiosas

Las estrategias empleadas durante el período colonial permitieron la conformación de asociaciones de fieles, conocidas como *hermandades* y *cofradías*. En términos generales, esta última institución se refiere a asociaciones de fieles o grupos corporativos con fines religiosos rituales, específicamente el culto a los santos. Sus orígenes se remontan a la Edad Media europea, conformada por grupos de artesanos. Su propósito esencial era observar el cumplimiento de los deberes religiosos en comunidad, prestar cooperación al clero en las funciones y ejercicios del culto.

Esta institución llegó a América con la introducción del cristianismo en el siglo XVI; sirvió como instrumento de propagación de la fe cristiana y de control social; las asociaciones eran laicas y voluntarias, estaban reunidas alrededor de la figura de un santo patrono, que podía ser alguna advocación de la Virgen o de Cristo. Estas procuraban asistencia y protección tanto material como espiritual para todos sus miembros. La caridad

cristiana y el sentido comunitario característicos de estas asociaciones brindaban a sus miembros sentimientos de seguridad, solidaridad, identidad y fraternidad (Roselló, 2009). En aquellas, sus miembros podían pertenecer a cualquier grupo étnico que estuviera presente en los poblados o lugares donde se asentaban las órdenes religiosas, de tal suerte que los grupos marginados, entre ellos los indígenas y mulatos, se volvían actores importantes de la vida social de su localidad, ya sea en la toma de decisiones dentro de la institución religiosa, la práctica de rituales, costumbres y la solidaridad que tenían. Esta se generó en situaciones de inestabilidad o fuerza que implicaban la explotación económica de unos grupos a otros y que reforzaban los vínculos sociales a fin de hacer más liviano el estado de enajenación (Rojas, 1988).

En el caso de los afrodescendientes, *“no sólo [tenían] la oportunidad de obtener un reconocimiento jurídico y legal, sino también, la vía oficial para interactuar, manifestarse y vincularse con otros grupos étnicos y sociales”* (Roselló, 2009, p. 339), es decir, que esta les permitía *“la posibilidad de establecer relaciones sociales, políticas y económicas mediante las manifestaciones propias al culto y devoción de las imágenes. Las fiestas a los santos patronos se convirtieron en un mecanismo de liberación de tensiones y articulación de interacciones que garantizaban la cohesión y la paz social”* (Roselló, 2009, p. 339). Entonces, estas asociaciones permitían la autoafirmación social y cultural, y también al mismo tiempo la negación (Rojas, 1998), es decir, que si por un lado el reconocimiento a este grupo se hacía paulatinamente, al menos desde el punto de vista cristiano, se volvía una negación en los derechos que como nuevos miembros de una sociedad tenían, por lo que, según Rojas, estos grupos debían echar mano de los recursos subjetivos, emocionales y afectivos que les permitían expresarse cultural y socialmente en un entorno que se les había impuesto. Esto, a manera de una resistencia cultural.

Las asociaciones de fieles tenían sus variantes, unas reconocidas por la Iglesia. Para el caso, las cofradías; mientras las otras están organizadas por grupos étnicos, y, si bien la Iglesia les daba cabida, no necesariamente eran legales. De igual forma, se mencionan en las crónicas cofradías ilegales. Estas hacen alusión a aquellas reuniones no reconocidas por la Iglesia y que de igual forma veneraban y cuidaban a su santo patrono. Para el caso de la cofradía histórica, Chajón menciona que habían *“tres tipos de hermandades por la forma de adscripción de sus miembros:*

- a) abiertas: son las que aceptan a cualquier persona como miembro;*
- b) de adscripción automática: son aquellas en las que los miembros entran a formar parte de la hermandad o cofradía por herencia familiar o por pertenecer a un pueblo o barrio;*
- c) cerradas: son hermandades en las que se exigen muchos requisitos a los futuros miembros” (Chajón, 2005, p. 36).*

Por otra parte, Montes (1977), a partir de lo que Cortés y Larraz menciona en sus crónicas, nos dice que el Guachival es una institución no reglamentada, ni legalizada, ni con estructura ordinaria, que pudo tener su origen en los indios (u otros grupos étnicos) fomentada por los regulares, en la que poseen y heredan imágenes a las que les realizan procesiones, acompañando la celebración con música, zarabandas, embriagueces y banquetes (Montes, 1977). Este sistema de fiestas amparadas en la institución religiosa, según Harris, puede ayudar a mantener la identidad del grupo, donde las comunidades mismas son el resultado de la política colonial (Harris, 1964. En Rojas: 1988).

Ya sea de una u otra forma, esta asociación de fieles permitió no solo la cristianización, sino también, a los grupos étnicos, una forma de expresar su religiosidad y cultura a partir de elementos que adaptaron a sus creencias, mismas que se mimetizaron con el paso del tiempo. Gutiérrez Azopardo menciona que la evangelización de negros implantó y masificó la esclavitud. De ahí que se viera con muy buenos ojos la creación de las cofradías como un medio eficaz de cristianización. Lo que se pretendía conseguir era la práctica de las virtudes cristianas mediante la recepción de los sacramentos, la asistencia a la misa, a la doctrina, a las novenas, a los sermones y a las procesiones, y ejercer la caridad entre los pobres y enfermos; ayuda en momentos de necesidad, incluso facilitando los medios para la obtención de la libertad a los esclavos, y, sobre todo, colaborando en los gastos de velorio, entierro y funerales de los cofrades. De alguna manera se vieron forzados a crear sus propias cofradías, que quedaron estructuradas en cierto modo siguiendo líneas tribales o étnicas. Así encontramos entre sus miembros a negros, mulatos, pardos, esclavos y personas libres pertenecientes a diferentes etnias africanas.

Si bien en algunos países latinoamericanos, como México, Venezuela y Argentina, las cofradías de los africanos y afrodescendientes estaban aprobadas por la Iglesia, existían otras formas de organización que prescindieron de la estructura y organización

administrativa de reunión de cabildo,⁴ mayordomos y posesión de bienes. Estas podrían relacionarse con las cofradías ilegales o clandestinas que representaban un temor para las autoridades coloniales, porque no podían tener un control sobre los fieles asociados. En algunos casos, estos grupos tenían la opción de pertenecer a una de ellas, entre las cuales se pueden mencionar: Nuestra Señora del Rosario y San Benito de Palermo.

1.3 La religiosidad popular y sus elementos

La religiosidad popular es la expresión de fe del pueblo, es decir, una forma de expresión de fe de los sectores populares; es el complejo de creencias y prácticas religiosas que ofrecen la solución de problemas. Desde el asentamiento de órdenes religiosas en América, se tiene el conocimiento de santuarios, que son centros de peregrinación o lugares sagrados. Estos datos se tienen por los misioneros y cronistas que se dieron a la tarea de registrar estas prácticas religiosas. Sin embargo, no todos caben en esta categoría. Para que un lugar sea reconocido como tal, se debe tomar en cuenta que

“lleva consigo un conjunto de creencias que provenían de la población colonizada, esta práctica religiosa, en particular la peregrinación, crea santuarios. Así, los santuarios son: lugares que contienen una imagen o reliquia, que es objeto de devoción para la gente; [y que] son metas de peregrinación (Fernández y Negroe: 2000. En Herrera, 2010, p. 14).

Además, existe una estrecha relación entre el lugar y la imagen o reliquia. Por lo tanto, fenómenos milagrosos son esenciales para la consolidación de este, y a su vez provoca en los creyentes la peregrinación para establecer la relación promesa/milagro, que es el motivo de las visitas a estos lugares. Este recorrido se define como el viaje que se emprende para llegar a un lugar considerado sagrado por la acción de Dios en él; se emprende por motivos religiosos que impliquen actos de penitencia o de devoción, recrea identidades sociales bajo la definición del que forma parte del grupo y del que no, es decir, se da una identidad o comunión entre los peregrinos que comparten un mismo credo religioso, no importando aspectos económicos, sociales, políticos, artísticos y geográficos.

⁴ Gutiérrez Azopardo la define como una institución independiente de negros, con el objetivo de ofrecer socorro mutuo, atención a los socios enfermos, gastos de entierro y obtención de la libertad mediante préstamos, aunque aparentemente la finalidad fuera el ocio y el baile.

Las peticiones y gratitudes son las expresiones de los sectores populares que participan del culto. Estas pueden ser individuales o colectivas, tanto en espacios públicos como privados, ejemplo de ello son: rezos, quincenarios de misas que manda a oficiar una familia agradecida por un milagro, generalmente en las iglesias los encontramos como placas metálicas o de madera, algunas se hacen con imágenes de cera y/o velas del área que fueron sanados. Para el caso de San Benito de Palermo, nos referimos además a las ofrendas de palabra y a la danza en sí misma. Esta última se convierte en el exvoto. Por otra parte, la penitencia, que muchas veces se observa en los santuarios, se comprende como la realización de acto de alguien que se ejecuta por propia voluntad, como expresión de dolor, arrepentimiento por sus pecados, promesa al santo y también como pago a un milagro otorgado. Según informantes juayenses, los penitentes llegan con los ojos vendados y hacen su recorrido hasta la imagen de rodillas, aunque el espacio para hacerlo es mínimo debido a la cantidad de visitantes y turistas que impiden el paso libre hasta la imagen sagrada.

“A través del tiempo, el concepto de la cofradía ha ido cambiando, han conseguido una adaptación informal de ritos y letanías católicos y de creencias nativas [del grupo étnico que sea], todo ello en torno a los santos” (Rojas, 1998, p. 97). Es por eso que, en la actualidad, habría que reconsiderar este concepto y aplicarlo a la dinámica social y cultural a la que se enfrenta. Para el caso, quizá ya no exista una cofradía con su estructura interna, más bien se haya limitado al calificativo y los mayordomos solo sean un nombre tradicional, o quizá encontremos ceremonias públicas que presentan algunos de los rasgos de las celebraciones antiguas: servicios eclesiásticos, procesiones, comida y bebida, danzas, decoraciones florales, trajes y música (Salles, 1995). Lo que no se puede negar es que el aspecto festivo de la religiosidad siempre está presente, como una acción colectiva; uno de los principales momentos en que una comunidad dispersa se manifiesta como comunidad expresa. Constituye, por tanto, un contexto privilegiado para la manifestación de valores, creencias dominantes en el grupo, y es una encrucijada peculiar en la que se encuentran, compiten y negocian, las distintas opciones culturales que subyacen en el seno de una colectividad dada (Ariño, 1992. En: Díaz, 2002). En estas encontramos una mezcla de tiempos y culturas, se vuelven espacios que integran a diferentes grupos étnicos, en los que se pueden evidenciar ideas, valores, intereses y concepciones de su cosmovisión y

cosmogonía; algunos de ellos reproducen y resignifican a los mitos y leyendas que remiten al origen de la celebración. La mayoría de estos relatos no tiene forma escrita, son transmitidos oralmente entre generaciones mediante un sinnúmero de mecanismos, incluyendo las conversaciones informales; pero una de sus características es estar inculcadas en la memoria de la gente (Salles, 1995).

CAPÍTULO II

EREGUAYQUÍN: EL CONTEXTO SOCIODEMOGRÁFICO

2.1 Ubicación geográfica

Ereguayquín es un municipio del oriental departamento de Usulután, con una extensión de 28.01 km². Limita al norte con el municipio de Santa Elena; al noreste con el municipio de San Rafael Oriente; al sureste con los municipios de El Transito y San Rafael Oriente; al suroeste con el municipio de Concepción Batres; al sur y suroeste con el municipio de Usulután; y al oeste y noroeste con el municipio de Santa María (IGN, 1985). Varios ríos riegan las fértiles tierras de este municipio, como los afluentes de Ereguayquín, Batres, El Cacahuatal, Calache y Mejicapa (IGN, 1985).

La orografía de Ereguayquín la constituyen las lomas importantes de su jurisdicción, la de Santa Clara y las de Olga, Cueva Viva y Deras en los suburbios de la población. El recurso hídrico importante es su río Ereguayquín, el cual cruza de norte a sur el territorio del municipio. Otros ríos importantes que nacen dentro de la prefectura son los riachuelos de Batres, Cacahuatal, Mejicapa y Calache (Cardona, 1939; IGN, 1985).

El río Ereguayquín se forma de la convergencia de las quebradas La Danta y Segovia, dicha unión se ubica a 3.9 km de la ciudad de Santa Elena. Este río transita de norte a sur, desembocando en el río Grande de San Miguel; en su recorrido atraviesa los municipios de Santa Elena, Ereguayquín y Concepción Batres todos del departamento de Usulután; su longitud es de 14.5 km (IGN, 1985).

La ciudad de Ereguayquín, se sitúa en un valle a 70 metros sobre el nivel del mar, entre las coordenadas 13°20'36" LN y 89°23'15" LW; se encuentra a 5 km y medio de la ciudad de Usulután (IGN, 1985). Ereguayquín se divide en cuatro cantones los cuales se localizan de la siguiente manera de la ciudad: Analco se sitúa a 2.3 km. al norte; La Ceiba, se localiza a 3.7 km. al sur; Los Encuentros a 2.5 km. al noreste y Maculis a 3.5 km. al Este (IGN, 1985). El topónimo en lenca de Ereguayquín significa "Pueblo de halcones" de *erebay* (halcón) y *ayk'in* (lugar) (IGN, 1985).

Tabla 1.
División geopolítica de Ereguayquín, cantones y caseríos del municipio

Cantones	Caseríos
Analco	Analco
	Piedra Ancha
La Ceiba	La Ceiba
	Cueva Viva
Los Encuentros	Los Encuentros
	Santa Lucía
	Los Naranjos
Maculis	Maculis
	Pueblo Nuevo

Fuente: Tomado del Diccionario Geográfico de El Salvador, tomo I, IGN, 1985.

2.2 Demografía y economía local de Ereguayquín

En la actualidad el municipio de Ereguayquín, según el último Censo Nacional de Población del año 2007 (Digestyc, 2008), tiene una población de 6,119 personas, de las cuales las mujeres son su mayoría, con un 53,34%; y el restante un 46,66 % de población masculina; asimismo una gran parte de sus habitantes residen en el área rural un 68.62%; con ello, habitando en el área urbana un 31,38% de sus pobladores. Según el mencionado Censo (2008), Ereguayquín no parece ser un municipio con muchos habitantes, pues ocupa la posición 182 de 262 municipios censados del territorio salvadoreño.

La población de Ereguayquín, a la llegada de los españoles en el siglo XVI, estaba conformada por indígenas de habla potón o lenca, tal y como se documenta en el capítulo siguiente a través de las fuentes históricas. En la actualidad, las personas indígenas de El Salvador, se definen como comunidades en su mayoría rurales con una fuerte ascendencia y autodefinidas como indígenas (Mined y otros, 2003). La ubicación geográfica actual de los pueblos indígenas en El Salvador, se encuentra en trece de los catorce departamentos y en 73 municipios del territorio nacional. Ereguayquín se encuentra junto a otros municipios del departamento de Usulután, tales como Jiquilisco, Ozatlán y Tecapán, los cuales están habitados por población de ascendencia indígena (MINED y otros, 2003).

Tabla 2.
Población de los municipios del departamento de Usulután de interés para esta investigación, disgregados por hombres, mujeres, urbano y rural, 2007

Municipio	Población total	Población masculina	Población femenina	Población urbana	Población rural
Ereguayquín	6.119	2.855	3.264	1.920	4.199
Concepción Batres	12.197	5.736	6.461	3.214	8.983
Santa Elena	17.342	8.133	9.209	5.184	12.158
Santa María	10.731	4.904	5.827	8.196	2.535
Jiquilisco	47.784	22.938	24.846	20.270	27.514

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

Ereguayquín cuenta con 1837 viviendas, en las cuales habitan un promedio de cuatro personas (Digestyc, 2008). El 42.12 % de su población se encuentra en el rango de edades de los 18 a los 59 un 11.35% son personas de la tercera edad y el resto se compone de adolescentes e infantes (*Ibíd.*). Según los datos obtenidos del “Mapa de pobreza urbana y exclusión social de El Salvador” (Flacso, Minec, PNUD, 2010), el municipio de Ereguayquín presenta una predominancia de precariedad alta en los asentamientos urbanos de Ereguayquín y La Paz, y moderada en los asentamientos de El Centro y La Parroquia; esto se refiere a la precariedad en los materiales estructurales de construcción o en relación con los servicios básicos dentro del entorno urbano.

En la actualidad, una de las actividades productivas, que podía definirse como parte del sector característico cultural de Ereguayquín es el establecimiento de fabricación de muebles de madera y los ocho establecimientos de elaboración de muebles de mimbre y de materiales similares, documentados por el PNUD (2009).

Tabla 3.
Productores agropecuarios de Ereguayquín, 2006-2007

Azúcar	Maíz	Maicillo	Frijol	Arroz	Café	Total de productores
6	612	4	16	1	1	640

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

Tabla 4.
Superficie de las tierras explotada (en manzanas) para los productos agropecuarios y formas de tenencia, 2006-2007

Superficie total	Propiedad propia	Propiedad alquilada	Otra forma
1.955.07	1.103.93	762.07	89.07

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

2.2.1 Ereaguayquín en los censos nacionales

Un elemento fundamental de los Estados nacionales modernos son los censos nacionales (Anderson, 2007). Con ello se pretende obtener la mayor información del territorio y de la población, la cual estaría al alcance del Estado, para sus diversos intereses.

En noviembre de 1881, durante la administración presidencial de Rafael Zaldívar, se emite el Decreto de Fundación de la Oficina de Estadísticas, llevándose a cabo el primer Censo General de la República de El Salvador en 1882. Dicho Decreto consideraba que *“debe levantarse el censo de la población como base indispensable para sus importantes trabajos; y que para el ejercicio de la administración pública, es necesario observar periódicamente el movimiento general de la población de la República”* (D.O., Tomo 12, Núm.142, 30 de junio de 1882).

Dicho censo se levantaría por departamentos, según la división política territorial de la República de El Salvador, empadronandolas categorías de: nombre y apellido de los habitantes, sexo, raza, edad; instrucción reducida a sí saben leer o escribir, estado civil, profesión u oficio, domicilio, nacionalidad, defectos físicos y enfermedades mentales, religión y clase de habitación (Erquicia, 2011a).

El censo de 1930 sería un registro poblacional muy importante. Dicho padrón de población, marcaría el comienzo del silencio oficial en El Salvador sobre el tema de raza o etnia, pues luego desaparecerían las diversidades étnicas en los demás empadronamientos poblacionales. En el censo de 1930, la población de Ereaguayquín estaba dividida de la siguiente manera:

Tabla 5.
Cantones y población rural del municipio de Ereaguayquín, 1930

Cantones	Hombres	Mujeres	TOTAL
Encuentros	461	475	936
Maculis	370	356	726
TOTALES	831	831	1.662

Fuente: *Monografías departamentales*, Antonio Cardoza Lazo, 1939, Imprenta Nacional, San Salvador.

Tabla 6.
Población de 1930 de los municipios de Usulután de interés para la investigación

Municipio	TOTAL	Hombres	Mujeres	Total Urbano	Total Rural
Ereguayquín	2.017	1.003	1.014	359	1.658
Concepción Batres	2.268	1.221	1.047	1.169	1.099
Santa Elena	8.667	4.076	4.591	3.958	4.709
Santa María	1.556	761	795	795	761
Jiquilisco	9.703	5.373	4.330	3.200	6.503

Fuente: Censo de Población de El Salvador de 1930, Dirección General de Estadística y Censos, 1931. En:

http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/El_Salvador/1930/index.htm.

La población del departamento de Usulután vería un aumento en el número de pobladores, así lo demuestra el censo municipal de población del departamento, indicando sus moradores hasta diciembre de 1937 (Cardona, 1939).

Tabla 7.
Categorías y población de los municipios del departamento de Usulután hacia 1937. Incluye los municipios de interés para esta investigación

Municipio	Categoría	Población Urbana	Población Rural	Total	No. Cantones
Usulután	Ciudad	8.016	9.863	17.879	13
Santa Elena	Ciudad	4.630	5.749	10.379	1
Jiquilisco	Ciudad	5.490	4.830	10.320	18
San Dionisio	Pueblo	434	836	1.270	3
Ereguayquín	Pueblo	462	1.949	2.411	2
Concepción Batres	Pueblo	1.308	1.283	2.591	3
Santa María	Pueblo	1.001	892	1.893	3

Fuente: Monografías departamentales, Antonio Cardoza Lazo, 1939, Imprenta Nacional, San Salvador.

Tabla 8.
Población de Ereguayquín en los Censos Nacionales

Censos Oficiales	Total de población	Hombres	Mujeres	Total urbano	Total rural
1930	2.017	1.003	1.014	359	1.658
1950	2.971	1.507	1.464	377	2.594
1961	3.934	1.963	1.971	829	3.105
1971	5.888	2.960	2.928	1.202	4.686
1992	7.069	3.347	3.722	1.732	5.337
2007	6.119	2.855	3.264	1.920	4.199

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

CAPÍTULO III

EREGUAYQUÍN A TRAVÉS DE LAS FUENTES HISTÓRICAS

3.1 Época colonial

La prístina expedición militar española que se adentraba en el actual territorio salvadoreño ingresaba a una tierra que, durante muchas centurias, había sido de gran interés para la inmigración y colonización, por la notable fertilidad de sus suelos volcánicos, su favorable clima y la riqueza de su flora y fauna, que se vería expuesta en la diversidad de sus zonas ecológicas (Browning, 1998).

El capitán Luis de Moscoso, enviado del Adelantado Pedro de Alvarado, incursionó al este del río Lempa en donde pretendía las riquezas de la tierra, en minas, especies y prósperos pueblos mencionados por Martín de Estete, el que habría comentado a estos luego de su fallida incursión a San Salvador (actual sitio de Ciudad Vieja en el valle de La Bermuda) en 1529 desde Nicaragua. Luego de ello, Moscoso conquistaría la región ultralempina y fundaría en mayo de 1530, el asentamiento de españoles que bautizó como San Miguel de la Frontera en o cerca del actual pueblo de Santa Elena, al norte del barrio de auxiliares actualmente Mejicapa (Lardé, 2000). Esta región constituiría una de las más ricas de la provincia de San Salvador, durante los siglos coloniales, abarcando los lugares contenidos entre el río Lempa al oeste, el río Goascorán al este, el golfo de Fonseca o Amapala al sureste, al norte con La Choluteca, y limitando al sur con la mar del sur u océano Pacífico.

Pronto, en la medianía del siglo XVI, el licenciado Alonso López de Cerrato (Barón Castro, 2002) elaboraría las tasaciones⁵ de los pueblos de indios del actual territorio salvadoreño. La tasación de las jurisdicciones de San Miguel fueron elaboradas durante marzo del año de 1549, las cuales incluyen muchas poblaciones del oriente de El Salvador; así para el caso de San Miguel, aparece un número de 5.385 indígenas tributarios (Barón Castro, 2002).

⁵ Las tasaciones, eran una especie de censos que contenían la información de los tributos, los productos de la tierra, las manufacturas, los servicios que la población indígena daba en forma de tributo de encomienda.

Tabla 9.
Pueblos de indios tributarios de la jurisdicción de San Miguel, según las tasaciones elaboradas por Alonso López de Cerrato en 1549. Incluye solamente los de interés para esta investigación

Nombre del pueblo según las tasaciones	Nombre actual del pueblo	Indios tributarios
Ynquayquim	Yucuayquín	60
Umitique	Comacarán, antes Guaimiteque	60
Exoroaquín	*Ereguayquín	60
Xequilixco	Jiquilisco	200
Uzelutlán	Usulután	400
Oloaquín y Camaguaiquín	Yoloaiquín	40
Chilanga y Oloaiquín	Yoloaiquín	150
Uluaxar	*Uluazapa	60

Fuente: Elaborada a partir de la información de Alonso López de Cerrato, presentada por Barón Castro (2002), en *La población del El Salvador*. *Propuesto por el que escribe esta investigación.

A finales del siglo XVI, hacia 1586 el Comisario General de las Provincias de Nueva España el padre fray Antonio Alonso Ponce, realiza un viaje por Centroamérica, el cual es descrito por su secretario y acompañante el fray Antonio de Ciudad Real, en la descripción de la *Relación Breve y Verdadera de las Cosas...* con que contaba las provincias de la América Central.

Hacia el 25 de junio de 1586, en el viaje de regreso de Nicaragua hacia Guatemala, durante el paso por la Guardianía de San Miguel, al transitar por la región de Tzirama (cerca de la actual zona del golfo de Fonseca), se detuvo el padre Ponce en el sitio de Omonleo de indígenas uluas, para luego marcharse hacia el lugar conocido como Salaya, en donde se detuvo, pues, como describe su secretario Ciudad Real “*El río de Elenuayquin[Ereguayquín, se refiere al actual río Grande de San Miguel, el cual es difícil de cruzar durante la época lluviosa]venía muy crecido y no se podía vadear hasta que menguase*” (Ciudad Real, 1996, p. 120). Resultante de esta travesía, tanto el padre Ponce como uno de sus acompañantes un mulato de San Salvador, se vieron sorprendidos por la fuerza del río, sin que esto pasará a más. Se describe que luego de haber comido “*llegó un indio de Elenuayquin, enviado de los principales del pueblo, con aviso de que el río iba menguando, y que convenía pasarle luego porque en la tardanza había peligro*” (Ciudad Real, 1996, p. 121). Así mismo, se detalla que a su paso por el río Ereguayquín, o San Miguel, se encontraban muchos pobladores indígenas de la comarca, los cuales los estaban aguardando, los que recibieron a la comitiva del padre Ponce “*con mucha fiesta y regocijo,*

hicieronle mucha caridad, pues es gente muy devota, y ofrecieronle una botija de vino, y detúvose con ellos hasta otro día por la tarde” (Ciudad Real, 1996, p. 122).

Según Ciudad Real (1996), los indígenas de la Guardianía de San Miguel (que comprendía toda la zona oriental del actual territorio salvadoreño) son potones (lencas) y algunos uluas, aunque entienden la lengua mexicana o náhuatl (lengua franca para el siglo XVI). En dicha lengua se les predicaba a estos pueblos.

Tabla 10.
Pueblos recorridos por Fray Alonso Ponce y documentados por Ciudad Real en el año de 1586, y de interés para esta investigación

Nombre antiguo del pueblo	Nombre actual del pueblo	Calidad urbana	Clasificación étnica
Oxucar	---	Poblezuelo	Lecas o potones
Xiquilisco	Jiquilisco	Pueblo	Lencas o potones
Ozulutllan	Usulután	Pueblo	Lencas o potones
Santa María	Santa María	Pueblo	Lencas o potones
Los Mexicanos	Mejicapa	Poblezuelo	Nahua-pipiles
Ereuaiquin	Ereguayquín	Pueblo	Lencas o potones
Xiriualtique	---	Pueblo	Lecas o potones
Elenuayquín	---	Pueblo pequeño	Lecas o potones

Fuente: Elaborada a partir de la información de la *Relación* de Antonio de Ciudad Real de 1586. En: *La población del El Salvador*, de Rodolfo Barón Castro (2002).

En el informe de 1689 de Fray Francisco de Suassa, publicado en la *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* por fray Francisco Vázquez (1944), se hace la mención del despoblamiento de varios pueblos del litoral salvadoreño e islas del golfo Fonseca, incluido el pueblo de Ereguayquín, a raíz de invasiones de piratas suscitadas entre 1682 y 1683. Parte del informe de Suassa relata que el pueblo de Ereguayquín se encuentra ubicado en la costa de la Mar del Sur (océano Pacífico). El que fue invadido y despoblado mientras duró la estancia de los enemigos (piratas), durante ese tiempo, los vecinos de Ereguayquín se desplazaron hacia el interior, al norte del volcán de San Miguel; luego cuando pasó el peligro, retornaron y volvieron a poblar el sitio que habían abandonado. Sin embargo la cantidad de población disminuyó pues murieron muchos en los asaltos de los piratas y muchos otros tuvieron temor de volver a ser agredidos por nuevas invasiones, por lo que no regresaron y se avicindaron en otros pueblos (Vázquez, 1944). Según este mismo informe, Ereguayquín tiene 24 indios y 12 ladinos de ambos sexos; anteriormente contaba con abundancia en productos de la pesca,

maíz y árboles frutales, los cuales fueron talados y quemados por la invasión pirata (Vázquez, 1944). La distribución geográfico-espacial y de carácter parroquial de Ereguayquín constaba de seis pueblos adyacentes, que son:

“Mexicapa, que padeció el mismo trabajo [invasión de piratas] por distar solamente un cuarto de legua del de Ereguaiquín; hanse vuelto a poblar en él hasta veinte personas de confesión, todos indios mexicanos. El otro pueblo es el de San Cristóbal Xocoarán; dista de Mexicapa tres leguas, su situación es en una montaña áspera cuyas vertientes van inmediatamente a la mar; padeció el mismo infortunio [invasión de piratas]. Tiene hoy cincuenta personas de confesión, y algunas siembras de maíz; su temperamento es caliente como el de los demás pueblos. El otro pueblo es el de San Pedro Uluazapa, dista del de Ereguaiquín once leguas, y cinco del convento, por cuya razón lo administra el Padre Coadjutor, está situado en tierra llana distante seis leguas del mar, tiene cincuenta y seis personas de confesión, y algunas siembras de maíz. El otro pueblo es el de S. Gerónimo Comacarán, el cual dista una legua del Uluazapa, su situación es muy áspera y pedregosa. Tiene cincuenta personas de confesión, entre hombre y mujeres. El otro pueblo es el de S. Francisco Yocoaiquín, que dista del de Comacarán de legua y media, está situado en un cerro empinado y muy pedregoso desde donde se descubre el Mar del Sur, aunque por tierra hay distancia de seis leguas. Tiene de confesión ochenta personas. El pueblo de San Felipe Xocoro dista del de Yocoaiquín tres leguas, tiene cuarenta personas de confesión, indios mexicanos y personas ladinas diez y seis, entre españoles, mestizos y mulatos; dista del mar once leguas. Tiene algunas siembras de maíz, de que se mantiene. Tiene toda esta doctrina [de Ereguayquín] cuatro cofradías, solamente, aprobadas y confirmadas por los Illmos. Sres. Obispos, las cuales mandan decir su Misa mensual a doce reales” (Vázquez, 1944, p. 62).

Tabla 11.
Población de Ereguayquín y sus pueblos adyacentes hacia 1689, según el informe de fray Francisco de Suassa

Pueblo	Indios	Ladinos (españoles, mestizos, mulatos)	Total de Población
Ereguayquín	24 (lencas)	12	36
Mexicapa	20 mexicanos	—	20
San Cristóbal Xocoarán	—	—	50
San Pedro Uluazapa	—	—	56
San Gerónimo Comacarán	—	—	50
San Francisco Yocoaiquín	—	—	80
San Felipe Xocoro	40 mexicanos	17	57
Totales	85	29	349

Fuente: Informe de Francisco de Suassa de 1689. En: *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, Francisco Vázquez, 1944.

En 1740, Ereguayquín formaba parte de los pueblos de la Provincia de San Miguel, y esta, a su vez, era parte de las provincias de San Salvador del Reyno de Guatemala. La descripción de Ereguayquín por parte del Alcalde Mayor de San Salvador, Manuel Gálvez Corral (1936), es un pueblo que se ubica a 37 leguas al sureste de la capital San Salvador, y está conformado por cuatro indios tributarios, y se cosecha maíz y algodón.

Casi treinta años después de la mención del Alcalde Mayor de San Salvador sobre la población de Ereguayquín, el arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz (2000), en su visita pastoral por la Diócesis de Guatemala (que incluía el actual territorio de El Salvador), a su paso por Ereguayquín describe que es un terreno muy fértil para todo tipo de fruto, el cual produce en abundancia maíz y algodón de muy buena calidad; aunque le afecta la falta de gente que pueda cultivar la tierra, pues hay pocas familias. En ese momento, Ereguayquín era la cabecera de *Curato*,⁶ el cual tenía una serie de pueblos anexos: Mexicapa, Jucuarán, Uluazapa, Comacarán, Jucuayquín y Jocoro; así mismo cuatro haciendas: Obrajuelo, Obraje Grande, San Idelfonso y La Caña; junto a ello poseía veintiséis hatos dispersos en diferentes pueblos en los cuales residían muchas personas.

La administración del Curato de Ereguayquín, se hallaba a cargo del cura don Juan Antonio de Luque Mariscal quién administra a Mexicapa, Jucuarán y cuatro haciendas; así la renta del curato era de 700 pesos; además se cita que no había escuela para los párvulos, se hablaba el idioma castellano en todo el territorio que comprendía Ereguayquín, según Cortés y Larráz (2000).

⁶Curato, se refiere al territorio bajo la jurisdicción espiritual de un determinado cura.

El cura de Ereguayquín en respuesta a Cortés y Larraz, afirma que en su comunidad no hay vicios ni escándalos, los feligreses cumplen con los preceptos de la religión católica, pues se confiesan y comulgan, además que asisten a misa; y en ninguno de los pueblos que conforman el curato ha notado idolatría hacia otros aspectos (Montes, 1977a). Es importante destacar que en el pueblo vecino de Ozulután, o Usulután, y sus anexos, es mencionada la existencia de la cofradía de San Benito de Palermo (Cortés y Larraz, 2000), actual patrono de Ereguayquín. El curato de Ereguayquín contenía un número de diez cofradías, con un capital total de 1.742 pesos, que se asumen unos 174 pesos por cofradía, según Cortés y Larraz (tomado de Montes, 1977).

Tabla 12.
Población del Curato de Ereguayquín hacia 1770

Pueblo/Hacienda	Indios	Ladinos y/o mulatos	Total
Ereguayquín	61	167	228
Mexicapa	54	9	63
Jucuarán	-	-	42
Uluazapa	223	-	223
Comacarán	95	48	143
Jucuayquín	299	-	299
Jocoro	39	-	39
Haciendas	-	-	239
TOTALES	771	224	1,276

Fuente: Elaborado a partir de la información de Cortés y Larraz (2000).

A finales del siglo XVIII, el curato partido de San Miguel adjuntaba a cuarenta pueblos, algunos valles y haciendas que estaban divididas en siete curatos: “*Osulután, Chinameca, Gotera, Ereguainquín, Yayantique, Anamoros y Osicala*” (Juarros, 2000). Su comercio se basaba mayoritariamente en la producción de añil y tabaco. Así, el curato de Ereguayquín, perteneciente a la Vicaría de San Miguel y al Obispado de Guatemala, contaba con seis iglesias, una cofradía, 1.551 feligreses y treinta haciendas (Juarros, 2000).

El pueblo de Ereguayquín, a inicios del siglo XIX, pertenecía al Partido de Usulután, según el Corregidor Intendente de la Provincia de San Salvador, don Antonio Gutiérrez y Ulloa, en su documento “*Estado General de la Provincia de San Salvador; Reyno de Guatemala año de 1807*” (1962). Este era un pueblo conformado por indios y ladinos (incluidos mestizos y mulatos), el cual se ubica sobre el camino Real de San Miguel, a tres leguas al oeste del camino que conduce a Zacatecoluca. Ereguayquín era

cabecera del curato y además residencia del párroco. Sus pobladores se ocupaban del trabajo de jornaleros y a cultivar los granos básicos y otros productos, como el algodón.

Para este momento, de inicios del siglo XIX, ya el partido de Usulután se distribuía en dos curatos, el de Ereguayquín y el de Usulután; cuatro pueblos, dos aldeas, seis reducciones, catorce haciendas (probablemente añileras, por la cantidad de poquiteros que se mencionan) y cincuenta ranchos. La población del partido de Usulután estaba compuesta por 5.356 mulatos (incluidos mestizos y ladinos), 734 indios y 76 españoles (Gutiérrez y Ulloa, 1962). Para este momento Ereguayquín era un curato que comprendía los pueblos de *Jocoarán, Yocoaiquín, Yaloiquín y Comacarán (Ibíd.)*.

El documento demográfico de la Arquidiócesis de Guatemala de 1812, denominado “*Relación de la población en general de que consta el Arzobispado de Guatemala por el orden de sus parroquias*”, de diciembre de 1812, citado por Luján Muñoz (2005), divide las cifras poblacionales por parroquias y subdivide las categorías étnicas de españoles, ladinos, negros e indios de los dos sexos. En dicho documento, la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Ereguayquín, hacia 1812, presentaba 1.853 españoles, ladinos, y negros de todas las clases y edades; y 901 indios de todas las clases y edades, para un total de 2.754 pobladores. (Luján Muñoz, 2005).

3.2 Época republicana

Aunque desde 1786 Ereguayquín se encontraba adscrito al partido de Usulután, sería durante los primeros años de la República que cambiaría de adscripción geopolítica. Y es así que, el 12 de junio de 1824, pasaría a formar parte del departamento de San Miguel, hasta que el 22 de junio de 1865 pasaría nuevamente a ser parte del partido de Usulután (IGN, 1985).

Una mención de Cardona (1939) indica que los vecinos de Ereguayquín, en 1864, solicitaban al gobierno la reposición de los títulos de las tierras municipales, pues se habían extraviado dichos archivos de títulos. Sin embargo, no fue sino hasta 1882 que se extendería un nuevo título de tierras al mencionado municipio.

A finales del siglo XIX, hacia la década de 1890, la notable “*Geografía Elemental de la República de El Salvador*”, de Guillermo J. Dawson (1890), muestra a Ereguayquín

como un lugar con terrenos muy fértiles, cuyo principal patrimonio que poseen sus 530 habitantes es la agricultura.

En la primera década del siglo XX, Ereaguayquín aparecía como una población del distrito y departamento de Usulután, con una población cercana a los 2.100 habitantes, según Barberena (1998), los cuales se dedicaban a las labores agrícolas. Por otra parte, las fiestas patronales estaban ya dedicadas a San Benito de Palermo, la Pascua de Pentecostés y la del Señor de Esquipulas el 14 de enero.

CAPÍTULO IV

DE AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN LA HISTORIA COLONIAL, A LA NEGACIÓN DEL “NEGRO” EN EL PROYECTO DEL ESTADO-NACIÓN

4.1 La conquista y colonización española: llegada y asentamiento de los africanos a territorio centroamericano

Es cuando se inicia la conquista de Centroamérica por parte de los españoles que, junto a ellos, llegarían los primeros africanos a este territorio. Así, en 1524, los primeros esclavos negros incursionaron con Pedro de Alvarado (Lutz, 1984) en la conquista del actual territorio salvadoreño. Entre 1527 y 1528, durante las siguientes irrupciones de conquista de los territorios de Guatemala y Cuscatlán⁷ por parte de Jorge y Diego de Alvarado, es cuando se evidencia un esclavo africano que acompaña al contingente, que al igual que otros grupos indígenas de México van en son de guerra. Así se ha plasmado y documentado en el Lienzo de Quahquechollan (Akkeren, 2007; Asseleberg, 2010). Es oportuno mencionar que los esclavos africanos desempeñaron un papel valioso en la Conquista, como auxiliares y como trabajadores (Asselberg, 2010). El mismo Pedro de Alvarado es mencionado como uno de los individuos que fueron complacidos con el permiso para el comercio de esclavos negros (Lutz, 1984).

Justo antes de 1530, la América Hispana se proveía de esclavos negros a través del sistema de asientos⁸. Hasta mediados del siglo XVI fueron introducidos con regularidad, con el apremio de la prohibición de la esclavitud indígena hacia 1550 (Lutz, 1984). Según Escalante Arce (1996), numerosos españoles llegaron con sus propios esclavos negros de servicio, los cuales comúnmente fueron traídos libres de derecho.

En febrero de 1548, vecinos de San Salvador envían al Consejo de Indias una solicitud para el uso de indígenas en actividades para las cuales les estaba prohibido servir, a partir de la implantación de las Leyes Nuevas u Ordenanzas de Barcelona de 1542-1543 (Escalante, 1996). En esa misiva escribían: “*Negros ahí pocos i esos son necesarios para las minas de oro i plata*” (Barón Castro, 2002, p. 174).

⁷ Capital de los nahua-pipiles de la zona central de El Salvador.

⁸ Asientos: licencias concedidas por la Corona a compañías de comercio. Este régimen proporcionó a la Corona altos ingresos a través de impuestos y pago de derechos.

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, en los parajes de los Izalcos, en la provincia de Sonsonate, era cotidiano ver en el día de mercado, negros esclavos vender golosinas, queso y carne por cuenta de sus poseedores; dichos africanos eran gente de confianza de sus amos, vivían en casas y terrenos heredadas por sus dueños (Escalante, 1996).

Con la gran producción añilera del Reyno de Guatemala, y específicamente en las haciendas de tinta de la Alcaldía Mayor de San Salvador y sus jurisdicciones de San Miguel y San Vicente, se necesitaba mano de obra no indígena –aunque en la práctica siempre fueron utilizados para estas y otras faenas–. Así, una Real Cédula de 1563 prohibía explícitamente el trabajo de beneficiar añil a los indígenas y proponían sutilmente que fueran negros los que trabajasen en esa actividad altamente insalubre para las personas. Con ello, desde la Corona se dictaba la importancia del elemento africano (Escalante, 1996), el cual sería, a través del tiempo, imprescindible en todo el proceso de producción de la tinta de xiquilite y el laborío de las haciendas.

En carta enviada al rey de España por el licenciado Diego García de Palacio, Oydor de la Real Audiencia de Guatemala, en 1576, a su paso por San Ana, cerca del lugar que llaman Coatan, se encuentra una laguna (actualmente lago de Coatepeque) en las falda del volcán. García de Palacio describe un episodio en el cual “*negros y mulatos, de una estancia vecina, entraron en la isla é hallaron un ídolo grande de piedra de figura de mujer y algunos sacrificios*” (García de Palacio, 1996, p. 41), evidenciando con ello la existencia de un enclave de negros y mulatos a orillas del lago de Coatepeque.

Fray Antonio de Ciudad Real, acompañante y secretario del viaje de fray Alonso Ponce por Centroamérica en 1586, relata como en el pueblo de Chalchuapa es “*común de los indios y de los negros y aún de españoles pobres*” (Ciudad Real, 1996, p. 77) la utilización de recipientes hechos de jícaras para el servicio de los alimentos. De la misma manera, describe cómo, a su paso por la ciudad de San Salvador, el síndico de la misma, le proporciona “*un mulato esclavo suyo*” (Ciudad Real, 1996, p. 80), el cual los acompañaría por todo el resto del viaje. En el paso de Izalco a Sonsonate, se narra cómo atravesando un buen río, se llega a, “*una estancia grande, donde habitan muchos negros*” (Ciudad Real, 1996, p.130).

Hacia 1590, alrededor de 182 esclavos negros trabajaban en las haciendas de las minas de Guazucarán y Tegucigalpa, que incluían las minas de la jurisdicción de la ciudad

de San Miguel, como en Pasaquina (Velázquez, 2001). El caso del comerciante y minero Joseph Marín Roca, alférez mayor y alcalde de San Miguel, poseía una *´cuadrilla de angolas´* de por lo menos 31 esclavos, dieciocho varones, dos niños, siete mujeres y cuatro niñas (Velázquez, 2001).

Según Lokken y Lutz (2008), una diversidad de fuentes del último tercio del siglo XVI nombran e identifican comunidades de negros y mulatos en el área de Sonsonate. Entre 1580 y 1620, docenas de obrajes de añil se establecieron en el actual territorio salvadoreño. Con ello, la gente de ascendencia africana, libre o esclavizada, estaba siendo parte de la producción de la tinta de añil o xiquilite. Como tal, el alférez mayor de la ciudad de San Salvador, Juan Ibandéz de Alférez, hacia 1622, era dueño de una hacienda con obraje de añil, en la cual tenía veintitrés trabajadores esclavizados de ascendencia africana; otros tres vecinos de San Salvador y San Miguel eran propietarios de una docena de trabajadores negros de las estancias de producción de tinta (Lokken y Lutz, 2008). Sin duda, la economía del añil de la provincia de San Salvador. Dependía de forma sustancial del trabajo realizado por los africanos y sus descendientes. A esta población libre y mezclada se la denominaría como *mulatos libres*, para El Salvador y Guatemala (Lokken y Lutz, 2008).

Cuando el alcalde mayor de San Salvador era Pedro Aguilar Lasso de la Vega, justo en la Semana Santa de 1625, ocurre la rebelión de los esclavos negros de la provincia: los cimarrones⁹ de San Salvador (Escalante, 1996), como se describe en la siguiente cita: *“En la provincia de San Salvador de Guatemala, el año de 625 estuvieron convocados para alzarse 2.000 negros la Semana Santa, i se supo tan a tiempo que justiciando algunos se atajó al daño. Primero de octubre”* (Barón Castro, 2002, p. 174). Según Lokken y Lutz, este alzamiento, probablemente fue *“la rebelión de personas esclavizadas más grande en la historia de Centroamérica”* (Lokken y Lutz, 2008a, p. 13).

La necesidad de mano de obra negra en las haciendas añileras de la provincia de San Salvador era apremiante, pues, ante la prohibición de utilizar indígenas, era fundamental su presencia; pronto el temor reinaría entre las autoridades y pobladores, puesto que el

⁹ Cimarrones: africanos esclavos que se rehusaban a seguir bajo el mando del amo y se revelaban. Eso implicó que se formaran grupos de esclavos que se excluyeron de la sociedad para ser libres. Existen en la geografía del actual territorio de El Salvador seis cerros denominados “Cimarrón”, y otros 29 lugares, como cantones, caseríos, cerros, lomas, montañas y quebradas, que llevan el nombre de “El Cimarrón”.

alzamiento de San Salvador, de 1625, había alarmado a la sociedad, pues se calcula que, para ese momento, en la primera mitad del siglo XVII, vivían en la provincia san salvadoreña alrededor de cuatro o cinco mil negros y mulatos (Escalante, 1996).

Cuando los cimarrones de Tulate, Sonsonate, fueron derrotados con la ayuda de mulatos libres en 1611, no era del consentimiento de las autoridades españolas que personas de ascendencia africana participaran oficialmente en las tropas de las milicias (Lokken y Lutz, 2008), aunque paradójicamente desde las campañas de conquista la participación africana había sido importante.

Así, hay una serie de episodios en la formación de milicias, cuando se avecinaban ataques piratas a las costas del pacífico en 1579 y 1587, por Drake y Cavendish respectivamente, en donde negros y mulatos libres juegan un papel fundamental, reuniéndose la milicia en La Trinidad de Sonsonate, para salvaguardar el puerto de Acajutla; lo mismo ocurre en 1615 en la defensa del puerto de Amapala en el golfo de Fonseca, por parte del alcalde ordinario migueleño Juan García Serrano, el cual conforma su milicia con 130 españoles, 300 indios lecheros y 150 negros, mulatos y mestizos (Escalante, 1996).

Por su parte, hacia 1673, la milicia contaba con dos compañías de infantería de pardos¹⁰ en la provincia de San Salvador, así como con unidades de caballería de pardos en Sonsonate (Lokken y Lutz, 2008). Según Escalante (1996), las compañías de pardos, nombre genérico que aplicaba a quienes llevaban la sangre africana, se encontraban bajo las órdenes de oficiales mulatos.

A mediados del siglo XVII, en la costa del pacífico, en el lugar conocido como Tulate, en Sonsonate, se hallaba una comunidad de cimarrones, los cuales se dedicaban al comercio, intercambiando bienes como pescado e iguanas por hachas, machetes, tabaco y ropa (Cáceres, 2008).

Negros y mulatos fueron notoriamente fecundos, sus descendientes se difuminaron en el crisol de la sociedad colonial. Cristóbal de Lorenzana, vecino de Santiago de Guatemala, en 1650 expresaba: *“Multiplícanse tanto los negros que ay muchas casas de españoles que de sólo una negra, se an llenado de negros y mulatos, hijos y niettos”*. (Leyva, 1993, p.120. En: Escalante, 1996, p. 121). En las haciendas ganaderas de la

¹⁰ Pardos: descendientes de esclavos africanos con status libre en la sociedad.

provincia de San Salvador, los trabajadores mulatos eran mano de obra apreciada por los hacendados, pues por sus destrezas y carácter estaban mejor cotizados que los indígenas. Así en los siglos XVII y XVIII, la población de mulatos libres y sus descendientes exceden en dicha provincia (Escalante, 1996).

A finales del siglo XVII, los mulatos libres conformaban una amplia población de ascendencia africana, diseminada por el actual territorio salvadoreño (Lokken y Lutz, 2008). Esta población de ascendencia africana esperaba obtener exenciones, como el tributo del laborío,¹¹ por su participación en las milicias. Sin embargo, en enero de 1720, el rumor de que funcionarios preparaban un nuevo censo de tributo de laborío en la ciudad de San Salvador provocó las amenazas de quemar la residencia del alcalde mayor, movilizándose unas doscientas personas por las calles en protesta por las presuntas medidas (Lokken y Lutz, 2008). Entre 1767 y 1769 la milicia de San Salvador tenía veintinueve compañías de mulatos, mientras que las de Sonsonate estaban conformadas por mulatos en su totalidad (Arguedas, 2003).

Al menos, dos docenas de comunidades distribuidas en los actuales territorios de Guatemala y El Salvador fueron el hogar de personas esclavizadas. Cuando en el siglo XVIII la esclavitud estaba en declive en dichos lugares, el número de trabajadores libres iba en aumento, pues muchos de ellos eran fruto de las relaciones entre hombres esclavizados y mujeres libres. Estos, que serían mulatos libres, llegarían a ser etiquetados como *ladinos* en los documentos de las postrimerías del período colonial en el este y la costa pacífica de la América Central (Lokken y Lutz, 2008).

En la *Relación Geográfica de la Provincia de San Salvador*, elaborada por su alcalde mayor, Manuel Gálvez Corral, y presentada en 1740, se describe que en la ciudad de San Salvador “*habitan tres mil, y cuatrocientos mulatos, que estos se emplean, en el servicio de las haciendas, y son soldados para la guarda de aquellas costas por distar el mar del Sur dies leguas de dha. ciudad*” (Gálvez, 1936, p. 22). La villa de españoles, San Vicente de Austria, contaba con 2.300 mulatos los cuales, al igual que los de San Salvador, servían en las milicias. De la misma manera en la ciudad de San Miguel habitaban 1.050 mulatos; solamente en el pueblo de Santa Catharina, Usulután residían 133 mulatos y mestizos (*Ibíd.*).

¹¹ Laborío, era un tributo especial pagado por los indígenas laboríos como por los negros y mulatos libres.

Tabla 13.
Población de la provincia de San Salvador, según la *Relación Geográfica* de dicha provincia para 1740

Indígenas	Mulatos (mestizos y ladinos)	Espanoles	Total
9. 272	8. 519	299	18. 090

Fuente: Elaborada en la información de la *Relación Geográfica* de la Provincia de San Salvador de 1740 por Manuel Gálvez Corral, Alcalde Mayor de San Salvador.

Tabla 14.
Ciudades, pueblos y villas de indios, mulatos y españoles de la provincia de San Salvador, según la *Relación Geográfica* de dicha provincia para 1740

Ciudades de españoles	Villas de españoles	Pueblos de Indios	Pueblos de Mulatos
2	1	117	3

Fuente: Elaborada en la información de la *Relación Geográfica* de la Provincia de San Salvador de 1740 por Manuel Gálvez Corral, Alcalde Mayor de San Salvador.

A mediados del siglo XVIII, cuando iniciaba el auge añilero de San Salvador, los negros y mulatos serían elementales en las labores de producción de la tinta de añil de las haciendas de la provincia.

El oficial real, José Melchor de Ugalde, hacia 1765, indicaba que en las vecindades de la villa de La Trinidad de Sonsonate, el pueblo de San Francisco Tacuzcalco –hoy parte del municipio de Nahulingo– era un comunidad solamente de pardos (Escalante, 1996). Con el transcurrir del tiempo emergieron los barrios de mulatos, barrios de pardos, como que existían en El Ángel en la ciudad de la Trinidad de Sonsonate, junto al convento de Santo Domingo (Escalante, 1997) y al ingenio para beneficiar hierro del mismo barrio de El Ángel (Erquicia, 2011). El trabajo de la siderurgia, en el distrito de Metapán, concentró varias comunidades de pardos y mulatos alrededor de los ingenios de producción de hierro (Fernández, 2005).

Según Lokken (2003), durante todo el siglo XVIII, la manumisión, el nacimiento libre y el mestizaje convirtieron a los descendientes de los esclavos africanos en personas libres, los cuales se definieron como mulatos libres, así se les agrupaba en la categoría de “gente ladina”, junto a otros miembros de la población no indígena. Esta “ascensión” de categoría de los mulatos libres definió lo que luego vendría a ser la masa ladina de la provincia de San Salvador.

En El Salvador colonial, la población definida como *de origen negro*, –mulatos, pardos, cimarrones– se encontraba por encima jerárquicamente de los indígenas, ya fueran éstos nahua-pilies, lencas u otros. Esto puede explicar la benévola disposición de las mujeres indígenas para casarse con negros esclavos y procrear hijos que se definirían como mulatos libres (Lokken, 2003).

Entre 1768 y 1770 monseñor Pedro Cortés y Larraz, Arzobispo de la Diócesis de Guatemala, realiza lo que se ha dado en llamar “*la más notable encuesta social en la Centro América colonial*” (Aguilar Avilés, 2000). La obra de Cortés y Larraz (2000), denominada “Descripción Geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala”, es un estudio que detalla la vida social, la población y las características del entorno físico de las provincias que se encuentran dentro de su demarcación, lo cual incluye los poblados y sus pobladores. En el relato de la reflexión de su visita al curato de Usulután, por Cortés y Larraz (2000), se lamentó de que:

“no se me dio razón de las familias que fuesen de ladinos[que incluye mulatos y otros mestizos],pero es constante que son muchas, y me parece que en el distrito que comprende la Alcaldía de San Salvador, no solamente son más que las de los indios y creo acertaría, aunque dijera ni la décima. Es la tierra más llana, amena y fértil del Arzobispado, y a esto atribuyo la escasez de indios y multitud de ladinos” (Cortés y Larraz, 2000, p.143).

Con ello, se podría entender cómo en un lugar como Usulután pueda existir, para ese momento de finales del siglo XVIII, la cofradía de san Benito de Palermo, pues parece que en el segmento de población que se agrupaba como “gente ladina” se encuentran los mulatos libres y otros sectores de población no indígena.

Tabla 15.

Población de las provincias de San Salvador y Sonsonate (actualmente el territorio de El Salvador), entre 1769-1770

PUEBLOS	INDIOS	ESPAÑÓLES	LADINOS (mulatos y mestizos)	TOTALES
Ahuachapán	1.798	1.035 ¹²	--	2.833
Apaneca	668	--	388	1.056
Nahuizalco	2.790	--	190	2.980
Caluco	280	--	--	
Izalco	4.877	--	790	5.667
Guaymoco	790	--	710	1.500
Atheos	55	--	37	92
Mexicanos	--	--	--	1.746
San Jacinto	343	--	273	616
Santo Tomás Texacuangos	--	--	--	912
San Pedro Mazahuat	--	--	--	832
Santiago Nonualco	1.713	--	650	2.363
Usulután	--	--	--	2.047
Ereguayquín	61	--	167	228
Conchagua	--	--	--	741
Gotera	--	--	--	80
Pasaquina	--	--	--	298
Ozicala	--	--	--	1.697
Titihuapa	--	--	--	186
Cojutepeque	1.888	--	631	2.519
Suchitoto	--	--	--	201
Chalatenango	325	250 ¹³	--	575
Tejutla	388 ¹⁴	--	--	388
Tonacatepeque	336 ¹⁵	--	292	628
Opico	--	--	--	441
Texistepeque	--	--	--	554
Santa Ana	635	--	4.106 ¹⁶	4.741
Chalchuapa	662	--	600	1.262
Metapas	41	--	671	712
TOTALES	17. 650	1.285	9.505	28. 440

*Fuente: Pedro Cortés y Larraz, Descripción Geográfico-moral de la Diócesis de Guatemala. Con los cálculos de Rodolfo Barón Castro, *La Población de El Salvador*, 2002.

¹² Españoles y ladinos, Cortés y Larraz, con los cálculos de Barón Castro, 2002: 366.

¹³ Españoles y ladinos, Cortés y Larraz, con los cálculos de Barón Castro, 2002: 366.

¹⁴ Con una familia de ladinos, Cortés y Larraz, con los cálculos de Barón Castro, 2002: 366.

¹⁵ Agregado por el autor, por lógica, con el número de habitantes faltantes.

¹⁶ Incluye algunos españoles que viven en las haciendas, Cortés y Larraz, con los cálculos de Barón Castro, 2002: 366.

La sociedad colonial salvadoreña experimentó transformaciones que llevarían a la ocurrencia de un nuevo grupo étnico: “los mulatos”, los cuales estarían fuertemente vinculados a la industria de la producción de añil y que sería parte de su cultura social, la cual le permitiría garantizar su acceso a la cultura hispanizada (Fernández, 2003). En cuanto a las milicias, parece que más de la mitad de sus integrantes habrían sido mulatos, por lo menos al final del período colonial (Looken y Lutz, 2008).

Según Fernández (2003), el estrato étnico mulato se determinó basado en las contradicciones entre la superestructura jurídica colonial y los procesos dinámicos de su dominio. Así lentamente los campesinos mulatos fueron erigiendo su propia cultura protohispana al margen de la estructura de la sociedad colonial.

A inicios del siglo XIX, en 1807, el Corregidor Intendente de la Provincia de San Salvador don Antonio Gutiérrez y Ulloa, presentaba el *Estado General* de dicha provincia, que contenía datos sobre la población, por clases, familia y Estados, además de otra información de interés general como el carácter y costumbre de sus pobladores. De ellos decía que consiste en cinco clases: “*Españoles, Mestizos, Yndios, Mulatos y poquísimos Negros*” (Gutiérrez y Ulloa, 1962, p. 9), dividiendo territorialmente en: “*tres Villas, 122 pueblos de Yndios [...] y treinta reducciones de mulatos*” (Gutiérrez y Ulloa, 1962, p.9). La descripción de la “clase” de los mulatos, que realiza el Intendente de la provincia de San Salvador es la siguiente:

Mulatos.- Al contrario [de la negativa descripción los Indígenas]sucede con las castas procedentes de estos y los Negros, (aunque también esta segunda especie es muy escasa), conocidos genéricamente por Mulatos, pues forman la mayor parte de la Población general, de esta Provincia, en sus individuos están depositadas las Artes y Oficios, y aunque con bastante atraso, llenan sus surtidos las primeras necesidades; en su carácter, hay bastante desigualdad, sin duda por los distintos grados que intervinieron en su origen, pero se hallan bastantes individuos honrados laboriosos y humildes. La sujeción total á la Legislación Española, el desaseo de acercarse á esta Esfera, la viveza de sus pasiones, la regularidad del sexo, y la facilidad para unirse a la segunda clase de Europeos [criollos],va insensiblemente aumentando la suya: Está en ella casi exclusivamente la Agricultura y su vicio dominante, que es el orgullo, apenas se halla ejercitado sinó es con sus iguales,

pero con extremo, hacia los Yndios, á quienes miran con el mayor desprecio, y ocupan en el trabajo más penoso a pesar de la vigilancia del Gobierno, pero tienen en estos últimos la recompensa, por la antipatía que reina entre ambas especies.” (Gutiérrez y Ulloa, 1962, p. 11).

Este retrato de la población mulata de la provincia de San Salvador concuerda con las propuestas de otros investigadores, respecto al crecimiento demográfico, importancia y posicionamiento de los mulatos en la sociedad y economía sansalvadorense hacia finales del período colonial y el empuje que tomará la comunidad de mulatos en los sucesivos procesos de insubordinación en contra de las autoridades que representaban el poder colonial.

Tabla 16.

Población de la provincia de San Salvador en 1807

PARTIDOS	ESPAÑOLES	MULATOS (ladinos y mestizos)	INDIOS	TOTALES
San Salvador	454	12.032	19.900	32.386
Olocuilta	88	2.131	6.555	8.774
Zacatecoluca	107	5.816	8.029	13.952
San Vicente	328	14.281	2.659	17.268
Usulután	76	5.356	734	6.166
San Miguel	586	7.696	5.424	13.706
Gotera	27	4.580	5.055	9.662
San Alexo	2	3.742	1.495	5.239
Sensuntepeque	270	4.388	533	5.191
Opico	53	3.764	2.205	6.022
Tejutla	345	2.686	1.469	4.500
Chalatenango	500	10.829	1.822	13.151
Santa Ana	204	6.856	3.479	10.539
Metapas	1.581	2.160	462	4.203
Coxutepeque	108	3.057	11.354	14.519
TOTALES	4.729	89.374	71.175	165.278

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

4.2 El inicio de la negación y el proyecto del “mestizaje” del Estado-nación

Los principios surgidos de la Ilustración y la Revolución francesa de finales del siglo XVIII dieron pauta a la formación de pensamiento político-económico que conllevó a la elite centroamericana a pensar y ejecutar la independencia de España. Fueron estas las bases para el modelo de Estado-nación que se buscaría construir.

En 1812 las cortes de Cádiz ponen punto final a los esclavos de la real hacienda. En diciembre de 1823, José Simeón Cañas instó a la inmediata liberación de los esclavos de la América Central, promulgándose así la ley definitiva el 17 de abril de 1824 (Escalante, 1996). George Alexander Thompson, viajero inglés, a su pasó por Sonsonate en 1825, describe:

No residen en Sonsonate familias que sean enteramente españolas. Quedan algunas que han casado o están emparentadas con los criollos. De los últimos hay también muy pocos; no constituyen tal vez una quinta parte de la población de la provincia. Por consiguiente es muy raro ver habitantes que no sean de color obscuro. Algunos de los mejores parecidos son una mezcla de africanos e indios; sin embargo, muchos de los últimos, especialmente los jóvenes son interesantes y hermosos (Thompson, 1972, p. 45: En: Escalante, 1996).

Hacia 1858, las autoridades político departamentales de La Paz describían la “personalidad” de los mulatos que habitaban en el pueblo de Santa Lucía Zacatecoluca de la siguiente manera: “*Sus costumbres son pacíficas, su carácter amable, contentos, amigos del baile, de la música y otros placeres*” (Gómez, 1992, p. 39). Por su parte, en el pueblo vecino de Santiago Nonualco, se describe a los mulatos como:

Bastante regularizados ya, prestan obediencia a la ley y sumisión al encargado de ejecutarla; son laboriosos, enemigos de todo desorden, amantes de la tranquilidad, y muy dispuestos a ejercitar aquellos placeres honestos y bien recibidos en la buena sociedad. Las mujeres son complacientes y afectuosas sin traspasar los límites de la honestidad y el pundonor, son inclinadas al baile, al bordado y a las letras (Gómez, 1992, p. 49).

El proyecto de los liberales de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX era el de homogenizar las diversidades étnicas de todos los pobladores de la naciente nación y volverlos ciudadanos de un Estado-nacional. Mediante la idea de “dejar de ser indígena, negro o mulato” por ser “moderno”, “educado”, “escolarizado”, “civilizado”. La visión fundamental era que para modernizarse y “avanzar” hay que dejar de ser indio, negro y mulato, y pasar a ser mestizo.

El proyecto liberal decimonónico celebraba el mestizaje como un discurso del nacionalismo salvadoreño, que iba de la mano de prácticas de invisibilización y negación

de las comunidades no mestizas. El mestizaje plantea una ideología de “homogenización étnica” o de “mezcla racial”; excluye a los que se consideran no mezclados y adopta el “blanqueamiento cultural”, como la manera de volverse más urbano, cristiano, civilizado, menos rural, indígena y negro (Wade, 2000).

En el decenio de 1880, las naciones europeas eran el referente cultural de la elite económica e intelectual salvadoreña. Estos liberales, inspirados en un pensamiento modernizante y eurocéntrico, examinaron las maneras de incorporar a los no mestizos en la modernidad y en la construcción de la nación. Con ello la construcción de la identidad nacional supuso el sometimiento y la anulación de otras identidades, entre las que destacan las étnicas, las religiosas y las locales (López Bernal, 2009).

Los nacionalistas, en Centroamérica, toman el mestizaje como parte del mito que plantea que la mezcla de razas es parte de la formación de la nación civilizada, que no produce degeneración y atraso, sino más bien enriquecimiento (Gould, 2004). Gobernantes, elites intelectuales y socioeconómicas promulgaban la introducción de nuevos valores europeos como sinónimo de modernidad (Munro, 2003). Con ello, también eran bienvenidos los ciudadanos de las naciones civilizadas a vivir en El Salvador, con la idea del blanqueamiento y de “mejorar la raza”.

En noviembre de 1881, en la presidencia de Rafael Zaldívar, el Supremo Gobierno emitió el Decreto de Fundación de la Oficina de Estadísticas, llevándose a cabo el primer censo general de la República de El Salvador en 1882. Según este censo, las categorías que se debían empadronar eran: nombre y apellido de los habitantes, el sexo, raza, edad, instrucción reducida a sí saben leer o escribir, estado civil, profesión u oficio, domicilio, nacionalidad, defectos físicos y enfermedades mentales, religión y clase de habitación (Diario Oficial, 1882).

A inicios del siglo XX, en el decenio de 1910, el intelectual David Joaquín Guzmán, en su artículo sobre la “Población y área, razas y costumbre” (Guzmán, 2000), se refiere a los zambos, como la última mezcla de raza que habita en El Salvador, la cual es el producto de indio con negra, y que describe como que a veces sacan lo mejor de las dos razas, y algunos llegan a superarse y ser hombres que han figurado en la sociedad. Sin embargo, la mayoría de zambos de baja condición –debido a la falta de instrucción y moralidad– son malvados y facinerosos. En cuanto a su fenotipo, se describen como de tez casi oscura,

cabellos encrespados, labios espesos, cara redonda y de gruesos perfiles; el cuerpo es de talla baja y mal formado. Con esta descripción negativa de los zambos por parte de Guzmán, recalca que en cuanto al progreso del país, llegará el día en que estén fusionadas la razas, exaltando las constituciones de la República de 1871 y 1886, las cuales hacen desaparecer las desigualdades de las razas, convirtiendo a toda la población en ciudadanos de la República (Guzmán, 2000). Al homogenizar a los individuos que componían la sociedad salvadoreña, estaba eliminado la diversidad étnica y cultural de las poblaciones indígenas, zambas y otras que habitaban el territorio nacional.

En este sentido, el mestizaje formó parte fundamental de la ideología nacionalista, que permitió a los intelectuales de la década de 1920 desempeñar un papel importante en la formación de la nación, inventando y creando símbolos antiimperialistas; además de imágenes simbólicas de la nación mestiza, que permitió la inclusión de grupos subalternos (campesinos, proletarios y pequeños comerciantes) (Gould, 2004), en detrimento de un racismo que eliminó las categorías étnicas, invisibilizando a las comunidades no mestizas.

Hacia 1930, cuando se realizó el censo nacional de población, todavía aparecería la categoría raza (etnia). Sin embargo, a partir de dicho censo, el Estado salvadoreño no volvería jamás a contar a su población por categoría étnica, asumiendo –errónea y deliberadamente– que todos eran salvadoreños, mestizos, *sin diferencias de raza*.

Tabla No.17.
Población de El Salvador por departamento, disgregado por sexo y etnia.
Censo de población de 1930

Departamento	Hombres	Mujeres	Mestizos	Indios	Otros (blancos, amarillos y negros)	Total
Santa Ana	77.875	76.618	144.996	4.051	5.446	154.493
Ahuachapán	39.730	39.303	58.275	20.572	186	79.033
Sonsonate	50.030	50.187	60.169	34.764	5.284	100.217
La Libertad	60.916	57.444	105.667	8.749	3.944	118.360
San Salvador	92.861	98.264	177.463	11.334	2.328	191.125
Chalatenango	41.694	41.522	83.169	15	32	83.216
Cuscatlán	41.088	42.275	83.288	21	54	83.363
La Paz	43.467	42.165	85.568	3	61	85.632
San Vicente	38.323	39.401	77.668	--	56	77.724
Cabañas	29.452	29.629	59.041	12	28	59.081
San Miguel	63.530	63.052	122.893	7	3.682	126.582
Usulután	62.451	62.855	120.065	5	5.236	125.306
Morazán	37.871	37.790	75.641	6	14	75.661
La Unión	37.492	37.076	69.927	34	4.607	74.568
TOTAL	716.780	717.581	1.323.830	79.573	30.958	1.434.361

Fuente de Cuadro 5: Tomado de Censo de Población de El Salvador de 1930, Dirección General de Estadística y Censo, 1931.

Como parte del racismo impulsado desde el Estado salvadoreño, la Ley de Migración promulgada en 1933, en la administración de Maximiliano Hernández Martínez, prohibía el ingreso a El Salvador a los originarios de China o Mongolia, *a los de raza negra*, a los malayos y gitanos, conocidos también como húngaros; así como a nuevos inmigrantes originarios de Arabia, Líbano, Siria, Palestina o Turquía (Diario Oficial, 1933).

Hasta el día de hoy, el Estado salvadoreño sigue negando la raíz africana en su población. En el informe presentado en febrero de 2005 por el Gobierno de El Salvador ante la “Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial” de las Naciones Unidas,¹⁷ afirma que “*la población salvadoreña no está compuesta por grupos con características raciales diferentes*” (CERD, 2005, p. 3), dando el tiro de gracia a la posibilidad de existencia de afrodescendientes, cuando afirma que, “*se externa que no existe población negra en El Salvador, por ser el único país de Centroamérica que no posee costas en el mar Caribe*” (CERD, 2005, p.3).

Por solicitud de dicho comité,¹⁸ en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2007, se incluyó en la boleta censal una pregunta referente a la adscripción étnica de los ciudadanos salvadoreños. Dicha encuesta causó polémica, ya que fue cambiada a la consulta inicialmente validada por las comunidades indígenas y expertos antropólogos (Hernández, 2009). Las comunidades interesadas vieron en la nueva consulta una *jerarquización* racista (Hernández, 2009). Así, la pregunta 6, literal a), de la hoja VI referente a los *Datos de las personas del hogar*, justamente cuestiona: “*¿Es usted? blanco, mestizo, indígena, negro (de raza), otro*” (Boleta de Censos Nacionales, VI de Población y V de Vivienda, 2007). El resultado del número de pobladores que se asumió como “*negro de raza*”, según el IV Censo de Población de 2007, fue de 7.441 personas, que significa un 0,13% del total de los salvadoreños censados.

¹⁷ Informes presentados por los Estados parte de conformidad con el artículo 9 de la Convención. Adición. El Salvador. En: “Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial”, Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, CERD, Naciones Unidas. 19 de mayo de 2005.

¹⁸ “Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial”, CERD, Naciones Unidas.

Tabla No. 18
Población “Negra de raza”, según el IV Censo de Población y Vivienda de 2007

Departamento	Hombres	Mujeres	Total
Ahuachapán	167	144	311
Santa Ana	560	517	1.077
Sonsonate	487	442	929
Chalatenango	12	4	16
La Libertad	291	248	539
San Salvador	860	743	1.603
Cuscatlán	73	57	130
Cabañas	249	218	467
La Paz	214	130	344
San Vicente	67	64	131
Usulután	618	475	1.093
San Miguel	206	151	357
Morazán	99	95	194
La Unión	133	117	250
TOTAL	4.036	3.405	7.441

Fuente: VI Censo de Población y V de Vivienda, 2007. Digestyc, 2008.

Con esta posición, el Estado salvadoreño imagina un país étnica y culturalmente homogéneo, tomando una postura en la que la diversidad étnico-cultural de su sociedad no existe, o existe de manera muy ambigua y contradictoria, negando por lo tanto los derechos de los diferentes grupos étnicos que habitan el territorio salvadoreño.

CAPÍTULO V

ENTRE LA MAGIA Y EL CRISTIANISMO: RELIGIOSIDAD AFRODESCENDIENTE EN AMÉRICA

La expansión del cristianismo en el nuevo mundo no se limitó a la evangelización hacia los indígenas, sino también a los africanos que habían sido traídos a estas tierras. Posteriormente, las nuevas generaciones de afrodescendientes también formarían parte de ese proyecto de salvación de almas. Sin embargo, también las creencias de sus antepasados africanos se vieron reflejadas en la religiosidad practicada en tierras americanas. Esta muchas veces sufrió cambios que generaron nuevas formas de ritualidad orientadas a lo sagrado, a partir de los elementos culturales propios de este grupo étnico.

5.1 La expansión del cristianismo y la salvación de almas

Nuestro punto de partida, en relación con la cristianización en África, la ubicamos en el Reino del Congo, a mediados del siglo XV y a inicios del XVI, cuando los portugueses buscaban romper el monopolio árabe de las especies que surtía el Mediterráneo. En esas fechas se construyeron iglesias, entre ellas, Nuestra Señora de las Victorias, Santiago el Mayor, Nuestra Señora del Rosario, Concepción, Santa Cruz, San Juan Bautista, San Miguel Arcángel y la Santa Isabel. Entre las órdenes religiosas que se asentaron en África estuvieron la Orden de Cristo, carmelos, jesuitas y capuchinos, quienes se dieron a la tarea de evangelizar esas tierras. (Cáceres, 2008), en donde la principal actividad de los misioneros era el bautismo, tanto de los lugareños como de los esclavos que desde regiones más lejanas eran llevados a las costas.

Para los europeos, el africano se reflejaba como un ser pagano y, en el peor de los casos, como un ser fantástico que vivía inmerso en un mundo demoníaco, por lo que no era difícil pensar y aceptar que los africanos tenían atributos demoníacos que se reflejaban en su color de piel. En una época en que Satán mismo era definido como el “Príncipe de las tinieblas”, lo negro, lo oscuro era símbolo del mal (Crespi, 2003). En este sentido, esta idea se volvía un justificante de peso para la salvación de las almas de los no cristianos. Por ello, los “verdaderos cristianos” le dieron mucha importancia a la tez como marcador empleado para diferenciar al *“fiel del infiel, al bueno del malo, al salvaje del civilizado”* (Montoya y

Jiménez, 2008, En: Mosquera, Laó y Rodríguez, 2010, p. 153). Con esta concepción de lo cristiano, a partir del color de la piel, los europeos asentados en tierras africanas emplearon mecanismos de cristianización que, posteriormente en América, serían usados en los esclavos negros y sus descendientes.

Establecidas las colonias en América, la necesidad de esclavos fue haciéndose mayor, eso también trajo consigo la idea de cristianizarlos. Esta era una manera de incorporarlos de forma dócil al sistema productivo, es decir, de integrarlos. Para ellos se crearon normas de evangelización que emanaron de cédulas reales; de estas, la más temprana aparece en el año 1537, donde se declara que los que han de ir a la doctrina cada día son los indios, negros y mulatos que sirven en las casas ordinariamente; esta debía de prorrogarse de por vida, es decir, abarcaba a toda la población negra y mulata que estaba asentada en tierras americanas. A ella debían asistir los negros y mulatos durante una hora los domingos y días de fiesta. Así mismo, se establecieron como lugar de catequesis (preferentemente) parroquias en las ciudades y ermitas o iglesias de las haciendas y los ingenios en las zonas rurales, entendiéndose que estas eran las zonas con mayor población negra y mulata debido a las actividades económicas en las que participaban, aunque uno de los limitantes al inicio fue la lengua que hablaban los esclavos, posteriormente, los descendientes de estos ya no tendrían ese problema (Vila, 2000).

Según Vila (2000), estas formas de llevar la misión de salvación de almas de los no cristianos en la época colonial traía consigo la enseñanza de los sacramentos como:

Bautismo. Las discusiones en torno a este sacramento eran varias, había algunos que lo consideraban necesario (por no ser cristianos), mientras otros consideraban que debían ser bautizados al conocer la fe cristiana. Esta catequización tendría un periodo de veinte días para aprender lo necesario y estar aptos para el bautismo.

Penitencia. Una vez bautizados, debían ser preparados para confesar y comulgar, por lo menos una vez al año. Sandoval¹⁹ dice que había que exhortarlos (a los esclavos) a que confesaran sus culpas por las que no se les castigaba, sino que, por el contrario, Dios los perdonaría y anima a los confesores a que empleen cierta maña en hacerles las preguntas oportunas para que acaben confesando.

¹⁹El jesuita Alonso de Sandoval, fue uno de los misioneros llegados a Cartagena de Indias, en donde escribió "Un tratado sobre la esclavitud" obra publicada en Sevilla en el año 1626, donde relata los orígenes, costumbres y los ritos de los esclavos negros, así como la forma de cristianizarlos.

Eucaristía. Estaba permitida en los poblados donde se tuviera conocimiento del catecismo, podía ser administrada por curas a indios y negros que tuvieran suficiente preparación y expresaran deseos de recibirla.

Confirmación y extremaunción. Ambos sacramentos fueron recomendados por los sínodos y por la Iglesia en general, aunque se penaba con la excomunión a los amos que se negaran a que sus esclavos los recibieran.

Matrimonio. Los africanos y sus descendientes tenían derecho a casarse. La pastoral matrimonial iba sobre todo dirigida a eliminar el concubinato de los negros y, a pesar de las leyes civiles en contra, favoreció las uniones mixtas que solucionaban situaciones no legales, como el matrimonio de blancos con sus concubinas negras. En teoría, los esclavos tenían el derecho a la vida conyugal de los esposos y a la prohibición a los dueños de vender separadamente a los esclavos casados. Sin embargo, había parejas que eran separadas sin que pudieran hacer nada por impedirlo.

Orden sacerdotal. Es este el único sacramento vedado a los negros hasta fines del siglo XVIII, como consecuencia del Concilio de Trento, que prohibió ordenar a gente de procedencia ilegítima y que tuvo repercusión en el segundo Concilio Limense,²⁰ que cierra la puerta del sacerdocio a indios y mestizos y, por supuesto, a negros y mulatos. Finalmente, se les permite su ingreso al sacerdocio.

Cada uno de estos jugaron un papel importante en la población, además debían tener conocimiento del padrenuestro, credo, mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, y de los pecados capitales. También importante era la participación en las devociones, fiestas y cofradías, que suponían para ellos (negros y mulatos) un espacio de libertad y una forma de expresar sentimientos que estaban más acordes con su cultura. Con todo esto se les inculcó la idea de que a través de esto podían llegar a la salvación de sus propias almas (Vila, 2000). Sin embargo, el mundo religioso colonial de los negros y mulatos también estaba ligado a sus raíces culturales. En muchos casos no quedaban de lado prácticas religiosas asociadas a las creencias de sus antepasados. De una u otra forma, los mecanismos de cristianización en América lograron que, tanto indios como esclavos negros y sus

²⁰ Concilio realizado en Lima, a finales de la década de 1560, en donde siempre se mantiene la idea de la evangelización de los indios y esclavos. Legisla sobre la organización, reforma, visitas de las doctrinas; en especial indica y da medios para combatir la idolatría. Fueron convocados los obispos de Charcas, Paraguay, Popayán, Imperial, Santiago de Chile, Cuzco, Quito, Panamá y Nicaragua.

descendientes, se convirtieran en fieles bajo una advocación de un santo o de un misterio. Los africanos lograron, con el paso del tiempo, relacionar la nueva religión con las creencias de sus antepasados. Esto paulatinamente dio origen a cultos y religiones sincréticas que se mantienen hasta hoy en día.

5.2 Creencias africanas en Centroamérica

La travesía recorrida por los africanos trajo consigo las creencias de sus antepasados. Aún con la cristianización, muchos elementos religiosos se mantuvieron vigentes en la América colonial, y, desde ese momento, se fusionaron ambas visiones religiosas que se expresaron culturalmente en la sociedad en la que estaban inmersos. Esas raíces profundas de religiosidad africana, muchas veces fueron escándalo dentro de las poblaciones cristianas que veían con malos ojos estas prácticas. Entre ellas se pueden mencionar: el culto a santos con un toque de sincretismo de dioses africanos y el uso de elementos, como huesos, para elaborar hechizos de protección.

Para el caso de la santería, se mimetizaron santos y a la Virgen María como mediadores para obtener favores que les ayudaran a sobrevivir en esta nueva tierra, a la que no pertenecían, y que, sin embargo, desde ese momento era su nuevo lugar de establecimiento. Las casas de los negros libres eran usadas frecuentemente como lugares de cita para entregarse a ritos y ceremonias religiosas. Igualmente, hay que recordar cómo en muchos casos la indiscreción e intolerancia de algunas autoridades civiles y eclesiásticas, frente a las culturas africanas, indujo a conductas y acciones individuales que se realizaban bajo el mimetismo del catolicismo (Triana, 1997). Esta situación permitió la realización de rituales clandestinos, y en algunas ocasiones en espacios públicos. Un ejemplo de ello es lo mencionado por Cortés y Larraz en la Villa de San Vicente, donde dice que al llegar al pueblo, *“yendo a la iglesia encontré que en su plaza había muchos huesos de difuntos; pregunté: ¿cómo era esto y por qué no se tenía cuidado? Se me respondió que los ladinos, mulatos y negros desenterraban a los difuntos para tener ciertos huesos y que en tomando estos los arrojaban los otros como inútiles a su uso. El uso que daban a dichos huesos – sostenía el prelado– es el de persuadirse que llevándolos no pueden ser aprisionados por la justicia y aun cuando se aprisionen, que podían huir de las cárceles”*(Cortés y Larraz,

2000, p. 192).“*Estos otorgaban poderes al usuario incluyendo el de la invisibilidad*” (Hernández, 2003. En: Herrera, Gómez, 2003, p. 36).

Otra de las menciones de estas prácticas las encontramos en la parroquia de San Miguel. Según Cortés y Larraz, “*los jugadores de cartas para robar a los jugadores el dinero molina los huesos y les agregaban otros ingredientes para formar un pabito y lo encendían en las casas de juego, el humo hacia que los jugadores se durmieran y entonces podían robarles*” (Cortés, 2000, p. 157-158).Según Hernández, “*el conocimiento y uso de polvos de huesos molidos, por lo tanto, tenía cierto arraigo entre individuos provenientes de distintos sectores económicos y étnicos a lo largo y ancho de la parroquia de San Miguel. Estos individuos, entonces, seguían una creencia traída del África tiempo atrás*” (Hernández, 2003. En: Herrera, Gómez, 2003, p. 37).

Estas relaciones de prácticas mágicas se relacionan con los africanos y los indígenas. En ambos casos, su religiosidad les servía como un mecanismo de defensa ante los peligros y problemas que los asechaban.

Por otra parte, en las últimas décadas del siglo XVII, los documentos coloniales de la Diócesis de Guatemala nos remiten a casos de juicios de inquisición, donde se realizan denuncias y se menciona a mulatos en la práctica de sortilegios. Ejemplo de ello son los que menciona Humberto Ruz en su trabajo *Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial*. Algunos de ellos están referidos en el actual territorio salvadoreño, tal es el caso siguiente:

Pablo Hernández, quien ofreció a Miguel de Alvarado, mulato de San Vicente y vecino de Chalatenango, donde servía al teniente don Ygnacio Cuello, “darle oraciones para conseguir mujeres a la hora que se le ofreciere [...], y que le mostró un envoltorio pequeño, envuelto en un papel, y le dijo que aquello que tenía allí también servía para conseguir mujeres (Ruz, 2006, p. 288).

Según Ruz (2006), las creencias mágicas también implicaban el uso de amuletos y afrodisiacos como “la piedra imán”. Esta aparece también mencionada como ayuda necesaria para la eficacia de otro conjuro, que, según el mulato Joseph Avilez (soltero e hijo natural), le enseñó un indio de Zacatecoluca mientras ambos servían en una hacienda, y que a la letra decía (Ruz, 2006, p. 290):

Huis huires campa teago, putunque, chipilín.

Yerba, yerba, por la virtud que Dios te ha dado, benze y benzerés.

¡Ea, diablos!

¡Ea, demonios que polvos tienen, polvos de encantar, encántenme a esta dura muger, que no me dilate ni las veinte y quatro oras!

La golondrina de roña [?] sea aire por los siete apóstoles de Carpellán, y a por los montes y por los caminos han de ir [?] llorando y suspirando.

Amén. Jesús, María y Josef.

Estos documentos nos abren la puerta al mundo mágico colonial. En su mayoría se refieren a aspectos vinculados a la sexualidad, tal como lo afirma Ruz: “*Los españoles, los negros y los indios, realizar numerosas actividades supersticiosas, por lo común empleados en ranchos o haciendas del oriente, sudeste o centro de la actual Guatemala* (Ruz, 2006, p. 299).

A muchos negros y mulatos se les acusó de herejías. Gutiérrez (2011) identifica las siguientes: brujería, blasfemias, proposiciones heréticas referentes a los dogmas o al sexto mandamiento, reniegos y conjuros que los llevaron ante el Tribunal de la Inquisición. Los delitos de que se les acusa se refieren a blasfemias que atentan al menosprecio de Dios, virtud de la Virgen y personalidad de los santos, y a herejías sobre la salvación y existencia del infierno. En los territorios de Guatemala se documentó un caso de esta naturaleza, donde un mulato llamado Francisco Guadalupe Arévalo, un joven sastre negro de 23 años, soltero e hijo de madre esclava, había invocado al demonio y blasfemado contra la Iglesia y el Estado español en el mes de diciembre [no menciona el año] (Ruz, 2006), se le adjudicaban acciones como creación de oraciones y papeles hablando en contra del cristianismo y los curas que lo difundían, por ejemplo:

Amigos: buena va saliendo la trasa que hemos dado en ir poco a poco enseñando nuestra doctrina, la qual la empiesan a creer varios como lo has visto em tam brebe tiempo. Pero para enseñarla en público es nesesario poner unos papelones, para que bayan aprendiendo los doctos e innoantes; que en abiendo signado la dicha doctrina nuestra, pondremos papeles públicos y pribados en todas las iglesias, plazas, calles, casas, etc., para que desengañados todos bean que no hay Dios, ni Cielo, ni infierno, ni inmortalidad, etc. Así lo cremos (Ruz, 2006; p. 308).

Siguiendo con el relato citado por Ruz: *“al día siguiente, volvieron a aparecer papeles de este tipo y desde ese momento, comenzaron a aparecer pasquines en diversos sitios de la ciudad y con mensajes que no se limitaban a blasfemias sino que incluían proposiciones heréticas, aderezadas con insultos a los eclesiásticos y llamamientos al público para detestar la fe, en ocasiones escritos sobre estampitas religiosas”* (Ruz, 2006, p, 305). Este tipo de prácticas para la época colonial eran un sacrilegio. Cortés y Larraz describe que en el Curato de San Vicente, *“dichos negros, mulatos y ladinos, tienen ciertos papeles; el uno es el credo al revés, con varias adiciones; el otro un testamento que llaman de Cristo; los cuales papeles colocan bajo la ara del altar, para que sobre ellos se celebre la misa, con lo que les dan virtud para varios efectos supersticiosos”* (Cortés y Larraz, 2000, p. 192).

Quizá se hable entonces de muestras de rechazo a una vida, a una sociedad, a un trabajo y a la religión impuesta, de un grupo étnico que se aferró a sus propias formas de vida y creencia en un lugar al que no pertenecían y que poco a poco tuvieron que adaptarse. Esto llevó consigo una serie de actitudes y comportamientos de resistencia para sobrevivir en un sociedad que les ofrecía la salvación de su alma, pero que no les garantizaba sus derechos como seres humanos, donde lo que les quedaba, en el mejor de los casos, eran las creencias de sus antepasados, del lugar donde salieron de manera forzada, para después sobrevivir, amparándose en un abanico mágico de creencias y sincretismos religiosos. Hoy en día puede encontrarse en varios países latinoamericanos, y, en el caso de El Salvador, la santería no está tan orientada al culto y mimetización de los dioses africanos; más bien, se encuentran imágenes religiosas relacionadas iconográficamente a la realidad de los africanos y afrodescendientes que se asentaron en el territorio salvadoreño.

5.3 Una imagen en la que me reflejo

Ante las condiciones de vida que tenían que afrontar los africanos en los diversos espacios y actividades de la sociedad colonial, además de la imposición de una nueva creencia, muchos de ellos aceptaron el cristianismo. Eso implicaba la catequización y la asociación de fieles en torno a imágenes religiosas. Para esto se hizo necesario la institución de la cofradía, la cual, *“contribuyó a la creación de nuevas identidades, basadas en el origen particular -real o supuesto, en todo caso impuesto por los registros- y en la*

pertenencia común a la religión cristiana” (Bernand, 2000, p. 50). Además, tenían la oportunidad de obtener un reconocimiento jurídico y legal, así como la vía oficial para interactuar, manifestarse y vincularse con otros grupos étnicos y sociales. En este sentido, congregarse bajo advocación implicaba que los africanos y afrodescendientes vieran en una imagen su condición de seres humanos; para aquellos, *“implicaba la posibilidad de relacionar sus propias imágenes utópicas con el imaginario celestial cristiano llegado desde Europa”* (Salinas, 2000, p.3). Este fue uno de los logros obtenidos en la cristianización porque permitió cohesionar a los grupos étnicos. Uno de los ejemplos más reconocidos, y que en la actualidad mantiene vigencia con los afrodescendientes, es el culto a San Benito de Palermo, un fraile franciscano que fue retomado por los esclavos negros en el siglo XVI y que los representaba en su condición de excluidos de la sociedad en la que estaban inmersos.

5.3.1 San Benito de Palermo

Según los diferentes estudios realizados, la devoción a San Benito de Palermo tiene a sus fieles en diversos países, como España, Italia, México, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Venezuela, Argentina, Colombia y otros países de América Latina. Según las crónicas franciscanas,²¹ se dice que nació en un pueblecito de Mesina (actualmente Sicilia, isla mediterránea que pertenece a Italia). Sus padres, esclavos manumitidos, aunque oriundos de moros, eran muy buenos cristianos; caritativos con los pobres, fieles cumplidores de las leyes de la Iglesia, estaban de administradores de un rico señor, que les prometió dar libertad a sus hijos si los llegaban a tener. Bien pronto nació Benito, negro como sus padres, pero prevenido con la gracia de Dios porque, desde la más tierna edad, fue aficionado a la oración y a la más austera mortificación de su cuerpo. A los dieciséis años, su padre le dio unos bueyes y un campo que labrar para su propio provecho, ocupándose desde entonces en el pastoreo y las labores agrícolas. Aunque nunca supo leer ni escribir, siempre fue muy dado a las cosas de Dios, en las que aprovechaba con rapidez, como divinamente instruido. Las curaciones milagrosas, la multiplicación de los alimentos, el discernimiento de los espíritus y penetración de los corazones, vinieron a ser en él familiares y comunes. En 1589 enfermó gravemente, y por revelación conoció el día y hora

²¹ Tomado del sitio web: <http://www.franciscanos.org/santoral/benitopalermo.htm>.

de su muerte. Recibió los últimos sacramentos, y el 4 de abril de 1589 expiró a la edad de 63 años. Su culto se difundió ampliamente, y vino a ser el protector de los pueblos negros. Fue canonizado por Pío VII el 24 de mayo de 1807 (Franciscanos, 2011).

En Venezuela, existen otras historias alrededor del santo. Se dice que era hijo de reyes blancos, de ojos azules, y que le pidió a Dios que lo cambiara de color para no ser tan atractivo a las mujeres y escapar de la tentación, y así poder realizar su santa misión (Calderón, 2005). Otra leyenda afirma que San Benito era hijo de una reina y un negro esclavo, y poco después de nacido fue echado a las aguas de un río sagrado, recogido, posteriormente, y educado en principios de humildad, servicio y solidaridad. Así creció hasta que la Iglesia católica lo acogió en el seno de su santoral (Leal y De León, 2007).

En la religiosidad popular, generalmente la mitología está presente, se le adjudica un fenómeno sobrenatural a las imágenes sagradas o al personaje que representan. En cuanto a los milagros realizados por San Benito de Palermo, ya sea por el milagro o por la identificación del origen étnico del santo, los africanos y afrodescendientes toman su imagen y la adaptan a su realidad. Entre los aspectos humanos que se evidencian en este personaje encontramos, además del color de la piel, los trabajos que tuvo que realizar en el campo, ya sea en el pastoreo o la agricultura, mismos que los esclavos en América tenían que realizar en las haciendas o ingenios donde los habían llevado.

Un factor importante en la difusión del culto es que este santo perteneció a la Orden Franciscana y fue esta la que lo constituyó como sede de la cofradía (Roselló, 2008), tomando en cuenta que esta era una de las instituciones que sirvieron para difundir los acuerdos del Concilio de Trento, por medio del uso de imágenes de santos para evangelizar a los indígenas, africanos y afrodescendientes.

La vida de estos personajes sagrados constituía un modelo ejemplar a seguir e imitar por todos los fieles. La difusión y promoción del culto a distintas imágenes entre los diferentes sectores étnicos y sociales formaba parte de un proyecto oficial que intentaba promover determinados valores para inducir cierto tipo de conductas entre los novohispanos. La manifestación más importante de dicho culto fueron las fiestas a las que negros y mulatos fueron especialmente devotos (Roselló, 2008, p. 344).

Este culto se ubicaba desde

Centroamérica hasta Argentina. En Venezuela es patrono de los negros. Sus devotos, los 'sambeniteros', lo desnudan, lo bañan en aguardiente y lo visten de nuevo. Se lo representa metido dentro de una botella. Una leyenda afirma que el santo, por curar a un príncipe, fue perseguido hasta la muerte por los médicos. Huyó donde los indígenas, y éstos lo pintaron de negro para ocultarlo de los médicos asesinos (Salinas, 2000 p. 15).

En México, la investigación de Roselló (2008) nos remite al siglo XVI. Para ese momento se funda la Cofradía de San Benito. Esta se constituyó por fieles de ambos sexos, sin importar su arte u oficio ni su calidad de libres o de esclavos. La corporación admitía entre sus miembros lo mismo a negros bozales que a negros criollos y a mulatos, ya que sus integrantes tan solo se identificaban a sí mismos con el vago nombre de los “morenos” de la ciudad de la Nueva Veracruz. Reunidos alrededor de la figura del santo patrón, los negros y los mulatos escuchaban misas y sermones, rezaban responsos por el alma de sus hermanos difuntos, aprendían el catecismo, celebraban sus fiestas dentro del calendario litúrgico, recibían los sacramentos, realizaban actividades religiosas y adoptaban conductas y actitudes dirigidas por un sistema de valores hispánicos y católicos. Los principales promotores de la corporación eran los propios negros y mulatos que, voluntariamente, se habían reunido para asociarse en ella.

Con el ingreso a la cofradía, los sujetos adquirirían, por un lado, derechos que les brindaban seguridad material y espiritual, y por otro, obligaciones que les daban oportunidad de sociabilizar. Así pues, muchos sujetos de origen africano no dudaron en pagar las cuotas que los convertían en miembros de dicha asociación. Entre los compromisos adquiridos estaba el garantizar a todos sus miembros, que al morir, la cofradía organizaría una procesión fúnebre, daría al cuerpo santa sepultura y organizaría misas y responsos que, si no aseguraban la salvación directa del alma, al menos reducían el período de una incómoda estancia en el purgatorio. Por si fuera poco, la cofradía de San Benito se comprometía a cuidar de los huérfanos y las viudas de todos los miembros de la corporación. En esta encontraban la oportunidad de discutir problemas comunes a su condición étnica; el acceso a servicios de asistencia social para ellos y sus familiares; la posibilidad de interactuar socialmente con otras corporaciones, así como la adquisición de una personalidad jurídica y oficial.

Por otra parte, Roselló (2008) evidencia el aspecto festivo de la tradición religiosa. Nos dice que los tambores de cuero de buey, las sonajas, los cantos, bailes, risas y carcajadas solían acompañar las procesiones de sujetos que no podían olvidar la herencia de su pasado africano. Sin embargo, las fiestas religiosas novohispanas tenían una función clara y determinada. En ellas, las autoridades no solo permitían la manifestación de expresiones religiosas teatrales, sino que incluso promovían que dichas ceremonias fueran emotivas, llenas de sensualidad y gozo. Entonces, la fiesta era la máxima expresión de la religiosidad popular de los africanos y mulatos.

En Sudamérica, la devoción a San Benito de Palermo se ubica en Venezuela, Colombia y Argentina. En el primer caso, parece que el culto fue introducido por los franciscanos, en el año 1600, en las plantaciones y haciendas del sur del lago de Maracaibo (Calderón, 2005). Desde ese momento el culto se ha mantenido vigente, sus celebraciones son coloridas y llenas de elementos de la cultura de los afrodescendientes. La herencia religioso-cultural que se ha transmitido año tras año. Tal es el caso de los *chimbámgueles*, el cual es una manifestación cultural que se produce en la costa sur del lago de Maracaibo, en cuya ejecución participan ocho tambores, cada uno ejecutados bajo un ritmo de manera simultánea, produciendo un sonido propio para rendirle culto a San Benito de Palermo, santo patrono del negraje de Palmarito (Leal y De León, 2007).

En la actualidad, la celebración implica que el devoto cumpla ante el santo organizándole un toque de *chimbámgueles* (algunas veces transcurren años antes de que pueda pagar la deuda sagrada). Y cuando al fin sus posibilidades económicas se lo permiten, adquiere todos los alimentos y bebidas con las que son agasajados los capitanes, músicos y devotos que asisten a la ceremonia. De no hacerlo, el peticionario se arriesga a ser castigado; y si acaso llegara a morir sin saldar la deuda, existe la convicción de que vagará como alma en pena espantando a los vivos con sus lamentos. La procesión hace un recorrido con la imagen desde la entrada del pueblo; y San Benito es llevado de vuelta a la iglesia. Una vez allí, la música que acompaña su procesión cambia totalmente; los músicos ahora interpretan porros, merengues y otras danzas. Esto se convierte en lado festivo de la celebración religiosa. Estos poblados también tienen cofradías al santo; estas instituciones están organizadas y son las encargadas de la festividad (Suarez, 2004).

En Argentina, dice Goldman (2010), en el último tercio del siglo XVIII está signado por la fundación de cofradías religiosas de carácter devocional, como las de San Baltasar y San Benito de Palermo. En las fiestas de estos santos se realizaban procesiones a las iglesias, estableciéndose recorridos y ocasiones en que los africanos y sus descendientes circulaban por las calles ejecutando sus músicas y sus danzas. Los bailes al son de tambores y otros instrumentos musicales, así como la danza; estaban presentes en las celebraciones dentro de estos lugares. A su vez, desde allí partían procesiones a las iglesias en los días de fiesta de los santos. De esta manera, se fueron conformando territorios urbanos con presencia simbólica afro. Por supuesto que en constantes procesos de hibridación y sincretismo, pero dando, a su vez, continuidad y vigencia a la cultura de la población de origen africano. Es la existencia de estos espacios asociativos, y no la mera presencia de población de origen africano, la que favoreció y dio continuidad a sus distintas manifestaciones. Esta situación de representaciones culturales afrodescendientes puede ser que se repita en varios países, donde en la actualidad se les ha invisibilizado, es decir, donde su presencia está vigente, sin que la población tenga el conocimiento de sus orígenes.

En todos los casos, los africanos y afrodescendientes se reunieron en torno a un santo y a su respectiva cofradía. En palabras de Gutiérrez (2011):

Quedaron estructuradas en cierto modo siguiendo líneas tribales o étnicas en ello influyó el ambiente social de la pureza de sangre y la estratificación por el color que dominaba en la sociedad así encontramos entre sus miembros a negros, mulatos, pardos, esclavos y libres pertenecientes a diferentes etnias africanas preferentemente varones aunque hubo cofradías que admitieron mujeres. Las cofradías según línea étnica fueron particularmente preferidas en el siglo XVI (Gutiérrez, 2011, p. 2).

Y agrega que es:

Lógico que sus miembros fueran esclavos o libres que tuvieran cierto nivel socioeconómico como los esclavos domésticos, jornaleros o conocedores de algún oficio debido a que eran los únicos con algún tiempo libre y con recursos suficientes para dedicarse activamente a estas prácticas religiosas (Gutiérrez, 2011, p. 3).

Entonces, en este caso, los miembros de la cofradía tenían un estatus distinto al de los demás. Sin embargo, no se negaba el acceso a los demás a ser partícipes de la festividad en honor al santo que veneraban.

Si bien la religiosidad y las creencias de los africanos y afrodescendientes se fusionó en algún momento, en la actualidad esas expresiones religiosas y festivas son las que han mantenido tradiciones que pudieron haberse originado en la época colonial y que se mantienen vigentes, además de otros cultos a imágenes relacionadas con estos grupos étnicos, por medio de cofradías que, en su momento, fueron las instituciones que les permitieron reforzar su identidad en un entorno geográfico distinto al suyo, en una tierra a la que no pertenecían y que poco a poco tuvieron que adaptarse y sobrevivir, sin olvidar sus raíces culturales, cuyos remanentes los encontramos en aspectos cotidianos y pasan desapercibidos. Tal es el caso de la celebración a San Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador, territorio que anteriormente estuvo poblado por los africanos y mulatos que trabajaban en la producción del añil y otros productos, en donde se reunían y convivían en torno a un santo de origen africano, con el que se identificaban y en el que se reflejaba su condición de campesinos y de grupo excluido por la sociedad en la que estaban inmersos.

CAPÍTULO VI

CULTO A SAN BENITO DE PALERMO EN EL ORIENTE DE EL SALVADOR

6.1 De las cofradías legales y clandestinas: cultos públicos y privados

Los espacios donde se realizan cultos religiosos son diversos, estos pueden tener sus variantes de acuerdo con la geografía, grupo étnico que lo practica, año de su fundación y apropiación del santo venerado, por mencionar algunos ejemplos. Este es el caso del culto a San Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador, el cual presenta particularidades en cada uno de los lugares recorridos durante esta investigación, que vale mencionar, solo abordaremos cuatro de ellos. Sin embargo, todos estos forman parte de una región que en la época colonial correspondía al curato de Ereaguayquín (figura 1). Esta geografía sagrada establecida en ese período se mantiene vigente en la actualidad.

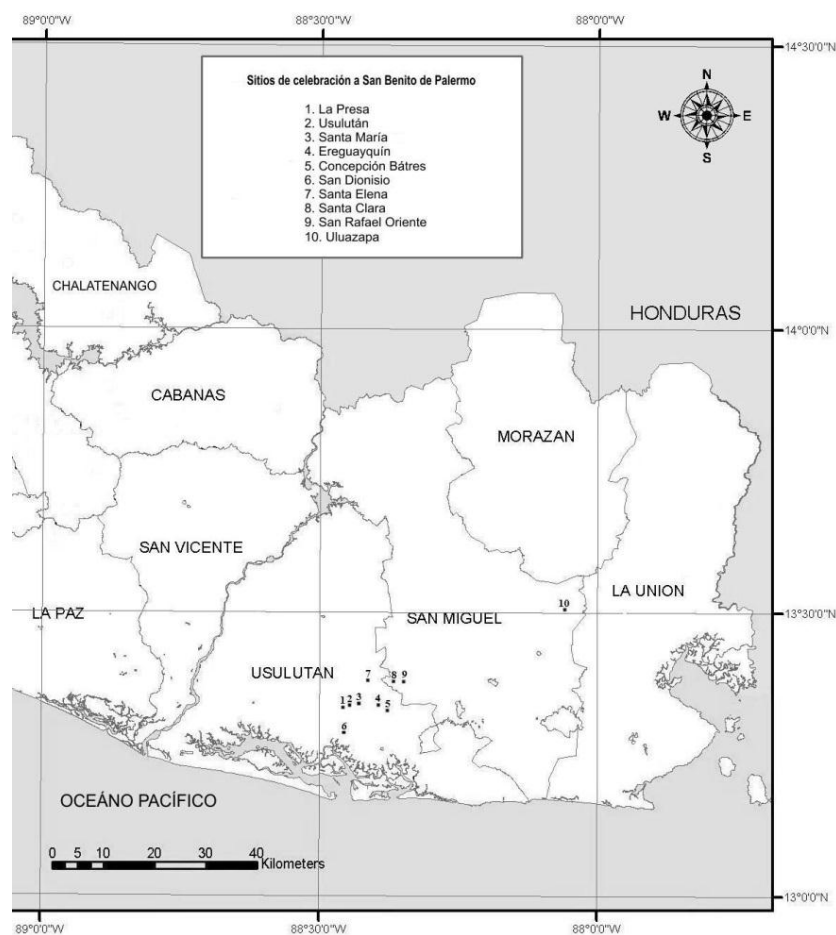


Figura 1. Mapa de ubicación de sitios que celebran a San Benito de Palermo en el oriente del territorio salvadoreño. Elaboración basada en el trabajo de campo de la investigación por Heriberto Erquicia, 20011. En: Mapa de Michigan State University, Projection: Lambert Conformal Conic, Geografhic Coordinate System: North American Datum, 1983.

Estos elementos culturales compartidos en la región fueron registrados en el mapa de Arte popular (figura 2), elaborado en la década de 1980 por la antropóloga Gloria Aracely Mejía, como región que conserva elementos africanos; podría tratarse, entre otros, de la tradición del culto a San Benito de Palermo de esa zona.



Figura 2. Mapa de Regiones de El Salvador según tipo de arte popular. Inédito. Elaborado por la antropóloga Gloria Aracely Mejía. Archivo de la Dirección Nacional de Espacios Culturales. Secretaría de Cultura de la Presidencia.

Estas poblaciones, con el pasar del tiempo, se desprendieron de la institución religiosa del Curato de Ereaguayquín; y ahora se pueden observar por separado debido a las fronteras político-administrativas del actual estado salvadoreño. De manera general, se puede decir, que de cada poblado tiene sus particularidades del culto. Algunos presentan elementos comunes que pueden visualizarse en la tradición religiosa, por ejemplo, en la imagen misma y en los rituales sagrados y profanos que la conforman.

Los grupos afrodescendientes que mantuvieron en la época colonial la tradición del culto a San Benito de Palermo, santo de antepasados africanos, vieron en la música y la danza una forma de expresión de la identidad heredada de sus antepasados. Estas fueron

adaptadas a las condiciones de vida del nuevo lugar de residencia. Desde el inicio del período colonial, las danzas de los negros acompañaban los cortejos religiosos y también la celebración de las fiestas reales, en donde los negros tocaban sus instrumentos musicales: flautas y sobre todo tambores, distinguiéndose los grupos por sus ritmos específicos y su propio estilo (Bernard, 2001, p. 57). Por ello apunta Giménez (2010) *“tenían a la danza como una forma de comunicación de su concepción religiosa, alegórica a sus condiciones de vida y medio de sociabilidad de la comunidad* (Giménez, 2010, p. 1). En este sentido, las prácticas religiosas fusionadas con elementos no cristianos les daban un sentido de pertenencia e identidad como grupo social excluido. En un inicio podría haberse tratado de reuniones que realizaban los negros esclavizados que laboraban en las diferentes plantaciones de añil, caña de azúcar y tabaco de las haciendas cercanas al antiguo curato de Ereaguayquín, manteniendo siempre lo subalterno como una forma de expresión y resistencia social que, con el paso del tiempo, fue perdiendo ese sentido. Sin embargo, en la actualidad, aunque es una tradición religiosa aceptada por la institución de la Iglesia católica, los remanentes se mantienen vigentes en la práctica, aunque se haya perdido con el tiempo el verdadero origen de esta tradición, que solo en contados casos llegó a funcionar como una cofradía de negros y, en otras, como agrupaciones clandestinas.

El establecimiento de esa institución religiosa no se encuentra fácilmente en los registros documentales en la región centroamericana. Lo poco que se localiza de las cofradías a San Benito de Palermo, para el caso de El Salvador, nos relatan que en el año

1651, ya existía una cofradía en el monasterio franciscano de San Salvador. Veinte años más tarde, fue fundada otra en una propiedad cerca de Zacatecoluca, y pronto otras dos fueron reportadas funcionando en la vecindad de San Diego de la Gomera, incluyendo a otra clandestina en el cercano ingenio dominico[éstas últimas vecindades de la Gomera y el ingenio Dominico se encuentran en Guatemala]. Los encargados de esta propiedad se quejaron de que las personas esclavizadas se habían negado a informar todo lo relacionado con dicha cofradía. La preocupación de los frailes provino del miedo de la Iglesia de que la ausencia de supervisión de una cofradía podría ser naturalmente un asilo para la práctica de rituales poco ortodoxos, como probablemente sucedió. Esta cofradía “ilegal”, en otras palabras, representaba el rechazo, o al menos la resistencia, al orden colonial

prevaliente, como lo fueron las actividades de los cimarrones (Lokken y Lutz, 2008, p. 35).

En este punto, valdría la pena recordar que también empleaban creencias que hacían que la sociedad viera con malos ojos esa fusión de elementos de creencias no cristianas que estaban presentes en la religiosidad de los negros esclavizados y libertos.

Por otra parte, en los documentos de las Visitas Pastorales, retomados por Loucel (2011), refieren a que,

En 1670 existió una cofradía fundada en honor a San Benito de Palermo, a quien también llamaban moro o el negro, por el color de su piel y ascendencia africana y la cual fue fundada en el Convento de Santo Domingo por Luis de Figueroa, indio alcalde de dicha cofradía y por Manuel Hernández y Juan Ventura, negros (Loucel, 2011, p.7).

Por otra parte, Santiago Montes menciona que el arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz, documenta en el siglo XVIII la cofradía de San Benito de Palermo en la parroquia de Ozulután y sus anexos; contaba con un capital de 309 pesos (Montes, 1976, p. 54).

Así se observa entonces que probablemente las primeras asociaciones mencionadas anteriormente estaban relacionadas al *cimarronaje*, mientras las segundas otorgan un estatus legal distinto de una cofradía fundada por grupos étnicos, y reconocida por la institución religiosa. Sin embargo, cabría la posibilidad de que muchas de las funciones de los miembros de esta asociación fueran similares a los que se tenían en la cofradía de Veracruz en México y otros países con similares características étnicas, religiosas, económicas y políticas.

Estas organizaciones propias de este grupo étnico llevan a verificar que, desde el siglo XVII, las ideas del uso de espacios permitidos y clandestinos permitían la identificación y socialización con los diversos grupos étnicos que convivían en ese territorio. Estos espacios ofrecían hasta cierto punto un poco de libertad que implicaba resistencia al orden social impuesto (Giménez, 2010, p. 8).

Por una parte tenemos lo público en cuanto al culto mismo del santo negro. Era permitido por la Iglesia por el mismo hecho de estar legalizada la organización y la protección a la imagen. Esto implica la puesta en práctica de los rituales permitidos por la

Iglesia y que poco a poco fueron adquiriendo elementos culturales de los afrodescendientes. Por otro lado, el ámbito privado y las prácticas “ocultas” permitieron que se mantuvieran elementos tradicionales de la cultura africana. No hay un momento que se pueda identificar como el punto de unión de ambas; sin embargo, estas se evidencian en los remanentes religioso-culturales en la actualidad, por ejemplo, la religiosidad, la música y los bailes.

Con este breve panorama de las instituciones organizadas por africanos y afrodescendientes pretendemos contextualizar cada uno de los cultos mencionados anteriormente, mismos que por su naturaleza desarrollan sus prácticas religiosas festivas en espacios públicos y privados.

6.2 Ereguayquín: una fiesta por las cosechas y los favores recibidos

Al entrar a la iglesia católica de Ereguayquín, se observa en su altar principal la imagen del Cristo Negro de Esquipulas como titular de ese municipio, y a un costado se ubica la imagen de San Benito de Palermo, que desde el año 2005, por decreto de la Curia Diocesana de Santiago de María, fue nombrado patrono de Ereguayquín (ver en anexo 3). Las razones por las que se dio este cambio— nos dicen los entrevistados— se debió a la gran devoción que se tiene a este santo milagroso desde hace mucho tiempo atrás. Lo significativo de este lugar es que presenta a dos imágenes negras como los santos más importantes, quizá esto se deba a la fuerte presencia de esclavos y mulatos que vivieron desde tiempos pasados en esa región. Estas fiestas se llevan a cabo en la segunda semana de mayo, donde los días 15 y 16 son los días mayores, en los que se observan elementos ceremoniales y festivos en torno al santo.

En la actualidad, en el municipio de Ereguayquín en Usulután se realiza el festejo público más grande a San Benito de Palermo en la zona oriental de El Salvador. Esto implica que la celebración es más fuerte que en los otros pueblos que mantienen esta tradición. Si bien por las crónicas y diferentes fuentes documentales se tiene claro el origen colonial de este lugar, no se encuentran datos que mencionen el establecimiento del culto. Sin embargo, en el imaginario local se refieren a esto como a un hecho que viene desde hace mucho tiempo atrás; como es usual, nunca faltan historias relacionadas al encuentro de las imágenes en las cercanías del poblado. Un informante comenta: “*oí decir a mi papá que lo habían hallado, a este santo [San Benito de Palermo] y al Cristo negro, en una chacra,*

primero al Señor y después a San Benito. Quizá había algún parentesco de familia entre San Benito y el Señor. Yo me imagino que así es". También expone que *"la imagen negra se remonta a lo que dicen han sido las generaciones que tenemos en el mundo diferentes razas y eso, bueno yo pienso que la imagen está a semejanza de una raza de las que conformamos la humanidad"*. La población le reconoce un origen diferente. Por la historia oficial de ese santo, lo asimilan como africano, y dicen que *"a la mejor, como nuestro país o nuestro continente fueron conquistados por diferentes razas, se fueron dando como diferentes migraciones, y entre estos inmigrantes siempre hay uno que sobresale, o tienen aquella imagen, aquel sentimiento bondadoso de poder ayudar a los demás, se convierte en un ángel de algotros, de protegidos que va ayudando. Era un negrito que era, se supone una persona de, como dicen, de sentimientos buenos"*.

En relación con el color de la imagen, relatan los informantes que San Benito de Palermo *"era negrito, negrito"* porque *"es lo que viene de allá arriba, no lo puede arreglar el que está abajo. Esas son cosas que se respetan"*. Además *"Dios hizo gente de varios colores"*. Esto permite establecer que entre la población no hay ideas de exclusión, ni racismo en torno a la imagen negra. Sin embargo, no hay un vínculo directo con las poblaciones afrodescendientes, que eran las que antiguamente practicaban esta tradición. Entre la mitología asociada al santo, también encontramos tres leyendas que hacen alusión al trabajo que realizaba San Benito de Palermo, y que están relacionadas con su color. Una de ellas nos dice que *"san Benito estaba en el convento, era seminarista, pero era panadero. Esta leyenda, ese pan, a él, por andar bailando, a él se le quemó el pan...entonces él le dijo: Dios miyo que el pan se haga blanco, aunque yo me haga negrito. Se hizo negrito él, y el pan se hizo blanco. Esa es una leyenda bien bonita, de un libro de san Benito. Por andar de fiestero se le quemo el pan"*. Este es un elemento festivo asociado al personaje, y es el que más se mantiene en el imaginario local. Otros dicen que *"san Benito hacía carbón y por eso se hizo negro, de tanto trabajar quemando la leña"*. Y finalmente, el último que nos lleva a que *"él era campesino, y de tanto trabajar bajo el sol se hizo así [negro]"*.

En todos los casos, relatan historias de actividades cotidianas. Sin embargo, por el entorno y la representación de las imágenes actuales, es más representativo del trabajo agrícola propio de la región. Recuérdese que, desde la época colonial, los africanos y

afrodescendientes estaban ligados a estas actividades económicas. En este sentido, hay un vínculo directo con las mismas formas de vida. Entonces, la población adquirió con el tiempo un símbolo propio, al que adaptaron según sus necesidades y la concepción de la vida. Entonces el san Benito de Palermo es el campesino mismo; para sus devotos *“era un campesino, y de los pobrecitos. Se mantenía con su calabacito, su matatía, su sombrero, y todo eso lo tiene”*. Otros dicen que *“el sombrero no se lo quitan... san Benito era un campesino”*. En la actualidad estos elementos pueden evidenciarse apropiados y representados en algunas imágenes observadas en la investigación (figuras 3, 4 y 5). En este sentido, el san Benito de Palermo de Ereguayquín es un Santo de los campesinos, por su propia condición de haber sido, según la tradición oral de ese municipio, *“un hombre del campo que trabajaba en el campo, por eso se volvió negro”*.

En este sentido, la tradición campesina se convierte en una fiesta para las cosechas. Eso explica un informante: *“los campesinos venían de Santa Clara, de todos los cantones, venían y le traían maíz, le traían gallinas y venían con sombrero, y aunque lloviera. Por eso dice: ‘con el agua hasta las rodillas’, no los detenía para venir a dejar su primera cosecha, por ejemplo las primeras mazorcas”*. Así hay que agregar que la celebración se realiza en el mes de mayo y coincide con el inicio del ciclo de las cosechas. Eso quiere decir que se trata de un ritual de petición por la abundancia de los productos agrícolas, en el que san Benito de Palermo es la vía directa que les escucha y les cumple sus peticiones, en la que también intervienen la tierra y el agua como elementos importantes para el éxito agrícola. Es la población misma la que aclara: *“Al siguiente día de la danza [de los Tabales] tiene que llover. Eso quiere decir que san Benito está contento y nos oyó”*. También comentaron que años atrás *“hacían procesiones a pie con una piedra y pidiéndole a San Benito que lloviera. Entonces caían lluvias y lluvias y ya las cosechas eran buenas, le dedicaban un surco, y venían a dejarle allí, a la iglesia, el maíz, los frijoles, el arroz, cualquier cosita que ellos cosechaban por medio de la lluvia”*. Esta es una señal para ellos de que habrá trabajo y comida; sin embargo, también se debe tomar en cuenta que esta tradición agrícola adquiere conocimientos prehispánicos que se suman a la riqueza de la sociedad campesina contemporánea, donde también es importante tomar en cuenta las condiciones sociales, culturales, económicas y políticas que dieron forma a estas expresiones.

En esta comunidad se observa que lo importante es que la gente resignifica la imagen y la tradición religiosa. Por eso mismo son ellos los encargados de organizar año con año la festividad. No existe una cofradía encargada del santo, más bien es a través del párroco, la Casa de la Cultura y la alcaldía municipal, que en la actualidad se llevan a cabo los festejos. Cada uno de ellos adquiere compromisos con miras al éxito del mismo acto ceremonial y festivo. Uno de los colaboradores dijo: *“Recuerdo cuando mi papá nos traía a la fiesta, pero siempre antes de venir a la fiesta íbamos a la iglesia para ver al patrono y a la misa. A medida que uno va creciendo, las ocupaciones se van dando y se aleja de este tipo de eventos; pero hoy estamos trabajando acá cerca de la municipalidad y la Casa de la Cultura. Ya estamos más involucrados y hemos vuelto a participar en lo referente a la fiesta de san Benito de Palermo”*.

Después de la organización llega la hora ritual, donde son los devotos y fieles de san Benito de Palermo los que se encargan de realizar la danza; los acompaña el grupo musical que es imprescindible en la tradición. Entonces, este es un trabajo colectivo en donde todas las partes involucradas aportan para mantener viva la tradición religiosa, misma que es parte de su patrimonio inmaterial local, que se ha mantenido vigente en el tiempo, y que, según la mayordoma, se va transmitiendo de generación en generación. En sus palabras *“Sí yo me muero, queda ella, vea, la niña Nori [Directora de la Casa de la cultura]. Y hay otra señora que dice que puede quedar después de mí pero como todas hacemos las cosas distintas; hay unas que pueden cantar, otras que no pueden cantar. Entonces, esa señora canta, pero no es lo mismo porque hay una persona encargada. Mire, mi mamá, cuando estábamos cantando, ella ya se iba a morir, minutos, cantemos me dijo cantemos mirá, yo quiero que sigas con el baile de san Benito, vos cantá y bailá. Entonces ya seguí yo. Yo le he dicho a una mi sobrina, que es hija de una mi hermana, que cuando yo me muera: ‘vos quedas’, le dije –sí, me dijo ella– Siempre es un familiar el que queda”*. Entonces, esta tradición se convierte en un hecho atemporal, como ocurre con casi todas las tradiciones religiosas. No existe un inicio consciente ni un fin, sino más bien esto ha estado presente desde siempre, y así va a mantenerse.



Figura 3. Imagen del santo patrono de Ereguayquín, Usulután. San Benito de Palermo.



Figura 4. Acercamiento a elementos culturales del campesinado adaptados por los devotos.



Figura 5. El sombrero que usa san Benito de Palermo es una de las características que comparten con los demás poblados que lo festejan.

Fotografías para esta investigación de José Heriberto Erquicia y Antonio García Espada, 2011.

El culto a san Benito de Palermo en general, presenta elementos populares comunes en los poblados donde lo practican. Estamos hablando de la Danza de los Tabales, por el nombre; y tomando en cuenta la raíz etimológica, encontramos la palabra “atabal”.²²

En muchas ocasiones son perfectamente sinónimos tambor ò atabal (Pedrell, 2009, pp.31-32). La relación del instrumento con las diferentes etnias africanas llegadas a América se encuentra en el trabajo del historiador dominicano Alejandro Paulino Ramos, el que menciona:

*Los instrumentos musicales africanos, en la música caribeña, son los palos o atabales. En todo cargamento de negros africanos, cualquiera que fuere su procedencia, debió existir uno o más instrumentos musicales típicos en la región de donde procedían la mayor parte de los africanos embarcados, para que la contemplación de los instrumentos y sus vibraciones influyeran favorablemente en el ánimo del cautivo; entre estos instrumentos se encuentra registrado el boncó o bongó, un “tambor” que usan los negros en sus fiestas.*²³

²²Es un instrumento árabe de percusión compuesto de dos timbales de diferente dimensión provistos de dos vaquetas, tiene en castellano sus equivalentes en caja, atambor y tambor, esta viene del árabe tambur y que en otras lenguas se le nombraba tambour, tambor, atabor y también tabal.

²³Ponencia en línea: “La discriminación de la cultura africana en la música dominicana”, de Alejandro Paulino Ramos, acerca de la música y los bailes dominicanos y su relación con la cultura africana, desde la época colonial hasta la dictadura de Trujillo. Archivo General de la Nación, noviembre de 2010. En sitio web:

En este sentido, si tomamos en cuenta a la población afrodescendiente del oriente del actual territorio salvadoreño, no es de extrañarse que en los festejos que realizaban emplearan tambores, y con el tiempo el nombre *atabal* fue modificándose hasta la actualidad, llegando a convertirse en *tabal*.

Según la tradición oral, el culto a san Benito de Palermo se originó en Santa Clara. Este debe tener una procesión y la danza, esta última es el pago por los favores recibidos por el santo (figuras 6,7, 8 y 9). El día mayor, relatan, *“sacamos [al santo] de la iglesia y lo llevamos a la procesión y de allí le pedíamos a él y le poníamos sus candelitas y empezábamos a bailar”*. Dicen que, *“lo sacan para las peregrinaciones, para las lluvias y cosas así. También lo sacan en la época que le celebran en mayo, que lo andan de comunidad en comunidad. Un día lo tiene una comunidad y celebran la fiesta y todo, por eso dicen que es bailarín, fiestero, y siempre es acompañado por un conjunto de cuerdas que le decimos chanchona, por el instrumento grande que trae dentro del conjunto, el bajo, que es de tres cuerdas”*. También comentaron los entrevistados que años atrás llevaban a san Benito materiales para la celebración, y *“todo era para la fiesta, para hacer tamales, chilate y regalarle muchas cosas a la gente porque es muy concurrida la fiesta, llega gente de todos los lugares y a san Benito le van a bailar”*.

Según datos obtenidos con la directora de la Casa de la Cultura, *“previo al baile se hacía un recorrido. En cada uno de los lugares que se visitaba se le ofrendaba: maíz, gallinas, manteca y café, entre otras cosas, lo que servía para la elaboración de los tamales y demás cosas que regalaban en la vigilia del 16 de mayo. Durante la celebración, los habitantes de los alrededores de Ereguayquín traían al recinto cerdos y vacas para destazarlas, también traían gallinas, maíz, y café, ya que la fiesta duraba tres días y dos noches. Había un señor originario de Concepción Batres, llamado Mauro Campos, que todos los años pagaba dos conjuntos de música, para que se bailara ya fuera de día o de noche; a las comisiones que venían con provisiones se les llamaba entradas. Esto lo hacían para que no faltara la comida y bebida”*.



Figura 6. Inicio de la procesión.



Figura 7. Recorrido por las calles de Ereguayquín.



Figura 8. Danza de los Tabales en enramada.

Figura 9. Mayordoma junto a la imagen de san Benito de Palermo en la enramada.

Figuras 6-9. Imágenes cortesía de la Casa de la Cultura de Ereguayquín, 2011.

Existen varios elementos importantes en esta danza. Uno de ellos son los versos o letanías de los tabales. Estos son recitados y cantados antes de la danza, en donde hay, relata un entrevistado, *“diez parejas hombres y mujeres, cuando ya le ponen el sombrero a uno de ellos ya es que va a bailar, no hay que decir que no”*. Esto lo realizan el día *“primero [de los días mayores], de la una [de la tarde] en delante; el segundo día, de las nueve en delante y el tercer día, de las nueve en delante. Después de misa ya se saca a san Benito en procesión, y ya se empieza a bailar en la ramada”*. Este espacio para la danza lo ubican a un costado de la iglesia. Son los mismos miembros de la comunidad los que ayudan a construirla para ubicar posteriormente la imagen, y es a los pies de ella que realizan la danza. Esta consiste, según la actual mayordoma, en *“un paso doble, es un paso como imitando a un vals, pero como no es vals, solo se imita, hay momentos en que se inclina un pie y hay momentos en que se mueve más la cadera moviendo la cadera y el*

paso. Es así solo que hoy cada quien tiene su modo de bailar; la ropa debe ser la que porte la gente porque cuando la gente llega a pagar su promesa así llega entonces, así bailamos nosotros, no tenemos ningún uniforme”.

Otro de los entrevistados comentó cómo, poco a poco, ha ido cambiando la tradición. Expresa que cuando estaba joven, a mediados del siglo pasado, aproximadamente, *“se hacia el canto y había unas señoras que eran más antiguas que nosotros que cantaban los parabienes [letanías] y el baile también era aprendido. Ahora no, casi ni bailan; ahora están cantando están bailando; unos están cantando la canción de san Benito y otros bailando lo que no es. Todo ha cambiado, no hay orden, sino desorden”.* Estas palabras llevan a comprender que estas manifestaciones se actualizan y renuevan con el tiempo. La dinámica social adapta las tradiciones con nuevas formas coreográficas que muestran expresiones culturales diferentes y que, al momento de la práctica, frente al santo alcanza su máxima expresión. En esos momentos, las nuevas formas adquiridas se dejan de lado. Lo realmente importante es el ritual sagrado que se está realizando por los miembros de la comunidad, y que les da un sentido de pertenencia e identidad en relación con los demás grupos que puedan mantener de nombre la misma tradición religiosa.

Las experiencias que se viven dentro de la tradición son el resultado de repetir aspectos pasados, ya sea reales o inventados, que pueden ser innovados o reinventados, siempre y cuando estas modificaciones respondan a elementos similares que permitan la continuidad social. Esta tradición busca inculcar valores y normas de comportamiento por medio de la repetición dentro del contexto social en el que surgió. Quizá en este último elemento no estén tan claros con los diferentes grupos étnicos que con el tiempo fueron dando forma al culto a san Benito de Palermo y, a su vez, a la Danza de los Tabales.

Para los pobladores de Ereguayquín *“la danza prácticamente es la identificación de nuestro pueblo como religioso y a la vez lo cultural, porque en lo religioso, como patrono, y ya lo que es la danza viene siendo, desde mi punto de vista, la cultura, lo propio lo autóctono del municipio”.* Estas formas rituales expresadas en los bailes religiosos se convierten en los pagos u ofrecimientos que hacen los devotos para que el santo, en este caso, san Benito de Palermo, se convierta en el que ayuda con las peticiones que le son

solicitadas año con año, dependiendo de las necesidades de los pedidores. Dentro de ese ritual se utiliza un cántico dedicado a la imagen negra, que se transcribe a continuación:

Versos de la Danza Los Tabales
(Canto religioso en honor a san Benito de Palermo, Ereguayquín)

*Yo soy un pobre negrito
que vengo de nicho en nicho,
vengo a celebrar la pascua
a mi padre San Benito.*

*Yo soy un pobre negrito
que vengo de matorrales,
vengo a pedirles licencia
para bailar los tabales.*

*Yo soy un pobre negrito
que me muero por usted,
si usted se fía de mí
encomienda pagaré.*

*Por la calle andan diciendo,
por la calle andan diciendo,
¡ay! secos estamos, agua queremos,
si la compra Dios la beberemos.*

*Aguardiente pide la gente,
aguardiente pide la gente,
agua dulce es la que luce,
agua dulce es la que luce.*

*¡Ay! que se quema la casa ajena,
¡Ay! que se abrasa toda la casa.*

*Desde Santa Clara vengo
con el agua hasta la rodilla,
con un asador de carne
y mi matata de torrillas.*

*El que carga su matata
sabe lo que lleva adentro,
tico, tico, comadre Juana,
tico, tico, comadre Juana.*

*Que ese pechito no tiene nana,
ellos si tienen pero no maman,
menéa tu culito que es de palito,
menéa tu cadera que es de madera.*

*Que se queje Galindo de su fortuna,
que se queje Galindo de su fortuna.*

*Ya viene el agua por la garita,
que se me moja mi chamarrita,
ya viene el agua por los álamos,
corra comandante que los [nos] mojamós.*

*San Benito es mi hermanito,
San Benito es mi hermanito,
y yo lo quiero porque es negrito,
y yo lo quiero porque es negrito.*

*Que lindos ojos trae la luna,
que lindos ojos trae la luna,
a la boga bogadores,
a la boga bogadores.*

*¡Ay! que redoma, avellana
¡Ay! que recoja caracoles.
Remos al agua marineros,
remos al agua marineros.*

*Este es el baile de San Benito,
bailen muchachos pero bonito,
bailen muchachos pero bonito.*

*Ya salió la que no quería,
ya salió la que no quería,
y ella que estaba que se “lambía” [lamía]
y ella que estaba que se “lambía”.*

(Tomado de: *Tradición oral de El Salvador*. Sección de etnografía. Departamento de investigaciones. Dirección de Patrimonio Cultural. San Salvador, 1993).

Al leer el cantico, se puede encontrar referencias interesantes que llevan a comprender formas de vida, así como espacios geográficos específicos en las cercanías de Ereguayquín. En primera instancia, se encuentra el lugar del supuesto origen de la tradición. Nos referimos a Santa Elena. Una de las informantes mencionó que “*unas gentes de Santa Elena, de donde es mi mamá nacida, ellas allá hicieron primero el baile, después ya lo llevaron para Ereguayquín porque la encargada se murió. Entonces se lo llevó para Ereguayquín y ya le quedo a mi mama*”. Además, hace alusión a las procesiones de “*los campesinos venían de Santa Clara, de todos los cantones*”.

En cuanto a las formas de vida, se refieren al campo, la vida del campesinado de la zona, que a su vez coincide con el imaginario local de que san Benito de Palermo es

campesino. En ese sentido, se reafirma el significado de la imagen y la adaptación que tiene con los elementos como la matata, el asador de carne y las tortillas. No es el fin analizar la letra de la canción, sin embargo, estos datos son pertinentes para comprender el contexto social, cultural y económico en el que surgió posiblemente la tradición.

Como se mencionó anteriormente, el canto, más el baile, son los pagos por los favores recibidos. Uno de los entrevistados dice al respecto: *“lo que yo le puedo decir es que san Benito hizo muchos milagros a la gente antigua, y esa gente es la que nos la dejó a nosotros en la vivencia”*. Así mismo, por ser muy milagroso, *“lo pasean en las calles de la comunidad, y luego, pues, llega a otra comunidad, lo traen, y hay un cierto punto de encuentro donde la comunidad lo recibe, y ya lo lleva a su comunidad, y le hacen su celebración. Es una promesa de venir a visitarlo o traerle una ofrenda o hacer un rosario, una misa o— como dicen— llegar de rodillas al templo donde está por un agradecimiento de un milagro recibido. Puede ser que vienen hasta la parroquia y llegan hasta donde está el altar mayor y, pues, de rodillas, si prometen por un niño o algo, lo traen, para presentarlo dicen”*. En este caso, se relaciona al santo con los niños. Nos cuenta la mayordoma que *“llega la mamá con el niño y se lo levanta a san Benito. El niño lo toca y la mamá le pone la manita para que se santigüe para pagar el milagro que él le ha hecho por la maternidad o una enfermedad”*. Además, le ofrecen *“dinero; cada uno tiene su forma de agradecer el milagro o la petición que ha obtenido mediante diferentes formas de poder compensar”*.

Esto lleva a las expresiones materiales reflejas en los exvotos que los fieles dejan en la imagen de san Benito de Palermo. Según comentaron, por experiencias personales, el santo ha hecho un *“montón de milagros. Mire a mí se me había perdido un hijo yo le pedí a San Benito. Una mi hermana que esta allá en Los Ángeles, el esposo ya había perdido el brazo, ya no lo movía y ella le pidió, y me hablo, que yo le comprara un milagro y se lo pusiera a san Benito. Esta bueno el hombre! A mí me ha hecho milagros de enfermedades; y alguna aflicción que tengo le digo: ¡Ay! san Benito de Palermo, ayúdame. Entonces yo siento la ayuda, la siento porque en las oraciones que hago siento como nervio. Yo sé que es san Benito el que me ha hecho el milagro con el permiso de Jesús”*. Para que esto se lleve a cabo, deben comprar *“un milagro, un bracito... es de plomo. Entonces se compra el bracito, el dedo, el pie, una cabeza o, de las mujeres una chiche o el corazón. Se le compra y se le va a colgar a san Benito en la mano. Él tiene una matata, tiene cositas adentro,*

chorizo y otras cositas de aquí del país veda. Entonces...allí las tiene colgadas, pero tiene las manitas que allí le ponen los milagros. Los compramos en la fiesta. Un milagro puede costar \$1, \$2, según sea el cuerpo \$3 es más caro. Pero si es un dedo, \$1; si es un brazo \$2. Se le compran los milagros y se le van a dejar como un agradecimiento”.

Acá se muestra cómo el comercio o el intercambio se realiza entre la imagen y el devoto. La gente busca los medios expresivos de la fe. De esta forma se puede dejar constancia de los problemas, angustias, necesidades, miedos, enfermedades y sufrimientos que les aquejan a los peregrinos y devotos que llegan en el mes de mayo a ver a san Benito de Palermo. Esta forma de dar y recibir de los fieles se trata de una transacción directa, en la cual el principal intercambio es por parte de la persona o grupo, por motivos de salud, trabajo, y en recompensa del favor o milagro concedido (Herrera, 2010) la imagen recibe la danza de Los Tabales; en algunas ocasiones dinero, oraciones y agradecimientos en obra, gracia y acción.

El lado festivo de la tradición está a cargo de la alcaldía municipal. Esta organiza las actividades, que son difundidas por medio de un boletín impreso que reparten entre la población; en él se calendarizan las actividades recreativas, culturales y religiosas durante el tiempo de la fiesta patronal. Entre ellas se detallan a continuación:

Tabla 18

Detalle de la celebración de la fiesta patronal de san Benito de Palermo en Ereguayquín

Fecha/horas	Actividad
12 de mayo	
5:00 am	Alborada acompañada de banda regimental
6:00 am	Reparto de atole en la plaza pública
9:00 am	Solemne misa en el templo parroquial
4:00 pm	Acto de inauguración de las fiestas patronales y “Desfile de correos” por las calles de la ciudad.
7:00 pm	Carnaval de inauguración de la fiesta y coronación de reinas (“Las Flores y “Casa de la Cultura”)
13 de mayo	
5:00 am	Alborada
9:00 am	Solemne misa en el templo parroquial
2:00 pm	Encuentro deportivo de la Policía Nacional
13 de mayo	
	Show artístico del “Flaco Frank”
4:00 pm	Presentación artística de danza moderna
5:00 pm	Fiesta bailable de coronación de la Reina de la Policía Nacional Civil, con la Discomóvil
7:00 pm	Williams

14 de mayo	Alborada
5:00 am	Torneo relámpago de softball
8:00 am	Solemne misa en el templo parroquial
9:00 am	Gran show de “Paquita la del Barrio” y jaripeo
3:30-4:30 pm	Carnaval Pilsener con la Discomóvil Top Music
7:00 pm	
15 de mayo	
5:00 am	Alborada
8:00 am	Torneo relámpago de futbol
9:00 am	Solemne misa en el templo parroquial
11:00 am	Baile de los Tabales, calle frente a la alcaldía
1:00 pm	Festival folclórico
5:00 pm	Show artístico con Tony Gabriel (imitador)
6:00 pm	Desfile de carrozas de las reinas
8:00 pm	Fiesta de gala de coronación de la reina de las fiestas patronales, amenizada por Orquesta “Platinum” y Discomóvil Súper Impacto
16 de mayo	
5:00 am	Alborada
9:00 am	Solemne misa oficiada por el señor obispo Rodrigo Orlando. Comuniones
12:00 m	Baile de los Tabales calle frente a la Alcaldía
4:00 pm	Show artístico de Cocolito y su grupo Coco-band
7:00 pm	Solemne procesión de san Benito de Palermo
9:00 pm	Quema de pólvora, Toro fuego y otros
17 de mayo	
7:00 pm	Carnaval de cierre de las festividades amenizado por “Bellas indomables” y Discomóvil Terremoto

Fuente: Tabla 18, información tomada de la Revista *Fiestas de mi pueblo*. Ereguayquín, mayo de 2011.

En el detalle del boletín, se observa la realización de seis misas solemnes por la mañana, además de las alboradas al santo y las fiestas propias relacionadas con la población, así como encuentros deportivos que involucran a varios sectores de la población, donde no pueden faltar las elecciones de las diferentes reinas de las instituciones locales. Entonces las fiestas en honor a san Benito de Palermo en Ereguayquín se vuelven un punto de encuentro entre los fieles y los visitantes que concurren a las celebraciones anualmente, aunque es importante decir que la veneración y las peticiones se dan en todo el año. Sin embargo, los pagos se realizan en el mes de mayo, con la Danza de los Tabales.

6.3 San Rafael Oriente: san Benito de Palermo protector de los niños

El siguiente lugar que ofrece un culto público es San Rafael Oriente en San Miguel. Este presenta variantes a las mostradas en Ereguayquín. La primera es el cambio de fecha, esta fiesta es “*movible cada día del espíritu santo, Pentecostés*”. La celebración tiene “*entre 10 a 15 días, lo bailan el día de Pentecostés, porque él murió el día de Pentecostés*”

y lo canonizaron ese mismo día”; tiene alrededor de “unos 40 años, y no creo que vaya a terminar porque la nueva generación somos devotos a san Benito de Palermo”. Aunque la antigüedad del culto a san Benito de Palermo en San Rafael Oriente puede tener muchos más años. Los pobladores de San Rafael Oriente dicen que “todos los años se saca la procesión con la imagen, y todos los años la gente paga promesas, porque dicen que san Benito de Palermo les hace muchos favores. Vaya una persona quebrada, una persona que cae invalida así se dan muchas sanaciones”. De la imagen de la iglesia se explicó que, “antes lo celebraban en El Tránsito, luego se lo trajeron para acá. Eso fue hace como unos 60 años; lo trajeron para acá, y entonces ya no se quiso mover. Ya no se fue”. Este tipo de historias de imágenes que no se van también es repetitivo en los poblados donde las imágenes son muy milagrosas. Generalmente están asociadas a un milagro de la comunidad. En este caso, son varios milagros los que le atribuyen a la imagen negra (figuras 10, 11 y 12).

Acerca del personaje de san Benito de Palermo manifiestan que *“viene de los antepasados, yo oía decir que san Benito era un hermano lego que estaba en un convento, pero que él no fue sacerdote, sino hermano de los que servían; él trabajaba como un doméstico, pero de repente mucha gente lo acusaba de que era brujo y esas cosas, porque mucha gente en vida acudía a él. Lo castigaron y se fue del convento a una selva, a vivir él solo como un ermitaño. A él le gustaba trabajar en el campo, y es como él consiguió gente para que le ayudaran en el trabajo, y entonces los que tenían eran pastores. Entonces, de ahí viene que a san Benito lo celebran las pastoras”. Otros relatan que san Benito de Palermo “fue un africano que viajó a misión. No sé si aquí a América, y que se ingresó a la selva donde se unió a una aldea y ahí él bailaba las danzas que ellos hacían, bailaba los tabales, supongo. Quizá llegó junto con todos y se quedó aquí; lo festejamos aquí, su color es porque nosotros tenemos que convivir con ellos, con los de otras razas, sin distinción de raza, lengua. Dios lo mando negrito para que la gente blanca también quiera a los negritos”. En este lugar, se reconoce el origen étnico de san Benito de Palermo; sin embargo, al igual que en Ereguayquín, no se acepta la idea de que antiguamente hubo poblaciones de africanos y afrodescendientes en la zona.*



Figura 10. Imagen del templo de San Rafael Oriente.



Figura 11. Acercamiento al rostro.



Figura 12. Acercamiento a mano con exvotos

Figuras 10-12. Imágenes tomadas para esta investigación por Antonio García Espada, 2011.

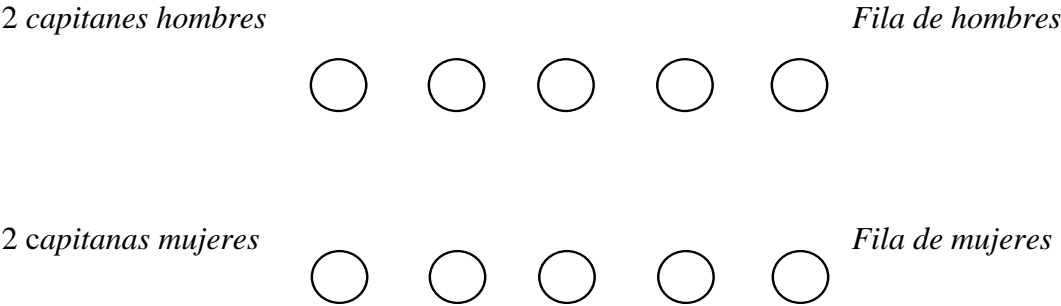
En años muy recientes, el culto retomó mayor fuerza debido a que, *“el padre Benavides contaba que la imagen la donaron a la parroquia y trajeron las relaciones, los cantos y los bailes. El padre era devoto a san Benito de Palermo y trajo su movimiento”*. Este sacerdote fue el que le dijo a la señora de la Hermandad que resguarda una de las imágenes del santo, que había que celebrar a san Benito de Palermo, y para eso *“buscáramos el original, y no quisieron darlo. Entonces yo busque a todas las que han salido de pastoras, y así fue como yo tengo el original”*.

De esta forma, se pueden encontrar aún en ese poblado relaciones y ofrendas de palabra recopiladas para mantener la tradición. La señora que resguarda esta tradición comentó que primero intervienen las *“capitanas, después la merchora, un ángel y las demás pastoras; después dicen la relación las pastoras, posteriormente cantan los capitanes y demás pastorcitos, y finalmente viene el baile”*. La recopilación elaborada por la entrevistada fue compartida con el equipo de investigación. Estos documentos se transcriben textualmente en el Anexo 4.²⁴

Tal como lo mencionan los entrevistados, el contenido que describen las relaciones y las ofrendas remiten a un san Benito de Palermo pastor, y además relacionado con el niño Dios, además de la condición de campesino que tienen los indios y negros. Este es el único

²⁴ Transcripciones realizadas para esta investigación por el historiador Antonio García Espada, 2011.

documento que los menciona a dos grupos étnicos que convivían en la zona, además de describir las formas de vida de estos; también encontramos una referencia que la gente va de San Rafael, posiblemente a El Tránsito, a llevarse a san Benito de Palermo, así como las visitas que hacía la gente de Santa Elena, ambas para ofrecerle sus bailes y pedir por favores del santo, y muy importante son las ofrendas relacionadas con la protección de los niños. Por otra parte, se realiza después de las relaciones y las ofrendas es la danza que ellos denominan “Baile de San Benito”. Está, según dijeron, se realiza en parejas; dependiendo de la época del año visten de colores diferentes, algunas veces las pastoras usan ropa rosada o celeste. Sin embargo, se mantiene el orden establecido para la danza, y se describe en el siguiente esquema:



Los movimientos son circulares, según dijeron los entrevistados, siempre manteniendo ambas filas y haciendo movimientos que deben incluir el uso del sombrero y del pañuelo. A continuación se describe el esquema de los movimientos:



Además, exponen los informantes que, “en los bailes las pastoras andan con un chinchín adornado de papel de china de colores y lo van moviendo en el baile; adentro lleva una lata de gaseosa con piedras o maíz, ellas la suenan al ritmo de la danza de Los Tabales, cuando tocan la guitarra, el tambor y todos los instrumentos musicales que tienen. Le ponen las ofrendas en la carroza durante el recorrido que hace la imagen en el pueblo y de allí se la llevan a la iglesia; si es comida, la reparten entre el pueblo o la gente

que pide limosna”. Quienes realizan esta danza se reúnen con un mes de anticipación y practican con la imagen de san Benito de Palermo (figuras 13 y 14). Dicha imagen le fue obsequiada a la iglesia hace seis años atrás, y se mantiene resguardada en una casa particular mientras construyen en la iglesia un altar para que la gente la venera.



Figura 13. Imagen recientemente obsequiada a la parroquia de San Rafael Oriente y que se utiliza en los ensayos de la danza.



Figura 14. Acercamiento al rostro de san Benito de Palermo de San Rafael Oriente.

Figuras 13 y 14. Imágenes tomadas para esta investigación de José Heriberto Erquicia, 2011.

La imagen de san Benito de Palermo que se venera en la iglesia de San Rafael Oriente tiene muchos exvotos que la gente le ha dejado por los milagros recibidos. Entre ellos, nos comentan que, *“una de las imágenes que tiene en la mano es de una vaca, y el dueño le pidió a él que se la devolviera y la vaca apareció cerca de la iglesia”*. También *“tiene pies porque se han sanado de heridas, golpes; hay cuerpecitos, bracitos, manitas, todo. Las venden en otros lugares; son baratos, como un dólar más o menos. Una vez un hermano, que no creía porque nació en otra religión, la gente le hablaba de san Benito. Él estaba haciendo su tesis y sentía que no iba a poder, entonces le dijeron que le pidiera de corazón, que le iba a ayudar. Entonces le dejó un sobre cerrado en la imagen y allí había una ofrenda para la iglesia”*. Este culto en particular también está relacionado con la salud de los niños. Los creyentes nos dicen que, *“todo lo de san Benito es para el niño Dios*

porque todas las relaciones así son para el niño Dios. Suponiendo que san Benito era devoto del niño Dios, entonces celebraba con su gente el 24 de diciembre, por ejemplo lo que dice el Ángel” [ver relación en Anexo 2]. Esto se lograba cuando hace unos ocho años atrás, en el pueblo “vendían listones rojos donde decía: ‘Viva san Benito de Palermo. San Rafael Oriente’, y costaba más o menos 0.50 de colón. Luego se lo ponían en el sombrero, en el pelo, las manos, luego se lo llevaban. Era como protección de los males; mucha gente se lo ponía a los niños para curarlos del ojo, de la mollera, se le ponía a los niños como un contra. Lo que me han dicho es que san Benito protege a los niños por las oraciones alusivas al niño Dios. Entonces, él cuida a los niños también”. Acá se observa una tradición que tiene el mismo nombre de Tabal o Jeu Jeu, y que coincide con el Niño Dios. Es celebrada en Izalco, Sonsonate, el día 24 de diciembre, donde la comunidad indígena se reúne alrededor de la cofradía en donde celebran el nacimiento y realizan bailes, danzas, además de cantar bombas²⁵. Sin embargo, habría que hacer un estudio en Izalco para determinar la relación con las tradiciones en el oriente de El Salvador.

6.4 Cultos familiares a san Benito de Palermo en espacios privados

Los cultos anteriormente descritos corresponden a espacios públicos y que además son reconocidos por la Iglesia. Este no es el caso de Uluazapa en San Miguel y del cantón La Presa en Usulután. En ambos casos, se encuentra la Danza de los Tabales y el nombre de san Benito de Palermo como elementos comunes; sin embargo, iconográficamente hay una diferencia muy marcada, así como ciertos aspectos estéticos de la danza que la hacen distinta a las anteriores descritas. Es válido agregar también que estos cultos son familiares, las imágenes se han legado de generación en generación y es la comunidad misma la que las solicita para cumplir las promesas al santo.

6.4.1 Uluazapa, San Miguel: un baile con banderas y vestidos largos

El caso de Uluazapa presenta una imagen de un san Benito de Palermo, pero este no lleva el traje de franciscano como las otras. Se trata de una imagen de aproximadamente 30 centímetros de alto en la que san Benito de Palermo aparece arrodillado, en posición de

²⁵ Tomado de: <http://www.bicentenario.gob.sv/el-salvador-2011/patrimonio-cultural/danza-folkorico/712-el-tabal-o-jeu-jeu>.

penitencia, con la espalda desnuda; en ella se pueden ver las marcas de los azotes y el sangrado que estos le dejan (figuras 15 y 16). Esta imagen es similar a las que se encontraron en Nicaragua (figuras 17 y 18); estas están fechadas para el siglo XIX, quizá coincida en temporalidad con la de Uluazapa. Su dueña, la señora Díaz, explicó el origen de la imagen, y dice: *“Este san Benito es de España; mi abuelito, el bisabuelo mío lo trajo, que salieron de allá, quizás para acá, y entonces lo trajo él. Entonces, y como ya se murieron todos, ha quedado aquí. Ahora, como ya murió mi mamá también, me ha quedado a mí”*. A ella le es encargada la misión de mantener la tradición religiosa de cuidar la imagen negra. En relación con el color del santo, nos comenta que decía *“la gente que él era hornero, y donde se arrepintió de sus pecados se metió al horno y salió el trocito allá como él, así negrito. Sí, así es que así era san Benito; él era hornero, así decían mis bisabuelos. Me lo dejaron, es como un recuerdo; más bien dicho. Que no le hayan dejado pisto a uno pero que porque hace milagros”*.

Para la entrevistada era importante mantenerlo en su propiedad porque, *“en vez de dárselo a otra gente, que me lo dieran a mí, porque yo sabía que era de mi tatita; y que a mí me lo tenían que dejar”*. Comenta que la imagen la había llevado su abuelito, el señor *“Magdaleno Herrera, quizás en el siglo en la época en la que él estuvo de sacristán. Es que mi mamita y mi tatita tiempos murieron. Entonces, la imagen ha quedado de hijos a hijos. Con el tiempo ya me lo entregaron aquí, y entonces ya dijeron que era mío el santito”*. Este compromiso la lleva a no permitir que, *“los cipotes lo anden tocando; cuidadito con andarme tocando a san Benito. San Benito es un gran santo, y no me lo toquen, les digo yo. Así es que eso es lo que hago yo, que yo lo paso cuidando. Ya después que quede al cuidado de mis hijos, ahí va a quedar al cuidado de mis hijos, como ellos son de aquí; aquí tienen casa y todo, ya no se van a ir de aquí”*. De esta forma, ella misma espera que la tradición se mantenga y que el santo siempre pertenezca a la familia, como una promesa hecha generaciones atrás, y que esté a disposición de sus devotos



Figuras 15 y 16. Dos vistas en detalle del san Benito de Palermo localizado en Uluazapa, San Miguel.



Figuras 17 y 18. Imágenes de san Benito de Palermo del siglo XIX, encontradas en Granada, Nicaragua. Presentan similitudes con la de Uluazapa, San Miguel.

Figuras 15 y 16, imágenes tomadas para esta investigación. Heriberto Erquicia, 2011.

Figuras 17 y 18, tomadas de <http://blog.travelpod.com>.

La celebración en Uluazapa, *“es en el día de Pentecostés. Entonces es movable, porque, vaya, en veces como si el día de Pentecostés cae en mayo, en mayo se celebra; si cae en junio, en junio se celebra Pentecostés, ese es el día de él. Si a mí me dicen ¡préstemelo!, yo se los presto para que hagan el Rosario, pero si siempre me lo traen allí con procesión”*. Esto también es parte del pago por los milagros recibidos del santo negro, acá también se tiene la Danza de los Tabales (figuras 19 y 20). *“El baile de san Benito lo hacen con una bandera, así paseada; así es el baile de san Benito, y con vestidos largos hasta abajo; los hombres ya tienen sus camisas de manta, sus pantalones y su sombrero y las mujeres mandaban hacer sus vestidos; compraban la manta y lo mandaban hacer; los trajes eran bonitos y eran vueludos, con vuelo aquí y las nahuas grandes. Así los hacíamos nosotros, siempre buscamos los trajes para bailarlo, y en veces se llevan al santo allá al atrio de la iglesia bailando”*.



Figuras 19 y 20. Baile de san Benito de Uluazapa, San Miguel, representado en Ereguayquín en el año 2008, donde se puede observar la vestimenta que emplean los hombres y las mujeres.

Figuras 19 y 20. Fotografías cortesía de la Casa de la Cultura de Ereguayquín, 2011.

Esta imagen de san Benito de Palermo también está asociada a cantos y bailes, en Uluazapa, así se registró el siguiente canto:

*San Benito es mi hermanito,
yo lo quiero porque es negrito,
yo lo quiero porque es negrito,
tico, titico, comadre Juana,
este pechito no tiene nana
este pechito no tiene nana.*

*Aquí vengo San Benito,
a que me des la licencia,
de bailar toda esta noche,
de bailar toda esta noche
taca tataca, dientes de vaca
tico, titico cabeza de perico.*

*De Santa Clara vengo,
con el agua hasta las rodillas,
con el agua hasta las rodillas,
solo por venirme a ver
y cantarte estas melodías,
tico, titico, comadre Juana,
este pechito no tiene nana,
este pechito no tiene nana.*

Se trata del mismo canto que se encuentra en otros lugares que ya se han mencionado. También nos contaron de otras estrofas de cantos que tiene san Benito de Palermo, entre ellas:

*“San Vicente es mi pariente,
toca la caja y llama a la gente,
desde Santa Clara vengo,
toquen muchachos, toquen bonito,
que esto es el baile de san Benito”*

De uno u otro canto, llevan a comprender que estos son el pago por los favores recibidos, porque la gente misma de la comunidad dice que, *“...San Benito es bien milagroso, fíjese que vino un muchacho hace como 5 años, entonces lo tenía allá, viene el muchacho mire, a pagarle una romería porque le habían... a ponerle una candelita y a rezarle, en el momentito se le hincó y le rezó, porque le había alentado a la mamá y a él de un dolor que tiene, desde San Salvador viene ese muchacho fíjese en el cuerpecito tenía anillitos”*

Otra de las entrevistadas relató cómo salían de Uluazapa a bailar a diferentes lugares del país: *“Yo le digo san Benito porque así se llama. Fuimos con él hasta San Salvador, allá estuvimos en un hotel El Salvador allí le rezamos un rosario y le cantamos también una persona que me preguntó quién era el santito le dije: es el abogado de nosotros los pobres y lo vamos a bailar, primero Dios que él los va a dar licencia de bailarlo. Ma tu sombrero le dije: Si voy a ir a ver si consigo uno, me dijo, lo consiguió. Entonces yo se lo quité a él y me lo puse yo así es el baile de san Benito... íbamos a bailara san Benito, con una banderita azul y blanco dice El Salvador”*.

Esta informante expresó como aprendió la tradición: *“yo lo oía cantar. Cuando lo cantaban, yo aprendí porque mi mama lo cantaba. Decía: san Benito es mi hermanito, yo lo quiero porque es negrito, san Benito es un santito él no es bonito. No es bonito san Benito porque es negrito. Hasta en el canto dice y después le cantábamos el rosario yo antes le rezaba lo iba a traer donde la señora dueña del santo yo lo iba a traer y lo celebraba aquí, le hacía fresco convidaba gente que me viniera a acompañar, a cantar, a rezar el rosario. Es que yo he sido devota de san Benito allí lo celebraba, llegaban y bailábamos”*.

Este baile es acompañado de *tambor* y de *banda*. Cuentan los lugareños que si llegaban las fechas del baile y la gente se negaba, san Benito de Palermo se molestaba porque no le bailaban. Entonces a ellos les daba fiebre, por ejemplo: *“Una vez dicen que el sargento que estaba aquí con la tropa, dicen que los celebraba allá por donde vive Ruth*

ahora, allí vivía la finada Ligia... mamá del capitán. Ah pues entonces, allí lo celebraban, y entonces el capitán le dijo a ella: mirá, si van a ir si quieren permiso váyanse al baile de san Benito. Entonces él fue al baile y no le gustó, dijo que eso no le gustaba a ella, que estaba mejor durmiéndose, y entonces vino él y se vino para la iglesia, allí lo hallaron todos los compañeros tirado, y le dijeron al mayor de ellos que no los mandaba a curar hasta que fuera a bailar a san Benito. Antes, al que le ponían el sombrero tenía que bailar porque si no le daba calentura y se enfermaba uno si no bailaba con san Benito”. Es el único lugar que mencionaron una faceta enfurecida del santo negro. Este es un relato que permanece en el imaginario local de Uluazapa, por eso siempre le bailan a san Benito.

Con el pasar del tiempo, la propietaria de la imagen de san Benito de Palermo dice ya no prestar la imagen por temor a que le pueda pasar algo al santo, nos comenta que, *“en veces le vienen a rezar, en veces me dicen: ¡préstemelo, le voy hacer un rosario!, pero hoy no lo presto porque, como ya le digo, me le quebraron esta mano y no me lo querían entregar así, y así me lo vienen entregando”*. Por esta razón lo mandó a arreglar con un señor que *“lo pintó, pero el color ha sido siempre negrito. Cuando lo presté, me le quebraron esta mano, así es que por eso ahora ya no lo presto. La vez pasada yo no le quería andar enseñado y prestándolo porque me dijeron que me lo iban a llevar a donde se llevan todos los santos al museo [como patrimonio cultural mueble], y eso no se debe, porque ese es un gran recuerdo que yo tengo de mis abuelos, es una gran cosa que yo tengo, que nadie lo tiene. Al fin, mi mamá me lo dejó, por eso quiero mandarlo a pintar. Él es negrito, ya pintándolo de negro se va a ver bien, así bonito. Allí es todo de palo, todo él es de palo, y tenía una cuerda que le cruzaba. Aquí tenía la seña donde se concedió los corellasos. Él me va a quedar como era antes. Yo cuido a mi santito, si es que es lo que me dijo mi mamá cuando se murió. Aunque no me haya dejado pisto, pero me dejó mi santito, para que no perdiera la fe”*.

Esta tradición se ha expandido a varios poblados. Entre ellos, hay un señor *“que dice que desde San Alejo se han ido a vivir allá, y desde allá vino a pagarle esa romería. Sí, bastante gente de todas partes le prenden candelitas. Todas partes de Yucuayquín, y de allí vienen de donde celebran a San Francisco”*. Esto brinda una idea de cómo la antigua región del curato de Ereaguayquín mantiene vigente, de alguna manera, el culto a san Benito

de Palermo, siempre tomando en cuenta que estas poblaciones tenían un alto porcentaje de africanos y afrodescendientes que pudieron haber fundado este culto.

6.4.2 Cantón La Presa, Usulután: las zapatetas de san Benito de Palermo

Esta es una tradición legada por los antepasados de una familia devota al santo negro. Ellos relatan: *“Fíjese de que nosotros, con mi esposo, tenemos de haber heredado de él desde que murió la mamá de él, pero muy antes, desde que murió la abuelita, se lo dejó a mi suegra verdad. Entonces ella le dijo: “Es un recuerdo que les queda pero veneren a san Benito”.* De esta forma se mantuvo la tradición religiosa y la Danza los Tabales en el cantón La Presa, un lugar cercano a Ereguayquín, y con el que comparten ese mismo culto a la imagen negra de san Benito de Palermo. Este es festejado *“el 16 de mayo, aunque puede ser movable. Por veces, que uno busca la fecha del día domingo o día sábado para poder celebrar sus alabados, su zapateta”.* Estas últimas se refieren a *“los Tabales, anteriormente la gente le decía las zapatetas de san Benito de Palermo”.* Según los devotos se le llamaba así por *“el caiteado que les agarraba a los bailarines, decía un señor; el baile que hacían era bien tangoneadito, como dice el dicho, y eso pues traía mucho”.*

En este lugar, el santo no *“quiere solo rezo, él quiere baile, él quiere que se le baile su zapateta bien alegre, pero si nosotros hacemos un rezo, pues no, a él no le gusta así. La historia que los abuelos decían era que si le iban a celebrar algo tenía que ser con baile”.* Como en otros lugares, siempre se mantiene el elemento de los bailes religiosos, ese ambiente festivo que deviene de la misma imagen fiesterera del santo que cuentan las leyendas locales. De igual forma, el préstamo de la imagen es importante. Nos dice la informante que a *“este san Benito lo llevaban a san Dionisio, y allá sí se celebraba igual como celebraba el día la abuelita: la niña Bruna Torres, como en ese lugar tienen otro santo que veneran, tienen a san Dionisio, al Señor de las Misericordias y a san Antonio, se olvidaron de san Benito porque la señora que lo celebraba y lo venía a traer aquí en procesión ya murió”.* Antes lo *“llevaban en caravana; venía el grupo caminando, pero cuando se iban, aquí los esperaban con algo; un refrigerio, y de allí se iban cantando los alabados de él, iban rezando en la calle y cantando, y cuando hacían una estación se ponían a hacerle baile, y allí se quedaban su ratito, y de allí se iban. Igualito como los*

toros pintos verdad, así lo hacían. Y al llegar allá había una chanchona que, aunque no se le decía así, eran orquestas, una famosa que había aquí, muy famosa, y le hacían su fiesta muy grande". Acá se repite la misma forma del acompañamiento musical que en otros lugares.

En cuanto a la imagen negra, la informante explica su versión, dice que *"era cocinero, que viene de otras naciones, porque antes aquí no habían negritos. Bueno, también conocemos a san Martín de Porres, que él era, él es muy morenito, y, luego, quizás serían hermanos no sé"*. Se vuelve a encontrar imágenes negras que en el imaginario local, por el color, les dan un grado de parentesco. Iconográficamente san Benito de Palermo presenta el mismo traje de franciscano, tiene el sombrero y la matata, aunque esta última, al momento de la investigación, no la llevaba puesta (figuras 21 y 22).



Figuras 21 y 22. Imagen de san Benito de Palermo del cantón La Presa, es parte de un culto familiar que mantiene la tradición religiosa en su comunidad.

Figuras 21 y 22. Fotografías para esta investigación de Heriberto Erquicia y Antonio García Espada. 2011.

Quien resguarda la imagen nos dijo que, al haber perdido el sombrero que san Benito de Palermo llevaba, su hijo le hizo un *"sombrero de los petates que da el palo de coco; y antes sí tenía la matata, pero estaba demasiada deterioradita, bien descuidada; él*

tiene que andar su calabazo, su cuma, y su matata de tortillas y su espetón también, porque, como era cocinero, él andaba con su equipo". Siempre se relaciona la imagen con el campesino y los implementos que debía llevar para hacer su trabajo. Esta fiesta también es celebrada a veces en el inicio del ciclo agrícola, como en Ereguayquín. Aunque las peticiones sean distintas, ejemplo de ello son las promesas que pagó esta familia. Comentan: *"Nosotros habíamos pedido, y gracias a Dios, por cómo nos concedió se la hicimos. La debíamos del 2009, y le hicimos la fiesta"*. Esto les generó un costo de aproximadamente *"400 o 500 dólares. No todas las veces lo hacemos porque trae costos"*. En este sentido, la celebración adquiere una convivencia más cercana con las personas que se invitan a ella, pues, en este caso, estos cultos privados no tienen apoyo de instituciones religiosas ni municipales.

Uno de los factores que están incidiendo poco a poco en que la tradición ya no sea tan fuerte como antes es la introducción de las iglesias protestantes en la comunidad. La informante dice que antes llegaba *"mucha gente, porque antes no habían evangélicos. No ve que ahora vamos con una imagen así, verdad, que lo llevan con flores, que lo van cargando, ya están criticando [los evangélicos]"*. Este es un factor importante porque la intolerancia y la negación a la diversidad de credos están terminando con tradiciones culturales y religiosas que en algunos casos vienen desde la época colonial. Este hecho no solo sucede en ese lugar, sino en todo el territorio salvadoreño. En este sentido, se puede verificar la pertinencia de registros de tradiciones como la que se ha efectuado en esta investigación. Incluso para los practicantes y devotos de san Benito de Palermo, comenta la informante, que a la comunidad le resultó *"novedoso. Mucha gente fue atraída por la música"* porque tenían años de no hacer una celebración así, ya sea por factores económicos o religiosos. De acuerdo a ellos, el festejo debe hacerse con *"toda la comunidad, y vamos a compartir todos, allí, si lo hicieran, pero la gente, pues. Lo agarran así como ya quien lo agarra con otra visión, verdad, de hacerlo, es más distinto"*. Entonces, poco a poco, las ideas de que son rituales que no corresponden a lo sagrado va adquiriendo mayor fuerza y la tradición se va haciendo menor con el tiempo.

La esposa del mayordomo de san Benito de Palermo expresa: *"san Benito está aquí, lo tenemos, lo celebramos cuando podemos; no muy seguido, pero sí sabemos que él nos ayuda también. Si le pedimos, consideramos nosotros que si le pedimos de corazón,*

después de Dios, él también hace milagros. Solo le prendemos las candelas y le decimos, a él: En seguida te vamos hacer tu devoción, ahora no podemos”.

Es esta familia la que ha decidido que “no lo prestaríamos porque hay mucha gente, perdone la razón, que tal vez no lo van a querer para hacerle una devoción, que conozcamos a las personas sí verdad, pero imagínese que venga un grupo de gente protestante a decirme que se lo prestemos y lo vayan a deteriorar, no vale la pena. Yo pienso eso, verdad, por estimarlo”.

Se encuentra en el cantón La Presa, una tradición familiar que esta resguardada de generación en generación y que, a partir de los cambios que está teniendo la localidad, han decidido ser más cautos con la tradición del culto a san Benito de Palermo y la danza de Los Tabales. El peligro es latente, pero la devoción no cambia. La informante expresa: *“De todos van haber uno o dos que siempre van a mantener la historia de san Benito.”*

Con ello se manifiesta esa idea de continuidad de la tradición, en algunos casos amenazada por terminar, pero que siempre se mantiene en la comunidad de los devotos que la practican.

6.4.2 Santa Elena: el culto a san Benito de Palermo que fue prohibido

Quando se leen las relaciones documentadas en San Rafael Oriente, estas llevan a identificar a Santa Elena como uno de los lugares que antiguamente también tenía el culto a san Benito de Palermo. Esta dice: *“Desde Santa Elena he venido / con devoción y alegría a celebrar / este día el Palermo de alegría”.* Sin embargo, esta referencia queda nada más como un recuerdo de la tradición que existía en ese lugar. Relata un informante que *“aquí lo celebraba mucha gente, era en diciembre. Una vez vino un sacerdote, el padre Rodas, era muy estricto, y quitó toda esa cosa de bailar a san Benito. Eso fue como en el [año] 1945 que prohibió que se bailara. Él era muy tradicional; él educó al pueblo en las cosas de la Iglesia; acá la fiesta de san Benito de Palermo desapareció. Se celebraba en varias partes; la imagen es de un negrito, esa imagen era de Ereguayquín. Antes la parroquia estaba agregada a Santa Elena, y entonces, cuando vino el padre, lo prohibió. Acá había una imagen, creo que aún la tienen, era pequeña. Antes era más alegre, cuando venía de Ereguayquín, porque era gentío”.* De eso solo quedan historias que las personas mayores

conocen, ellos dicen que lo celebraban “*el 25 de diciembre; la dueña lo tenía y le bailábamos Los Tabales el 24 y 25 de diciembre*”.

Entre las historias recopiladas en esta investigación se encuentran muy pocas personas que hablaran del santo de origen africano. Se limitaron a hablar del porqué del color. Dicen: “*Era negrito de naturaleza, él era sirviente, pero el solo bailando pasaba, cocinando. Era muy católico, religioso, todos los oficios los hacía bailando, por eso es que la gente confundió, y dijeron que le gustaba el baile, si barría estaba bailando... san Benito es negrito, negrito, negrito, por andar de cocinero se había quemado*”. Nuevamente se encuentra con la idea de que el color de la imagen y del personaje, en el primer caso, es por causas naturales, mientras en el segundo es por descuido del mismo san Benito de Palermo.

El origen de la imagen la comenta la actual dueña de san Benito, en Santa Elena. Nos dice que “*esa imagen es mía, la compró una tía mía a una señora que era de Chirilagua y en diciembre la iban a prestar. Hoy que murió mi hermana me traje la imagen. Ya no se celebra por la situación en la que estamos, ya no se puede. Antes todo era tranquilo, ahora ya no por lo peligroso ya no lo celebran, desde hace como cinco años. Ponían el altar y la imagen, allí hacían la fiesta*”. Esta consistía en hacerle un “*rosario, y después se bailaba Los Tabales; tenían pasos especiales y todo... Cantaban el canto de él. Decía:*

*San Benito es mi hermanito,
yo no lo quiero porque es muy negrito,
menea tu culito que es de palito,
menea tu cadera que es de madera,
ya salió la que quería, que era la que me complacía.*

También se registró otra versión del canto, más parecida a la que se conoce en otros lados. El informante comentó que esta decía:

*San Benito es mi hermanito,
yo no lo quiero porque es muy negrito...
Secos estamos, agua queremos,*

*si la compramos, la beberemos,
desde Santa Clara vengo
con el agua hasta las rodillas,
con mi matata de tortillas
y un asador de carne,
tico titico.*

Comadre Juana, que este pechito no tiene nana...

Es de comprender que, a partir de la prohibición del culto, a las personas mayores poco a poco se les fue olvidando cómo se desarrollaban las fiestas y la danza, entre ellas las letanías que le ofrecían a san Benito de Palermo. Sin embargo, siempre reconocen una imagen milagrosa. Expresan que *“san Benito ha hecho favores. Cuando hay enfermos, uno le pide que le ayude y lo hace. Es milagrosa la imagen, la gente con fe pide y le agradecen con llevarle candelas, le encendían velas, nosotros le hacíamos el altar. Yo se lo prestaba a la persona que lo celebraba, le llevaban flores y cosas de milagros, le ponían sus medallitas por agradecimiento, como en Ereguayquín.”*. Con esa difusión que se le hizo al santo la gente *“se formaba en grupos y se iba a traer a san Benito a Ereguayquín. Eran como pastorelas, y el decían: ‘San Benito de Palermo, te venimos a llevar donde la otra mayordoma que te quiere celebrar, tú te acuerdas san Benito de la hacienda Cigarí, que tú eras el patrón y este te servía’. Entonces empezaban a bailar”*. Siempre la danza o baile está relacionada con el agradecimiento, y como pertenecía la imagen a una familia, la gente *“lo prestaba un día, dos días, lo celebraban en casas, no en la iglesia. Allí le hacían círculos y comenzaban a bailar cuando le ponían el sombrero a alguien”*. Una informante relató que practicaban las *“tenanzas, que eran los rezos que le hacían todos los días”*. Cuentan que *“se le celebraba nueve días, se hacía un novenario y la fiesta era con música de cuerda”*.

Poco a poco la tradición fue desapareciendo, dejó de ser un culto público y se convirtió en uno más cerrado. Dicen que *“como se murió la dueña del san Benito, ya no lo celebran, ya no hay nadie. Eso se perdió hace tiempo, antes de la guerra. Antes venían con la imagen de Ereguayquín para seguir, pero la imagen de acá se perdió, a saber que se hizo. Ya la gente no transmite la tradición porque ya se quedó. Ya no, como se murió la*

señora Cortés, ya no se hace. Ahora nosotros le encendemos sus velas, pero en la casa ya no viene gente porque ya no se puede, muy peligroso”.

El paso lento a la pérdida de la tradición religiosa ha permitido que los devotos a san Benito de Palermo busquen formas personales del culto. Una de ellas es la motivación propia de viajar a Ereguayquín a pedir o agradecer al santo negro por las bondades que les ha concedido; otros, sin embargo, han dejado en el pasado una tradición que los identificaba y vinculaba a la herencia familiar que un día tuvieron. Las nuevas generaciones poco o nada conocen de estos rituales. La mayoría de adultos mayores solo tienen recuerdos, son ellos los únicos que resguardan la tradición. Sin embargo, la pérdida del conocimiento, la tradición y el rito es inminente. Con ello se dejan atrás años de tradición que una vez perteneció y reunió a los diversos grupos étnicos que habitaron esa zona del oriente de El Salvador.

CONSIDERACIONES FINALES

La historiografía centroamericana ha abordado la temática de los afrodescendientes para el istmo centroamericano; de tal cuenta que la mayoría de estudios sobre la ascendencia africana en El Salvador han sido vistos e investigados desde la óptica de la historia. Otras ciencias sociales poco han desarrollado dicho tópico. Esta investigación formula la contribución de investigar a los afrodescendientes salvadoreños desde la antropología, desde la historiografía y especialmente desde el estudio de una práctica religioso-cultural.

En el ámbito local, se conmemoran 200 años de la *gesta del 05 de noviembre de 1811*, como el *primer movimiento emancipador* que llevó a los antiguos pobladores de la Intendencia de San Salvador a formularse vivir en una sociedad fuera del régimen colonial y proponerse una sociedad igualitaria, con libertades y derechos para todos, en un nuevo régimen: la República.

En la esfera internacional, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Resolución 64/169, en la cual proclama al 2011 como “*Año Internacional de los Afrodescendientes*”. Con ello pretenden fortalecer las medidas nacionales e internacionales en beneficio de los afrodescendientes y el pleno goce de todos sus derechos (ONU, 2010).

Partiendo de ese marco de reflexión, se aspira, desde las Ciencias Sociales, desarrollar investigaciones que promuevan el conocimiento de las múltiples prácticas culturales que se despliegan en la sociedad salvadoreña, y que están asociadas a la diversidad étnico-cultural de sus habitantes.

En el imaginario actual, y en la memoria colectiva de los salvadoreños, la población de ascendencia africana nunca ha existido en El Salvador, ni a través de su historia, y mucho menos cabría la posibilidad de que existiesen hoy en día.

Esta *negación* no es una simple valoración de los salvadoreños que la han concebido *per se*; sino, más bien, pertenece a una construcción y continua afirmación de saberes que han sido reproducidos desde el siglo XIX hasta la actualidad por parte del Estado, sus instituciones y las elites académicas, económicas y políticas. El *proyecto del mestizaje*, que realizado desde finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, llevaría a ocultar las

diferencias de los diversos grupos étnicos que habitaban, y habitan, la República de El Salvador. Sin embargo, como en toda sociedad multiétnica, existen comunidades que persisten a través del tiempo, manteniendo sus diferencias del denominado *grupo homogéneo*.

Con el ideal del *mestizaje* no habría cabida para “*los otros*”, los de la “casilla censal” de los *no mestizos*, los negros, los mulatos, los indígenas, entre otros grupos étnicos. Desde este marco, se erigió una nación homogénea en donde las diferencias eran mal vistas y, en el peor de los casos, simplemente no existían. Esto fue lo que a través del tiempo ocurrió con los afrodescendientes salvadoreños. A diferencia de otros grupos o comunidades étnico-cultural que se invisibilizaron, éstos, peor aún, se negaron.

El culto a san Benito de Palermo es una de las expresiones con elementos culturales afrodescendientes que se mantienen vigentes en la zona oriental del El Salvador. Cada uno de ellos representa la forma en que estos grupos realizaban sus prácticas religiosas dentro de la antigua provincia de San Salvador y del curato de Ereaguayquín.

Estas formas de organización y reunión, desde lo subalterno, permitían expresar una resistencia social y participación dentro del entorno donde se desenvolvían, probablemente surgidas en contextos del *cimarronaje*; otras llegaron a ser reconocidas por la Iglesia católica. Por tanto, eran cultos públicos donde los negros esclavizados y afrodescendientes vieron una oportunidad de estatus social.

Así sucedió con las cofradías de negros establecidas en San Salvador y Usulután. Estas se establecieron en la época colonial y desaparecieron con el tiempo. Cabría la posibilidad de que muchas de las funciones de los miembros de dichas asociaciones fueran similares a las que se tenían en otros lugares con análogas características étnicas, religiosas, económicas y políticas.

Por su parte, el culto privado adquiere una connotación subalterna que se mantiene hasta la fecha en los pueblos que formaban, en su momento, parte del antiguo curato de Ereaguayquín. En la actualidad, estos mismos poblados abren espacios para los devotos locales, comparten una tradición familiar que está compuesta de los mismos elementos que el culto público; sin embargo, no cuentan con el recurso económico de instituciones para sus festejos. Dichos limitantes llevaron a un ritual privado donde las prácticas “ocultas”

permitieron que se mantuvieran los elementos tradicionales de la cultura africana. Esta idea de lo subalterno les permite, como en el pasado, tener un sentido de pertenencia e identidad como grupo social excluido.

Para ambas tradiciones –la pública y la privada–, la imagen del santo negro refleja las realidades del campesinado, su condición de trabajadores del campo. Es por esa razón que la mayoría de san Benitos de Palermo han sido adaptados por la comunidad y portan elementos como el sombrero, la matata, el tocomate y otros que potencializan la identidad campesina y seguramente, campesinado mulato de la región, el cual se vio implicado de manera significativa en la producción ganadera y agrícola de las haciendas añileras; justamente como lo demuestran las fuentes historiográficas centroamericanas que abordan el tema de la producción agrícola en la época colonial.

Los pobladores actuales de la región no reconocen un origen étnico africano en la tradición. Para ellos esta práctica ha existido desde siempre y así va a mantenerse; más bien es un compromiso adquirido por sus antepasados y es el medio que tienen de interactuar con lo sagrado para sobrevivir en los momentos de crisis económica y a las enfermedades que los aquejan. Un ejemplo de esto último es el culto en San Rafael Oriente que está más relacionado con enfermedades de niños, entre ellas el ojo y la mollera. Por esta razón, la danza de Los Tabales se convierte en el vínculo directo con lo sagrado, pero desde una experiencia no tradicional donde el baile y la música intervienen para lograr el éxito de las cosechas, así como la protección y sanidad de los niños.

En general, se trata de un ritual de petición por la abundancia de los productos agrícolas en el que san Benito de Palermo es la vía directa que les escucha y les cumple sus peticiones, en la que también intervienen la tierra y el agua como elementos importantes. Este ritual también adquiere conocimientos prehispánicos que suman a la riqueza de la sociedad campesina contemporánea, donde también es importante tomar en cuenta las condiciones sociales, culturales, económicas y políticas que dieron forma a estas expresiones que se actualizan y renuevan con el tiempo, pues estas son el resultado de reproducir aspectos pasados, reales o inventados, que pueden ser innovados o reinventados, siempre y cuando estas modificaciones respondan a elementos similares que permitan la continuidad social.

Esta tradición busca inculcar valores y normas de comportamiento a través de la práctica dentro del contexto social en el que surgió. Quizá en este último elemento no estén tan claros en relación con los diferentes grupos étnicos que con el tiempo dieron forma al culto, a la imagen y, a su vez, a la Danza de los Tabales, prácticas que reflejan la diversidad étnica que ha sido negada, producto de un *blanqueamiento mental*, y que lo expresan sus devotos cuando se refieren a la imagen de san Benito de Palermo como “*un hombre del campo que trabajaba en el campo, por eso se volvió negro*”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar G. (2000). *Nota introductoria*. En: Descripción Geográfico-moral de la Diócesis de Guatemala. (Parroquias correspondientes al actual territorio salvadoreño). Biblioteca de Historia Salvadoreña, Vol. 2, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura.
- Akkeren, R. (2007). *La visión indígena de la Conquista*. Serviprensa, Guatemala.
- Ameigeiras, A. (2007). *El abordaje etnográfico en la investigación social*. En: Estrategias de Investigación Cualitativa. Dir. Irene Vasilachis de Giralдино, Editorial Gedisa, Buenos Aires, Argentina.
- Anderson, B. (2007) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arguedas, A. (2003). *Las milicias de El Salvador colonial: 1765-1787*. En: Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de Historia Colonial de las Provincias de San Salvador y Sonsonate, pp. 133-156. Compiladores: Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera. Flacso, Programa El Salvador.
- Asselberg, F. (2010). *Los conquistadores conquistados. El lienzo de Quahquechollan: una visión nahua de la conquista de Guatemala*. Plumsock Mesoamerican Studies, Cirma, Serie Monográfica 18. Chiapas, México.
- Barberena, I. (1998). *Monografías departamentales*. Colección Biblioteca Popular, No. 42, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, Ministerio de Educación.
- Barón Castro, R. (2002). *La población de El Salvador*. Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen, No. 6, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador, El Salvador.
- Bernand, C. (2001). *“Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas”*. Madrid. Fundación Histórica Tavera.
- Browning, D. (1998). *El Salvador, la tierra y el hombre*. Biblioteca Popular, vol. 49, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, El Salvador.

- Cáceres, R. (2008). "Los silencios en nuestra historia". En: *Del olvido a la memoria: africanos y afroestizos en la historia colonial de Centroamérica*, pp. 9-15. Editado por Rina Cáceres Gómez. Oficina regional de la Unesco, San José, Costa Rica.
- Calderón, L. (2005). *Aproximación a los procesos de construcción de identidad: la procesión de San Benito en Caimbas*. En Boletín Antropológico, enero-abril, año/vol. 23, No. 063. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. pp. 75-92. 2005.
- Cardona, A. (1939). *Monografías departamentales*. Imprenta Nacional, San Salvador.
- Casanova, V y García, G (2009). *Lo sagrado secularizado como sustento diario: los sambeniteros en las calles zulianas*. Boletín Antropológico. Año 27, No. 76, Mayo-Agosto. Universidad de Los Andes. pp. 137-157.
- CERD (2005). *Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial*, Naciones Unidas. 19 de mayo de 2005. Consultado en:
[http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/898586b1dc7b4043c1256a450044f331/7898bd847c643f99c125702700399b4d/\\$FILE/G0541904.pdf](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/898586b1dc7b4043c1256a450044f331/7898bd847c643f99c125702700399b4d/$FILE/G0541904.pdf).
- Chajón, A. (2005). *La Hermandad de Jesús Nazareno del Templo de la Recolectión, entre lo sagrado y lo profano*. Guatemala. Cefol-USac.
- Ciudad Real, A. (1996). "Relación Breve y Verdadera de algunas de las cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España, siendo Comisario General de aquellas partes". En Revista *Anales* 52, Especial de documentos históricos del siglo XVI para El Salvador. Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, Concultura, San Salvador, El Salvador.
- Cortés y Larraz P. (2000). *Descripción Geográfico-moral de la Diócesis de Guatemala*. (Parroquias correspondientes al actual territorio salvadoreño). Biblioteca de Historia Salvadoreña, Vol. 2, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura.
- Crespi, L. (2003). *Cristianismo y esclavitud. Discusiones sobre la evangelización de los esclavos en Hispanoamérica*. En Memoria y Sociedad. No. 15. Noviembre. Departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. 2003.

- Dawson, G. (1890). "Geografía Elemental de la República de El Salvador". Librería de Hachette y Compañía, 79, boulevard Saint-Germain, París.
- Diario Oficial (1882), No.142, Tomo 12, del viernes 30 de junio de 1882. Decreto Ejecutivo del 26 de junio de 1882. Ministerio de Gobernación y Fomento.
- Diario Oficial (1933), *Ley de Migración*, Decreto Legislativo No. 86. Diario Oficial, No. 138, Tomo 114, del miércoles 21 de junio de 1933.
- Díaz, R. (2002). De bailes deshonestos, comedias y otros fandangos. Las culturas negra y mulata en la Nueva Granada: un escenario de investigación. Pontificia Universidad Javeriana [En línea] Bogotá [Consulta: 17 de octubre de 2011] http://www.icanh.gob.co/resuursos_user//resultados%202006-34.pdf.
- Digestyc. (1931) *Censo de Población de El Salvador de 1930*, Dirección General de Estadística y Censo, 1931. Recuperado en: http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/El_Salvador/1930/index.htm.
- Digestyc. (1992) *V Censo de Población y IV Censo de Vivienda 1992*. Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.
- Digestyc. (2008). *VI Censo de Población y V de Vivienda 2007*. Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.
- Digestyc. (2009) *IV Censo agropecuario 2006-2007*, Ministerio de Economía, Dirección General de Estadística y Censos. San Salvador, El Salvador.
- Erquicia, J. (2011). *El hierro de la tierra del Reino de Guatemala: los ingenios de hierro de El Salvador. Un acercamiento desde la arqueología histórica*. En Revista *La Universidad*, Nueva Época, número 14-15, pp.282-303. Editorial Universitaria, Universidad de El Salvador.
- Erquicia, J. (2011a). "Identidades en El Salvador a través de la memoria colectiva. El caso de Chalchuapa". Tesis para optar al grado de Maestro en Ciencias Sociales, Flacso, Guatemala.
- Escalante, P. (1996). "La Herencia africana en la identidad histórica salvadoreña". En: Actas del V Congreso Iberoamericano de Academias de la Historia. Los estudios

- históricos como expresión de la cultura nacional, pp. 109-134. Academia Chilena de la Historia, Chile.
- Fernández, J. (2003) *Pintando el mundo de azul. El auge añilero y el comercio centroamericano. 1750-1810*. Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen No. 14. Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador.
- Fernández, J. (2005). *Mercados, empresarios y trabajo. La siderurgia en el Reino de Guatemala*. Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen No. 17, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador.
- Flacso-Minec-PNUD (2010). Mapa de Pobreza Urbana y Exclusión Social, El Salvador. Localización de Asentamientos Urbanos Precarios. Vol. 1 y 2. Atlas Flacso, El Salvador, PNUD, Gobierno de El Salvador.
- Gálvez, M. (1935) “Relación Geográfica de la Provincia de San Salvador, por don Manuel de Gálvez, Alcalde Mayor de ella”. En: Boletín del Archivo General del Gobierno, Secretaría de Gobernación y Justicia, año II, número 1, Guatemala C.A.
- García de Palacio, D. (1996). “Carta dirigida al Rey de España por el Licenciado Don Diego García de Palacio, Oydor de la Real Audiencia de Guatemala; año de 1576”. En Revista *Anales* 52, Especial de documentos históricos del siglo XVI para El Salvador. Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, Concultura, San Salvador, El Salvador.
- Giménez, G. (2010). “Entre lo público y lo privado. La continuidad de las expresiones culturales afroporteñas (1820-1852)”. Revista Digital *Estudios Históricos*. No. 4. Centro de Documentación Histórica del Río de la Plata y Brasil. Uruguay.
- Goldman, G. (2010). “Espacio urbano y producción simbólica de los afrodescendientes en Montevideo y Buenos Aires en el último tercio del siglo XIX: continuidades y discontinuidades”. Ponencia presentada en las *Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA* (Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA).
- Gómez, I. (1992). *Estadística General de la República de El Salvador (1858-1861)*. Primera Edición, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador.

- Gould, J. (2004). Nacionalismo revolucionario y memoria local en El Salvador. En: Darío E. Euraque, Jeffrey L. Gould, Charles L. Hale, et al. *Memorias del mestizaje*. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente. Guatemala: Cirma.
- Gutiérrez y Ulloa, A. (1962). “Estado de la Provincia de San Salvador: Reyno de Guatemala (año de 1,807)”. Ministerio de Educación, Dirección General de Publicaciones, San Salvador, El Salvador.
- Gutiérrez, I. (2011). *Las cofradías de negros en la América hispana. Siglos XVI-XVIII*. África Fundación Sur [En línea] España [Consulta: 13 de octubre de 2011] Consultado en: <http://www.fundacionsur.com/spip.php?article2293>.
- Guzmán, D. (2000). “Población y área. Razas y costumbres”. En: *Obras escogidas*, colección Orígenes, volumen No. 10. Edición Carlos Castro, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador, El Salvador.
- Hernández, G. (2009). *La diversidad cultural en El Salvador*. En: Identidad y Cultura: Ciclo de Charlas / Comp. Centro Cultural de España en El Salvador, 1 era. Ed. San Salvador, El Salvador.
- Herrera, M.(2010). “La fiesta del Cristo negro de Juayúa: religiosidad popular y reinención de la tradición”. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología. Universidad Tecnológica de El Salvador. El Salvador.
- Homobono, J. (2006). *Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización*. Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía. No. 28. España. pp. 27-54. [http:// www.africafundacion.org/africaI+D2008/archivos/Frater.pdf](http://www.africafundacion.org/africaI+D2008/archivos/Frater.pdf).
- IGN. (1985). *Diccionario Geográfico de El Salvador*. Tomos I y II. Ministerio de Obras Públicas, San Salvador, El Salvador.
- Juarros, D. (2000). “Compendio de la Historia de la ciudad de Guatemala”. Academia de Geografía e Historia de Guatemala, volumen XXXIII, Biblioteca Goathemala.
- Lardé Larín, J. (2000). *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades*. Biblioteca de Historia Salvadoreña, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, San Salvador, El Salvador.

- Leal, D. y De León, E. “Palmarito: afrodescendencia y oralidad”. Ponencia presentada en el XII Congreso internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de África y Asia. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México. 2007.
- Lokken, P. y Lutz, C. (2008). “Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador (1524-1824)”. En: *Del olvido a la memoria: africanos y afroestizos en la historia colonial de Centroamérica*, pp. 16-36. Editado por Rina Cáceres Gómez. Oficina regional de la Unesco, San José, Costa Rica.
- Lokken, P. y Lutz, C. (2008a). “Protesta contra la esclavitud”. En: *Del olvido a la memoria: Esclavitud resistencia y cultura*, pp. 13-16. Editado por Rina Cáceres Gómez. Oficina regional de la Unesco, San José, Costa Rica.
- Lokken, P. (2003). “Mulatos, negros y el mestizaje en las Alcaldías de san Salvador y Sonsonate (siglo XVII)”. En: *Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de Historia Colonial de las Provincias de San Salvador y Sonsonate*, pp. 3-27. Compiladores: Ana Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera. Flacso, Programa El Salvador.
- Lokken, P. y Lutz, C. (2008) “Familia y vida cultural.” En: *Del olvido a la memoria: esclavitud, resistencia y cultura*. No. 2. Ed. Rina Cáceres Gómez. Unesco. San José Costa Rica.
- López Bernal, C. (2009). “El pensamiento de los intelectuales liberales salvadoreños sobre el indígena, a finales del siglo XIX”, Boletín AFEHC N°41, publicado el 04 junio 2009, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2198.
- Loucel, C. (2011) *La invisibilización de la población afrodescendiente en El Salvador*. En Poblaciones negras en América Central. Cuaderno de trabajo No. 10. México. Marzo de 2011.
- Loucel, C. (2011). “*La invisibilización afrodescendiente en El Salvador*”. Ponencia presentada en III Biennial Black History Conference AAAHRP. Washington, USA. Febrero.
- Luján Muñoz, J. (2005). “*Un documento demográfico de la Arquidiócesis de Guatemala 1812*”. En: Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, LXXX. Guatemala.

- Lutz, C. (1984). *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala 1541-1773*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, serie monográfica 2. Guatemala.
- ONU (2010). *Año Internacional de los Afrodescendientes*. Resolución 64/69. (A/RES64/69).
- Mejía, G. A. (1993). *“Tradición oral de El Salvador”*. Sección de etnografía. Departamento de investigaciones. Dirección de Patrimonio Cultural. San Salvador.
- Mejía, G. A. (inédito). *“Mapa de Regiones de El Salvador según tipo de arte popular”*. Archivo de la Dirección Nacional de Espacios Culturales. Secretaría de Cultura de la Presidencia.
- Mined, Concultura, Ruta, Banco Mundial y Pueblos Indígenas (2003). *Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador*. Ministerio de Educación, San Salvador, El Salvador.
- Montes, S. (1976). *“Etnohistoria de El Salvador. El guachival centroamericano”*. Tomo II. Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación.
- Montes, S. (1977). *Etnohistoria de El Salvador. Tomo I. Cofradías, hermandades y guachivales*. Dirección de Publicaciones. El Salvador.
- Mosquera, C. (2010). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en Américas Negras*. Laó-Montes, A y Rodríguez, C (editores), Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales. Universidad del Valle, Colombia.
- Munro, D. (2003). *Las cinco repúblicas de Centroamérica. Desarrollo político y económico y relaciones con Estados Unidos*. (Estudios introductorios de Fabrice Lehoucq e Ivan Molina) San José, EUCR-PMS. 365 pp.
- Pedrell, F. (2009). *“Diccionario técnico de la música”*. Editorial Maxtor. Valladolid. [En línea]. España [Consulta: 20 de noviembre de 2011] http://books.google.com/books?id=T0CjgTY39HwC&printsec=frontcover&source=gbs_gesummary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- PNUD (2009). *Desarrollo Humano y Dinámicas Económicas Locales: Contribución de la Economía de la Cultura*. Cuadernos sobre Desarrollo Humano, No. 9. Escrito por: María Tenorio.

- Ramos, A. P. (2010). “*La discriminación de la cultura africana en la música dominicana*” [En línea]. República Dominicana [Consulta: 20 de noviembre de 2011]<http://www.historiadominicana.com.do/cultura/folklore/369-la-discriminacion-de-la-cultura-africana-en-lamusica-dominicana.html>.
- Rojas, F. (1988). *La cofradía: reducto cultural indígena*. Editor Flavio Rojas. Seminario de Integración Social. Publicación No. 46, Litografías Modernas. Guatemala.
- Roselló, E. (1998). *La cofradía de negros: una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo*, México: Tesis de Licenciatura para la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM.
- Roselló, E. (2008). *Iglesia y religiosidad en las colonias de la América española y portuguesa. Las cofradías de San Benito de Palermo y de Nuestra Señora del Rosario: una propuesta comparativa*. Dossier: virreinos. Marzo-abril. Año 3, número 14. México. pp. 336-553.
- Ruz, M. (2006). *Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial*. En *Revista de Literaturas Populares*. Año VI. No.2. Julio-diciembre, pp. 281-325. Unam- México.
- Salinas, M. (2000). *Arriba del cielo / está una sandía, / que está rebanándola / Santa Lucía”: los Santos y Santas de Iberoamérica más allá del ‘Imperio Cristiano’*. Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile. Ponencia presentada en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. 3 al 6 de octubre. 2000. [En línea] [Consulta: 31 de octubre de 2011]www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/1/1-Salinas.PDF.
- Salles, V. (1995). *Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco*. En *Revista Alteridades*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. pp. 25-40.
- Sánchez, R. (2001). *La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados*. En: María Luisa Tarrés, “Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social”. Flacso y El Colegio de México, México.

- Secretaría de Cultura de la Presidencia. “*El Tabal o Jeu Jeu*” [En línea]. El Salvador [Consulta: 22 de noviembre de 2011]<http://www.bicentenario.gob.sv/el-salvador-2011/patrimonio-cultural/danza-folklorico/712-el-tabal-o-jeu-jeu>.
- Suarez, C. (2004). *Los chimbángueles de san Benito*. Fundación de Etnomusicología y Folklore. Venezuela.
- UNESCO. (2008). *Del olvido a la memoria: África en tiempos de la esclavitud*. Editado por Rina Cáceres. Costa Rica.
- Vázquez, F. (1944). “*Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España*”. Segunda Edición con prólogo, notas e índices por el R. P. Lic. fray Lázaro Lamadrid, O.F.M. Tomo IV, Tipografía Nacional, Guatemala, C.A.
- Velázquez, M. (2001). *El comercio de esclavos en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, siglos XVI al XVIII*. En: Mesoamérica 42, pp. 199-222. Plumsock Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Vila, E. (2000). *La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano*. En: Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coords). *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: EEAH. 2000. pp. 189-206.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.

ANEXOS

Anexo 1.

GUÍA DE ENTREVISTA DE LA INVESTIGACIÓN “ELEMENTOS AFRODESCENDIENTES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR. EL CASO DE SAN BENITO DE PALERMO EN EL ORIENTE DE EL SALVADOR”

ACERCA DE SAN BENITO DE PALERMO

- ¿Quién es san Benito de Palermo?
- ¿Conoce usted la historia de san Benito de Palermo?
- ¿Conoce historias relacionadas de cómo llegó san Benito de Palermo a su comunidad?

ASPECTOS RELIGIOSOS

- ¿Cómo son las festividades en honor a San Benito de Palermo?
- ¿Desde hace cuándo participa en ellas?
- ¿Conoce la danza de Los Tabales? ¿Participa de ella?
- ¿Cuáles son sus motivaciones para realizar la danza de Los Tabales? (¿Por qué?)
- ¿Qué significado tiene para usted esa danza?
- ¿Ha recibido favores de san Benito de Palermo? ¿Puede mencionar ejemplos?
- ¿Cómo las personas agradecen a san Benito de Palermo sus favores recibidos?
- ¿Qué significado tiene para usted la imagen negra de san Benito de Palermo?

ACERCA DE LA TRADICIÓN

- ¿Existen en la actualidad personas que se dedican a transmitir la tradición a las demás personas?
- ¿Quiénes son estas personas?
- ¿Qué tipo de actividades realizan?
- ¿Cómo se organizan para realizar la tradición?
- ¿Cuál es la procedencia de la imagen de la procesión?
- ¿Qué oraciones/cantos se hacen en la procesión?

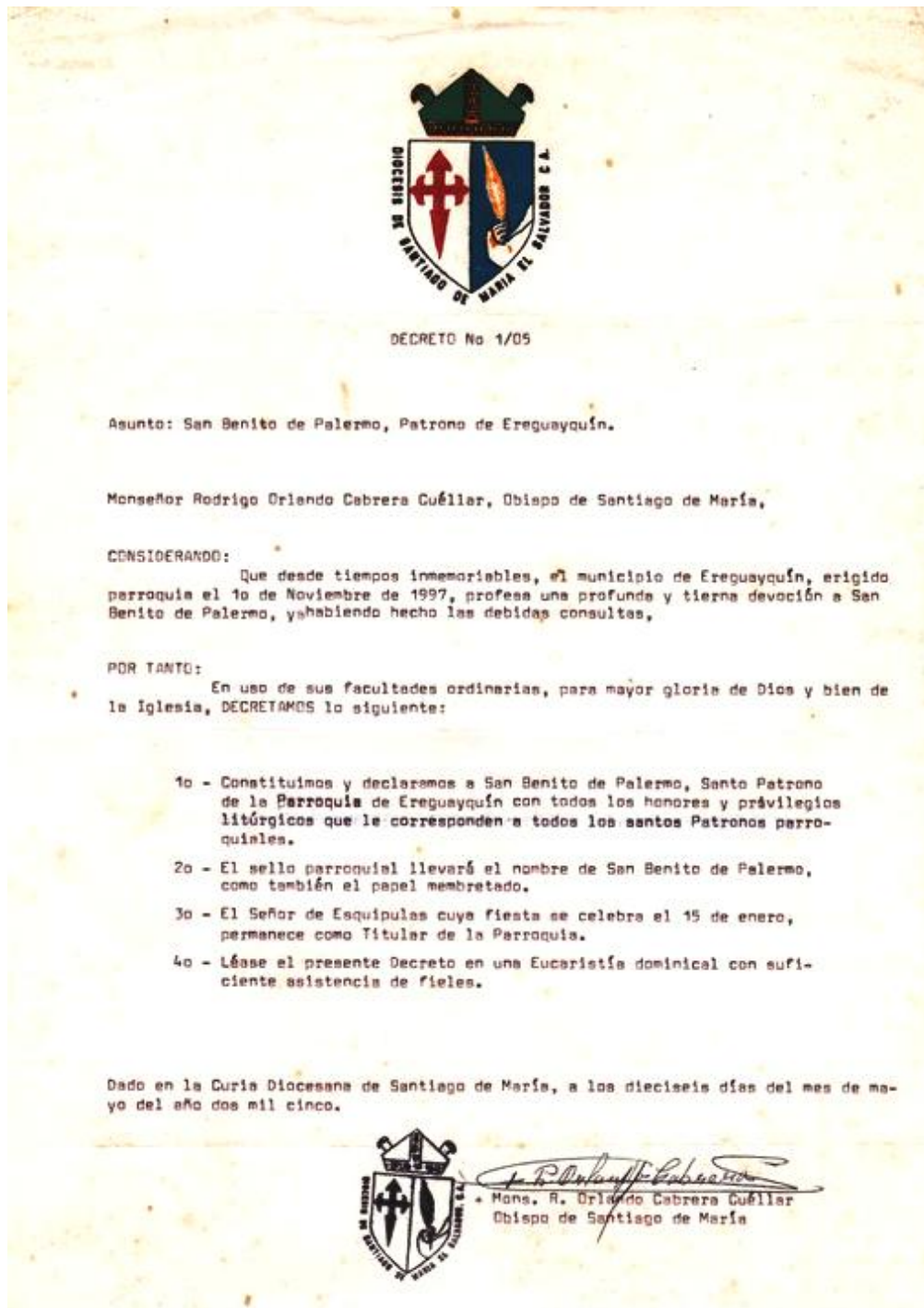
Anexo 2.

Personas entrevistadas para esta investigación

No.	Nombre	Ubicación
1	José Santana Gaitán	Ereguayquín
2	Francisca Isabel Benavides	Catón la Ceiba, Ereguayquín
3	María de Jesús Mejía	Ereguayquín
4	Fidel Ángel Reyes	Santa Elena
5	Argelia Ibrandina Rivera Flores	Santa Elena
6	Delia Margarita Rodríguez de Rodríguez	Santa Elena
7	Elma del Carmen Mira	Cantón La Presa, Usulután
8	Galileo Humberto Castillo	Ereguayquín
9	Mercedes Guevara	Ereguayquín
10	Clotty Castillo	Ereguayquín
11	María Antonia Chavarría Castillo	San Marcos Lempa
12	Ana Clelia Rivera de Martínez	Uluazapa
13	Josefina Díaz Medina	Uluazapa
14	Marta Lilian Montalvo	San Rafael Oriente
15	Santos Esaú Avalos	San Rafael Oriente
16	David Antonio Turcios Santos	Ereguayquín
17	Daisy González	Ereguayquín
18	Mariana Mejía	Ereguayquín

Anexo 3.

Decreto en el cual se declara el patrono de Ereaguayún a san Benito de Palermo



Anexo 4.

Documentos que describen los cantos a san Benito de Palermo en San Rafael Oriente, San Miguel (Relación de San Rafael Oriente). Propiedad de la Hermandad de san Benito de Palermo. Transcripción por Antonio García Espada, para esta investigación. Transcrito exactamente como estaba escrito.

Cantos

San Benito de Palermo (2)/Te benimos ayebar/A celebrarte la pascua al /pueblo de san Rafay (2) Benito Bos (s) os el pastor/amante pascuas selebramos/de espíritu Santo(2) San Benito de Palermo/te venimos ayebar/ a Bailarte tu tabal/al pueblo de san Rafay (2) Atención pido señores de esta loga divertida que se va representar.

Ofrenda de Capitana

Dulce echizo de la gloria ho recién/ nacido infante niño hermoso tierno/amante triunfo de vuestra victoria pues/ mi voluntad notoria con este afecto rendido/ yo te ofrezco niño querido esta tualla pobre/silla que pueda ser que algún día bendras/ con ella vestido.

Cantos de los Capitanes

Yo soy un pobre negrito que alegre/vengo cantando bengo a celebrarte tu/pascua que es del espíritu santo / Yo soy un pobre negrito que bengo del/matoral bengo a pedir la licencia/para bailar el tabal.

Relación del pastor mayor de arriba

Yo soy el pastor mayor mi vestido/de capitán desde las montañas bengo/ a bailarte tu tabal /Biso Biso, neo, neo, encarnose tu gloria/amen.

Ofrenda

San Benito de Palermo ya bengo/desengañado de que ya no soy tu pastor/de cuidarte tu ganado aquí te entretengo el/ azarte con el que arriaba tu ternero aya/te queden recogidos adentro de tu chiquero.

Canto de los Capitanes 3

Yo soy el indio Juan Since que/ bengo de tierra dentro con mis/cuas cuas en el lomo y muchas/ cosas adentro dentro mis cuascuas/le traigo muchas cosas esquisitas/ traigo latas de sardina platillos/ y cucharitas / Dentro de mis cuascuas le traigo petatillo/ y sombreros para darle a las pastoras/ las que cantan con esmero.

Relación del Ángel

Pastores no les asusten que les bengo/ anoticiar que el niño Dios anacido en/ velen en un portal. Como que oygo voz del cielo de lagloria/celestial Benito Divinisanto colocado en/ el altar.

Ofrenda

hoque alegría o musiquita la bienvenida /de san Benito.

Canto del Angel.

Hoy en este día cantemos pastores / gloria a san Benito gloria a sus amores/ vamos pasto(r)
citas vamos adorar/ del glorioso santo que está en el altar (2)

Relación de la merchora:

Ir caminando al portal y bereis aquel/lucero entre una mula y un buey ostendreis/ por
compañeros pero antes que apartes/primero de vías de entonar algunos/ versitos nuevos con
os que podrás nos/ agradar. Este pabellón hermoso vestido de azul y/ blanco es el que
representa es el espíritu/ santo.

Ofrenda

Aquí te entriego esta faja para/ que enseñes perdón porque a mi corta/ edad otro don no
pude alcanzar quisiera/ que fuera del mejor cambray asegún / lo muestra mi curiosidad.

Canto de la merchora

Pastora sagalas don de mingábamos /enonion de balta saria (2) / que haya está en los prado
/Cuando al dar las doce camina el reloj / nacio de María el hijo de Dios (2).

Relación Pastora

Desde San Rafael emos venido con/ dolor en la rodía atraer a san Benito/ para celebrarlo
este día.

Ofrenda

Aquí te traigo señor/ esta matita de Ruda/ para que bañes al niño/ cuando tenga calentura.

Relación

Si lo quieres diferenciar con marinola/ en español me boy corriendo alamar/ traerte un
caracol.

Ofrenda

Aquí te traigo señor platos y cucharitas/ para que des al niño con primor/ las migajitas.

Ofrenda

San Benito de Palermo grande como/ universo hoy se celebran tus Pasos/ traigo, ofrendas
de oro y mirra para que/ ofrescas al niño con Amor y alegría.

Relación

Ya está por Dios inmortal por nosotros/ humanadas que ha servido de fiador del/ original
pecado y nuas puesto saber qué / nos viene buscando y bereis que siendo dios / estaba del
hielo temblando.

Ofrenda

Yo soy la pastora llamada bernarda / de ofrenda te traigo aquí esta guirnalda.

Relación

Pastorcillo de los prados/ ciudadanos de belén / saben que nuestro Dios ha / nacido y es
para nuestro bien.

Ofrenda

La muerte de san Benito / es el espíritu divino su / corazón subió al cielo pur / limpio y cristalino.

Relación Pastoras

El cielo que merecía / en la tierra celebramos / toditas tus pastorcitas / con amor te adoramos.

Ofrenda

Aquí te traigo señor / esta matita de albacaca / no te la traigo todita porque / me la comió la vaca.

Relación

Sabes pues que ha nacido / nuestro mesías de cielo / porque de tantos profetas / a sido pronosticado.

Ofrenda

Aquí te traigo señor / esta sestita de flores / no te la traje llenita / porque me la voto dolores.

Relación Pastora

Yo soy aquella pastora que vengo de / la rabal de pastorear a mis ovejas que / no se me vayan a estraviar.

Ofrenda

Aquí te traigo señor esta copita de vino / no te la traje llenita porque se me / cayó en el camino.

Relación

Nace mi Dios en el prado con gran / consuelo a María alegres cantemos / pastores en este dichoso día.

Ofrenda

Aquí te traigo señor este manquito / dorado te lo traigo de belén porque / soy un buen cristiano.
(otra mano) Desde mi Tierra he venido arrastrando / monte y arena solo hoy venirme a ver / Colochitos de Asusina.

Relación Pastora

Desde san Rafael hemos venido con / dolor en la Rodia a traer san Benito / para celebrarlo este día.

Ofrenda

Aquí te traigo señor esta copita / de vino no te la traje yénita por / que se me cayó en el camino.

Relación

Benito donde has estado hace años que no / te he visto pero he tenido noticias que / has estado con Jesucristo.

Ofrenda.

Aquí te traigo señor esta matita de albacaca / no te la taje todita por que me la comio / la vaca.

Relación.

Como dices que somos ganados / no somos las pastoras que venimos / del prado.

Ofrenda.

Aquí te traigo señor esta barra de / canbray para que le agas al niño / un fajero y un pañal.

Relación.

Benito donde has estado ase años que no / te he visto pero he tenido noticias que / estabas con jesucrito.

Ofrenda.

Recibe el infante que viene en bajada / para que le cantes en la madrugada.

Relación del capitán de la abajo

San Benito de Palermo yo soy el / pastor de alegría entre verdes matorrales / cantándote la gerarquia y tu / divino maestro con amor te divertías / Por que lo ablais serrado / por que lo ablais en lengua / maestro la chanchuna mas tin beras ver / deja de aberiguar que los toquen el /tabal para sacirlo a bailar.

Ofrenda

San Benito de Palermo tu eres my / padre querido bengo a celebrarte tu / pascua y apedirte my comida y apedirte/ my comida es porque los sabes hacer / porque fuiste cocinero en tu inteligente / ser acordate san Benito que en la / tienda gigueria yo era tu tarellaiyo y / tu me la recibias y esto es sierto / san Benito y no me lo puedes negar / porque fui tu pastorcito de limpiarte el / matoral.

Canto Capitanas

Por las calles andan diciendo (29) / Secos estamos agua queremos / Si la compramos la beberemos (2) ya viene el agua por la mosita (2)/ que se me moja la emangorita (2)/ que se quema la casa ajena (2) / que se abrazan todas las casas (2) / que derrama albellana (2) / que preparo berengena (2) / que recoge caracoles (2) / Rremos el agua marinero (2).

Relación de la capitana de Arriba

Adel campo pastorcillas sagalas y com-/pañeros tantas noches son de Dios me / alegre mucho de verla / y de salud como estais / [añadido de otra mano] a Dios gracias todas Buenas disime amigo Cilvano que como de mas agalas intre todas tu galas [fin añadido de otra mano] / que contento que voz tan maravillosa por / dentro que voz tan alarga en el goso / En el campo de las Flores ha nacido este / crisol poniendo en linea los astros y en / su carrera el sol./ San Benito de Palermo bengo donde / nace el sol a celebrarte tu pascua y / hacer vuestro pastor / Que dicha la de los reyes de / gosar tan largos viajes del oriente / al poniente con tan relucientes trajes / [añadido de otra mano] Muy dichoso son los Reyes que gosan a qui esta haroma / al verte aqui coronado junto con las Tres Personas.

Relaciones de la capitana de abajo

Si tu la cosa es muy buena al tanto de / buestro afecto y yo de buestra salud / nos alegramos inmenso / A Dios gracias todas buenas decirme amigo silvano que como demos agalas entre todas tus galas / Que jubilo / nace mi Dios en el prado con gran consuelo / amaría alegres cantemos pastores en este / dichoso dia / En campaña los tres reyes he salido / del oriente con gran consolacion y una / reluciente estrella que nos he servido de / guion/ Muy dichosos son los reyes de gosir / aqui esta aroma al verte aqui coronado / junto con las tres personas.

Ofrenda

Ho divino salvador. Ho divino sol / de justicia pues mi voluntad propicia recibe / este corto regalo y de voz divino sagrario / la madre que le dio el Ser / la misma que merecion el ser recibe / que no son tales que aqui estos pobres / pañales te bengo a ofrecer.

Ofrenda

A qui te traigo señor esta fruta es / un sapote si en caso no se le madura / no me la valla a botar guardemela / para el otro año para no salirla / a buscar.

Ofrenda Capitana

Dulce echizo de la gloria ho recien / nacido infante niño hermoso tierno / amante triunfo de vuestra victoria pues / mi voluntad notoria con este afecto rendido / yo te ofreso niño querido esta tualla pobre / silla que pueda ser que algun dia bendras / con ella vestido.

Cantos de las capitanas

Yo soy un pobre negrito que alegre / bengo cantando bengo a celebrarte tu / pascua que del espiritu santo /... / Yo soy un pobre negrito que bengo del / matorral bengo a pedir la licencia / para bailar el tabal.

Relación del pastor mayor de arriba

Yo soy el pastor mayor mi vestido / de capitán desde las montañas bengo / a bailarte tu tabal/ Biso biso, neo, neo encarnoase tu glora / amen.

Ofrenda

San Benito de Palermo ya bengo / desengañado que ya no soy tu pastor / de cuidarte tu ganado aqui te entrego el / azarte con el que arriaba tu ternero aya / te quedan recogidos adentro de tu cuiquero.

Relación Capitana

Que dicho la de los reyes de gosar / tan largos viajes del oriente al poninete / con tan relucientes trajes.

Ofrenda

Aqui te traigo señor / este paltillo de caldo no te lo / traje llenito por que me lo / vota rumaldo.

Relación

Esta noche nacio el niño entre paja / y el reieso quien pudiera niño hermoso / vestirte de terciopelo.

Ofrenda

Desde mi divina paluta / he venido a visitar bajo el / arbol de la cruz a mi divino jesus.

Cantos de los capitanes

Pastores y pastorcitos venimos con / gran dia tan a celebrar esta pascua al / pueblo de San Rafai (2) / Maria de gracia yena (2) / por la muerte de este pastor / por todito el mundo suena la muerte de este pastor (2) / Maria tiene pesar (2) / por la muerte de este pastor / angeles bendran del cielo / a consolar con hamor (2) / la muerte de este pastor no ha sido / de accidente sino porque ya su cuerpo / servia de firmamento (2)/ en la Pascua de Pente Coste ha muerto / este pastor santo. Y le tiene Preparado/ gloria el Espiritu Santo (2v) es el Espiritu santo es el Espiritu santo / que se celebra en este dia dandole gracias / al padre y a la Virgen Maria (2vi)

Pastoras

O Divino salvador oh Di'ar/ sol de justicia pues mi voluntad / propicia

Merchora

Oh divino salvador que haz nacido para dar / al hombre vida y mortal quien busca buest/ amor quien advierte vuestro favor lo raro / de tu fineza yo te ofresco esta grandeza / este trigo antriciprado que quede sacramental / tu cuerpo en la dulce mesa.

Ofrenda

Fue trayendote los dones de mis sagrados / satiende coronado con ofrenda tu sagrado / camarin.

Relacion

Pastorcillas de los prados ciudadanas de / Belen saben que nuestro Dios ha nacido y / es para nuestro bien.

Ofrenda

Sabeis pues que ha nacido Buestro mesias / deceado por que detentos profetas ha cido / pronosticado.

Relación

Desde santa elenena he venido / con devoción y alegría a celebrar / este dia el palermo de alegría.

Ofrenda

Aqui te traigo señor este pollito / pelon no te lo traje azadito / porque no tenia carbon.

Relación

Yo soy un pobre jindio que bengo de / nicho en nicho bengo a pedirle / licencia a my padre San Benito.

Ofrenda

Aqui te traigo señor esta jarrita / dorada para que se le pongas al / niño cuando sea de
madrugada.

Relacion Pastoras

A las once de la noche / fue cuando el gallo canto / dando noticias en belen / que jesucristo
nacio.

Ofrenda

Yo soy lo pastora niño / chiquito de ofrenda te / traigo aqui este gallito.

Relacion

Con alegria y contento / bengo a bailar el tabal a San Benito de Palermo / venimos
acelebrar

Ofrenda

Seas bien venido con grande / alegría bendito de Dios en / el cielo impide

Relación

San Benito de Palermo bengo donde nace / el sol aselebrar esta pascua y a ser / vuestro
pastor

Ofrenda

Yo soy la pastora llamada ramona / de ofrenda te traigo aquieste / corona

Relación

Es el espiritu santo / es el espiritu divino / en carnes iluminado / este dia te llevo

Ofrenda

Eyos de verdes laureles / cortare una rama Floridas / para hacerle la corona / a este principe
divino

Relación de las Pastoras

Toditas aquellas aves rendidos de puro / amor ellas sequitan las plumas y te / forman un
colchon

Ofrenda

Yo soy la pastora llamada carmela / de ofrenda te traigo aquí esta / Jemela

Relación

Toditas aquellas aves que sucisten en / velen fueron adorar al niño yamaria / también.

Ofrenda

Yo soy la pastora llamada isabel de / ofrenda te traigo aqui este clavel

Relación de la pastoras

Obellicimo sagalas que oyestoy en este / cilio que aquel señor soberano este en / belen
recien nacido

Ofrenda

Si San Benito se muriera yo quedaría / muy triste porque bailes como este jamás / ni nunca
se han visto

Relación

Obellicima sagalas que oy estoy en la / ribera no te asustes porque te traigo / las Telicimas
nuevas

Ofrenda

Aquí estamos san Benito todistos / abuestra presencia y Rendidas / abuestros pies os daroy
vuestra / clemencia

Relación de las Pastoras

En el portal de belen hay estrellas sol / y luna la virgen y san jose y el / niño que esta en la
cuna.

Ofrenda

Aquite traigo señor esta cunbita de / huevos para que le hagas al niño torri-/jitas y buñuelos.

Relación

De la loma ala majada/ corriendo vienen todas las cabras

Ofrenda

Aquite traigo señor esta bara delilón / para el singula del niño cuando este en/ predicacion.

Relacion

Desde mi Tierra he venido ala / carrera y al trote solo por venirme / a dejar esta fruta es un
sapote / si acaso no se le madura no me la / valla a votar guárdemela para el / otro año pa no
salirla a Buscar.

Ofrenda

Aqui te traigo señor este poquito / de caldo no te lo traje todito / porque me lo boto
Rumaldo

Relación Pastores

Yo soy un pobre jindio que bengo / del matoral bengo a pedir la licencia / para bailar el
tabal.

Ofrenda

Yo soy un Pobre jindio que vengo / desprevenido solo por eso te traigo / este pollito tullido.

Relacion

Pastores y Pastorcitas / a la salud del negrito / toditos tomaremos.

Ofrenda

Aqui te traigo señor este muniguito / de karey uyuyuy que miedo le / tengo a esa mula y a ese buey.

Relación

[...] esta noche de naser / Manuelito jesus a morir por / el hombre en elevado en una .../
Yo soy un pobre [negrito; tachado] jindio / que bengo a pedir la licencia para bailar el tabal
/ bailar el tabalal a mi Padre san Benito.
niño de mi jazmin la Dulse miel chupete / a qui te traingo y juguete y un pulido / chichin
detras bienen sonando

Canto

Desde santa clara bengo / con el agua hasta las rodillas / traigo un asador de carne / y un
metate de tortillas / El que carga su matata / sabe lo que lleva dentro. / Sanbenito se celebra
con / gracias y con lealtad / demosle gracias al padre / que en este lipido esta / gracias te
doy Sanbenito / de verte hoy en este dia / dandole gracias al padre y al / palermo de alegria.