



RESTOS DEL PASADO Y LA IMAGINACIÓN SALVADOREÑA

Estudios culturales del modernismo a hoy

ANTONIO GARCÍA ESPADA



RESTOS DEL PASADO
Y LA IMAGINACIÓN SALVADOREÑA
ESTUDIOS CULTURALES DEL MODERNISMO A HOY

RESTOS DEL PASADO
Y LA IMAGINACIÓN SALVADOREÑA
ESTUDIOS CULTURALES DEL MODERNISMO A HOY

ANTONIO GARCÍA ESPADA



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

306.6097284
G37

García Espada, Antonio

Restos del pasado y la imaginación salvadoreña / Antonio García Espada.-- 1a. ed.-
- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2019.
204 páginas; 17x23 centímetros.

ISBN: 978-607-543-081-2

1. Sociología de la religión – San Salvador. 2. Cultura de la religión – Historia – San Salvador. 3. Instituciones religiosas – Costumbres y tradiciones – San Salvador.

Primera edición: noviembre de 2019

D.R. © 2019, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1 Av. Sur Poniente 1460
29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza
29243, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Tel. y fax: (52 967) 678 6921, ext. 139
www.cesmeca.mx
editorial.cesmeca@unicach.mx

ISBN: 978-607-543-081-2

Impreso en México / Reservados los derechos

Cuidado de la edición: María Isabel Rodríguez Ramos
Diseño de portada: Irma Medina Villafuerte

Este libro ha sido dictaminado por pares que garantizan su calidad académica: Dr. Héctor Lindo Fuentes, profesor-investigador en la Fordham University, y Dr. Sajid Alfredo Herrera Mena, profesor-investigador en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador.

Índice

Introducción 9

Primera parte. Arte 17

El corazón de San Salvador 19

El nacimiento y la espera de la desafiante iglesia El Rosario 26

Art nouveau salvadoreño 33

Artoológico 41

Segunda parte. Memoria 47

De qué hablamos cuando hablamos de religiosidad popular salvadoreña 49

San Simón de Mesoamérica. La palabra como disfraz 58

Los cumpleaños de San Simón 81

Tercera parte. Archivo 107

Historia de los Hermanos Espirituales 109

Raíces modernistas de la religiosidad popular salvadoreña 137

El queso y los frijoles. El cosmos de un jornalero salvadoreño del siglo XX 167

Referencias bibliográficas 191

Introducción

Este libro trata sobre El Salvador y el privilegio de haber pasado allí cuatro años. Fue tiempo más que suficiente para intuir una configuración social sensiblemente diferente de las conceptualizaciones genéricas producidas desde las ciencias sociales, ni qué decir de los medios de comunicación y la opinión pública. De lo que ya no estoy tan seguro es de si fue bastante para dar con la mejor forma de expresar dicha convicción. En cualquier caso, el intento de hacer una aportación al conocimiento de El Salvador es el resultado de un encuentro fortuito, así como la forma y el método adoptados para lograr dicha aportación, que también surgieron de manera azarosa, completamente imprevista, fruto de la casualidad y el dejarse llevar. No encuentro por tanto mejor manera de introducir esta obra que dando una perspectiva metodológica.

El primer paso en este sentido lo di a las pocas semanas de llegar a El Salvador, en marzo de 2011. Desoyendo todas las voces a mi alrededor, incluso los consejos oficiales y las amenazas de algunas embajadas, fui al centro histórico de San Salvador, al otro lado de la Avenida 25, donde se suponía que solo delincuentes y asesinos moraban. Tras poner pie por primera vez en las calles cubiertas del centro ya nunca dejé pasar más de tres días seguidos sin visitar alguno de sus muchos bazares, plazas y mercados, sus iglesias, palacios y cementerios. Al poco, comencé

a dar clases de Historia y Filosofía Medieval en algunas universidades del país, la Centroamericana, la Nacional, la Tecnológica. Pero fue en la Universidad Don Bosco donde impartí varios semestres de Historia del Arte con un amplio espacio reservado al arte del país y en especial del centro de la capital. Los primeros cuatro capítulos de esta obra son adaptaciones de algunas clases del temario que di a los pacientes estudiantes de las carreras de Diseño Gráfico e Industrial y que después fueron publicadas por el prestigioso periódico digital *El Faro*. Son solo muestras, incursiones didácticas, en las múltiples posibilidades estéticas de una mirada atenta y desprejuiciada del espacio cívico más antiguo y concurrido de todo el país.

Una de estas posibilidades resultó particularmente estimulante y prolífica en resultados. La primera toma de contacto fue puramente visual, la contemplación en el Mercado Central de una imagen antigua de un señor sentado, fumando un puro, con bigote, sombrero y corbata, al que llamaban San Simón. A su lado había retratos de muchos otros hombres y mujeres pintados con llamativos colores, mirando de frente la mayor parte de las veces, con aureolas alrededor de sus cabezas y a menudo acompañados de algún objeto singular. Los trazos gruesos y las intenciones bien claras a la hora de orientar las líneas me recordaban a algún estilo artístico lejano y venerable. Sin embargo, se trataba de imágenes de santos apócrifos o patronos populares, también llamados Hermanos Espirituales, con nombres como Julio Cañas, Trema Adonay, Trinidad Huezo, Macario Canizales Emeterio Ruano y tantos otros. De San Simón además había incontables figuritas de barro, de todos los tamaños y precios, de un dólar en adelante. Un minimalista pegote de barro formando el trono de un poderoso, hierático y llamativo personaje pintado también a mano con vivos colores, portando en su mano derecha un bejuco de plástico que hace las veces de bastón de mando. Estas imágenes y estatuillas eran vendidas en multitud de mercados y puestos ambulantes, colgaban de las paredes de negocios de todo tipo y adornaban altares en casas particulares y rincones abiertos de la ciudad. Mis primeras averiguaciones al respecto fueron escuchadas con especial atención por miembros de la Academia Salvadoreña de la Historia, y al poco tiempo la Dirección Nacional de Investigaciones de la Secretaría de Cultura de la Presidencia me ofreció un contrato de medio tiempo para seguir investigando los Hermanos Espirituales a cambio de un despacho en el Archivo General de la Nación dentro del Palacio Nacional situado en el mero centro de San Salvador. No pude decir que no.

Mi investigación sobre los Hermanos Espirituales y su contexto seguiría teniendo el centro de la capital como punto de partida, pero ahora contaría con el apoyo de archivos, universidades y otras instituciones públicas y privadas. Lo que había comenzado siendo un impulso espontáneo se convertía en un esfuerzo

sistemático por producir un discurso estructurado con validez científica para ser exhibido en revistas académicas, conferencias y foros públicos como el I Coloquio Salvadoreño de Religiosidad Popular celebrado en el Museo Nacional de Antropología en septiembre de 2013. Los tres capítulos de la segunda parte de esta obra son producto de ese intento por profundizar en el conocimiento de la cultura popular salvadoreña, que me condujo a generar nuevos datos y nuevas fuentes a partir de la sistematización bibliográfica y la observación participante. El apartado lo he titulado aquí “Memoria”, pues ahora no creo haber alcanzado el grado suficiente de formalidad antropológica que en principio fue adoptada como marco académico de referencia. Las reflexiones sobre la idea de religiosidad popular y el fenómeno devocional en torno al culto a San Simón seguían generando una multitud de perspectivas diversas y hasta contradictorias, difícilmente conciliables con la precisión conceptual que se espera del lenguaje científico, y el registro discursivo continuó por tanto siendo predominantemente descriptivo y abierto a la perplejidad.

Un mayor control sobre la gran cantidad de datos acumulados y la dirección que su narración debería adoptar para hacer una aportación concreta al estudio de la sociedad salvadoreña no llegó hasta haber acabado mi larga estancia en El Salvador (marzo de 2015) para adentrarme en el medio académico mexicano, primero en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas y después en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, y en el Seminario Permanente de Historia de Chiapas y Centroamérica. La distancia y mi reinserción en el gremio de historiadores me permitieron abordar el problema de investigación con el apoyo de una perspectiva comparada, una mejor contextualización historiográfica y mayor sutileza conceptual. Los tres últimos capítulos, los del apartado titulado “Archivo”, incluyen textos publicados en revistas mexicanas y costarricenses junto a material completamente nuevo (la mitad del capítulo 8, todo el 9 y parte del 10) con el que pretendo avanzar una nueva hipótesis sobre el culto a los Hermanos Espirituales mediante tres pasos metodológicos correlativos: prosopográfico, cultural y microhistórico.

El itinerario en su conjunto es, por tanto, inductivo. Parte de una apreciación general, cotidiana y presente que es suficiente para prefigurar las dos inquietudes que marcan la ruta de toda la investigación subsiguiente: cuánto de la subalternidad salvadoreña puede ser explicado por oposición a las elites y por qué la perspectiva cultural es superior a la social, la económica o la política para dar respuesta a esta pregunta.

* * *

La dimensión simbólica de la tensión, unas veces violenta y otras creativa, entre los de arriba y los de abajo tiene en El Salvador multitud de escenarios posibles (ninguno me pareció tan drástico como el centro de la capital), pero pocos indicadores cuantitativos. Los términos que expresan dicha tensión son, por lo general, vagos y despectivos. Comunista, cristiano, pandillero, jornalero o indio son nombres cargados de tal violencia que acaba convirtiendo todo diálogo en confrontación y dificulta aún más el siempre difícil intento de comprensión. Por eso el invento moderno de la identidad es en El Salvador un instrumento imperfecto, cuando no contraproducente, para generar comunidad y convivencia. Eso se nota en la vestimenta, en el alto nivel de endeudamiento para el gasto superfluo, en la estigmatización de lo local, en el rígido formalismo de la vida pública y hasta en el desprecio por los libros (que, dicen, era la prueba de la que se servían las fuerzas del orden público para detectar homosexuales e intelectuales subversivos). La desconfianza es la nota dominante en el día a día, y la presunción de culpabilidad es la constante en toda interacción pública u oficial. La idea de identidad en El Salvador es un asunto que a menudo se soluciona con el disfraz, el simulacro o simplemente la mentira. Indagar en ello supone todo un desafío para la mente moderna, y por ello mismo es uno de los frentes más prometedores para conseguir su mejoramiento.

Y es aquí donde entra en escena el aspecto más creativo de la tensión arriba aludida. El concepto de identidad aún conserva de sus genes cartesianos la ambición de la idea clara y distinta. Por absurda que pueda parecernos la pretensión, lo cierto es que no hay modernidad sin un intento, aunque sea mínimo, de aplicar la potencia ordenadora de las ciencias a todos los organismos, incluidos los humanos, que pueblan un mundo cada vez más unificado a medida que avanza la globalización. La mente moderna conoce primeramente mediante el establecimiento de distinciones (*ex natura rei*) y su multiplicación hasta el infinito. Pero, no nos engañemos, la claridad ansiada por la mente moderna es precisamente un intento de enmendar la creciente multiplicidad generada por la propia ciencia. La expansión europea debe a la ciencia moderna tanto su enorme alcance, como su corta mirada. Es mediante la simplificación como obtiene su avance y si, a estas alturas, la modernidad no ha convertido el mundo entero en una de esas temidas distopías de vez en cuando aireadas por Hollywood, es precisamente por la contradicción inherente a su propio método.

Dicha contradicción es mejor evidenciada desde la interdisciplinaridad (o la superación de la especialización) y queda más expuesta en los límites de la moder-

nidad (o lejos de sus centros producción). Una perspectiva cultural de El Salvador es un buen ejemplo. El país, y Centroamérica en general, es sin lugar a dudas uno de los ámbitos geográficos que más temprana e intensamente ha sido afectado por la globalización moderna y sus efectos sobre la identidad. Durante el periodo colonial, América fue la orilla de un imperio jurisdiccional, lingüístico y religioso que no reconocía ningún privilegio por encima de los adquiridos en suelo castellano. Frente a esta elite reducida y exclusivista se abría un complejo universo de infinitas probabilidades combinatorias compuesto también de criollos, mestizos y agentes civilizacionales procedentes de África, Asia y otras partes de Europa y del hemisferio americano. El elemento indígena en esta parte del mundo tuvo que relacionarse no con una, sino con varias tradiciones foráneas, y al hacerlo transformó la suya propia sin dejar tampoco aquellas otras intactas. De ese momento gestacional ha quedado el rasgo más prominente de lo que hoy es El Salvador: la mezcla. Se trata de un país particularmente dominado por el mestizaje biológico y cultural. Con respecto al primero, es cierto que hay pequeñas elites económicas muy cerradas con marcados rasgos caucásicos, si bien la mayor parte de estos esquivos especímenes viven con un pie, y a veces con los dos, en Europa o Estados Unidos. Entre los demás es harto difícil distinguir la huella blanca, negra, indígena o asiática tanto en pobres como en ricos, así como dentro de los límites de un único individuo. Se le suele llamar *chefe* al hermano al que dentro de una misma familia le tocaron tez, ojos o cabellos un poco más claros.

Culturalmente el hibridismo es todavía más jugoso. No voy a extenderme ahora en esta proposición para la que requeriríamos una definición mejor de cultura e hibridismo (que, de hecho, ensayaremos de múltiples maneras a lo largo de este libro). Baste por el momento indicar que pocos escenarios dan mejor cuenta de esa abigarrada superposición de símbolos que el llamado campo religioso, y que en dicho ámbito se está produciendo ante nuestros meros ojos una auténtica revolución cultural, la mayor desde la llegada de los europeos hace quinientos años. Se trata del auge del esoterismo y de las Iglesias evangélicas, pentecostales o cualquier otra no católica, que a día de hoy han alcanzado un predominio claro sobre el tradicionalmente hegemónico monopolio del pontificado romano (que a decir verdad siempre tuvo que recurrir al autoengaño y la vista gorda para proclamar la victoria de la ortodoxia). La tesis de fondo de este libro es que dicha revolución cultural es un proceso de larga duración, pero que tiene un momento de especial concentración en los movimientos secularizadores característicos del modernismo, y que la metamorfosis fue posible gracias precisamente al fuerte mestizaje y a la intensidad de la circulación de ideas entre distintos segmentos sociales.

He aquí una demostración, espero convincente, del enorme potencial creador del mestizaje, hibridismo o como quiera decirsele. El Salvador tiene en este sentido cierta cualidad paradigmática que probablemente se deba a su limitada extensión, a su tradicional distanciamiento de los centros de poder político y a la extraordinaria fertilidad de sus volcánicos e ístmicos suelos. Me parece ahora que el primer rasgo a destacar de lo que aquí denomino modernismo es también la bastardía cultural, la intensificación de la globalización y el empeño por fusionar cosmopolitanismo y vernacularidad. Espero haberlo demostrado con suficiente probidad a lo largo de este trabajo y con ello lograr una mirada multidisciplinar desde la periferia de la modernidad con la que avanzar sustancialmente en el conocimiento del *paisito*, el Pulgarcito de América, la República Centroamericana de El Salvador.

* * *

Hace unos días le comentaba a mi hija que estaba por terminar un libro sobre El Salvador. Se puso muy contenta y no tardó en preguntarme qué había escrito sobre el Mágico González, sin duda uno de los mejores jugadores de fútbol de la historia y auténtico héroe para toda una generación de muchachos en la década de los ochenta fascinados por su buen fútbol y su desprecio de la fama y el dinero. Desde su entrada en el fútbol europeo en el Cádiz CD, el Mágico González lo pudo tener todo, pero lo cambió por la fiesta y los amigos. Más que un deportista era un artista, y para muchos todavía hoy es un ídolo de la resistencia. No sé cuánto éxito habré tenido en el intento de transferir los mitos de mi infancia a mi hija, pero su pregunta me hizo reconocer de inmediato que eran varias las ausencias imperdonables en este libro. Tampoco hablaría del arzobispo asesinado en plena misa, monseñor Romero, el flamante san Romero de América, ni de los jesuitas martirizados encabezados por Ignacio Ellacuría, ni de la guerra civil de los ochenta o del éxito y el fracaso del mítico frente guerrillero tanto en la lucha armada, como en la política. Ni una palabra al respecto de las maras ni del complejo entramado en torno a los millones de emigrantes salvadoreños en Estados Unidos y los repatriados en cantidades crecientes a lo largo de todo lo que llevamos de siglo XXI. Ni las pocas imágenes de El Salvador que llevaba conmigo desde la niñez ni tan siquiera alguno de los principales escándalos por los que suele ser más inmediatamente reconocido al invocar su nombre formarían parte de un libro que ya desde el título hace explícita su intención de hablar de El Salvador.

El caso es que nunca, desde el principio hasta el final, me quité la sensación de que era la investigación la que había elegido al investigador. En realidad, no

encuentro otra justificación para el objeto de esta disertación. Hay una auténtica pléyade de atractivas opciones para el estudio de lo que hoy es El Salvador. Un país pequeño, olvidado, muy densamente poblado, sometido a todo tipo de duras presiones y acorralado por la violencia, la desconfianza, la sospecha y el rencor. Son muy pocos los consensos duraderos en El Salvador, los discursos oficiales y científicos son predominantemente defectuosos, cuando no fraudulentos. Las grandes instituciones y negocios no encuentran mejor manera de reproducirse que mediante la explotación y la tiranía. La presión desde arriba es correspondida con una competitividad salvaje y a menudo criminal entre los de abajo. Sus cárceles están llenas más allá de toda medida y las propias fronteras del país funcionan como prisión para la inmensa mayoría de su gente, que no tiene otra alternativa que la huida clandestina y la desprotección total ante monstruosidades a menudo inconcebibles.

Pero la investigación no ha recorrido estos rumbos. A lo sumo, permean sus presupuestos como un telón invisible que deja ver más allá de la urgencia inmediata del ahora y ensaya una mirada periférica de lo que no nos está permitido contemplar de frente. Esta es la mejor aportación que creo estar en condiciones de hacer desde mi formación como historiador, mi dilatada experiencia como viajero y mi fe, un poco forzada últimamente, en la humanidad. El libro está hecho de fragmentos, algunos publicados con anterioridad en respuesta a la exigencia burocrática y creciente por parte de las autoridades académicas de evaluar cuantitativamente el desempeño científico de profesores e investigadores. Han sido descartados trabajos publicados con anterioridad y los escogidos han sido tratados conjuntamente, aumentados y a veces enmendados, para poner a disposición del lector un relato coherente, explicativo e inspirador. No he podido evitar repeticiones de las que no obstante me he servido para privilegiar unas rutas sobre otras y restituir la linealidad de la investigación cuando esta se abría a otros posibles y deseables frentes de exploración. La investigación no está acabada (nunca lo está), pero en este punto ha alcanzado un nivel de reflexión y corroboración suficiente para considerar cerrado un ciclo, o al menos la posibilidad de tomar los resultados de esta investigación como punto de partida para una nueva investigación, con una proyección temática diferente o un diferente ámbito espacial de referencia. Por eso la presento y de verdad espero que encuentre su público.

Debo mi agradecimiento a todas las instituciones arriba mencionadas, pero sobre todo a las personas que encarnaron voluntades oficiales, confiaron en mis intuiciones y alentaron su concreción: en primer lugar a Esther Rivero, también a Luis Lechiguero, Roser Noguera, María del Tránsito Orellana, Herbert Erquicia, María Alejandra González, Sajid Herrera, Gerardo Monterrosa, Óscar Meléndez

Ramírez, Julia Flores, Jasmine Campos, Pedro Escalante, Marielba Herrera, Humberto Flores, Alirio Cornejo, Julio Martínez, Roberto Valdés, Carlos Gregorio López Bernal, Clara Pérez Fabregat, Fernando Fajardo, José Luis Sanz, Amparo Marroquín, Jorge Lemus, Vicente Chopín, Héctor Grenni, Luis Roberto Huevo Mixco, Carlos Navarrete, Héctor Lindo, los difuntos Ricardo Lindo y José Manuel González, a los estudiantes de las universidades en las que di clases, a mis informantes, a los medios de comunicación y al público salvadoreño que mostró interés por los logros obtenidos y los esfuerzos asumidos en esta investigación. En México también recibí un apoyo inestimable para seguir adelante con la investigación salvadoreña: Luz del Rocío Bermúdez, Misgav Har Peled, Jérôme Baschet, Jorge Alvarado Brindis, Jesús Solís Cruz, Isabel Rodríguez Ramos, Gabriela Frago, Mario Vázquez Olivera, Juan Pedro Viqueira, Martín Ríos Saloma, Juan Carlos Sarazúa, Aaron Pollack, Rosalba Piazza y Yeri Aguilar. Debo a mi hija, Hana, más que a nadie, el estímulo para investigar y seguir adelante en el conocimiento del país que tanto ama, donde pasó su primera infancia y adquirió sus primeras nociones de la realidad.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, mayo de 2019.

Primera parte

ARTE

El corazón de San Salvador

La vieja San Salvador tiene la rara facultad de conservar en estado de absoluta sinceridad cien años de la historia del país; los cien años de mayor esplendor, lujo, ambición, extravagancia y también buen gusto.¹ Los conserva como la naturaleza conserva los fósiles, sin querer, sin cuidado y sin propósito. Algunos son embriones de futuras ruinas, otros ya son escombros adultos. Una vieja tradición islámica dice que las ruinas son el hogar favorito de los genios. Quizá por eso a los salvadoreños les asusta el centro de su capital. Pero si uno escucha con atención los susurros de esos espíritus verá cómo ante sus ojos toma vida un pasado preñado de ensoñaciones, pero incapaz al fin de burlar las exigencias de la naturaleza, los dioses y el alma humana.

La ciudad es una de las más antiguas de Centroamérica y, al igual que sus hermanas, ha sucumbido numerosas veces a las catástrofes naturales. San Salvador conserva sin embargo vestigios de su pasado colonial, restos de fachadas novohispánicas, mesones con decoración mudéjar y la configuración de sus calles y sus plazas a base de cuadrículas exactamente alineadas con los puntos cardinales según el plano cósmico de Marco Vitruvio impuesto por el emperador Carlos V. Tres siglos después, la Independencia fue un regalo de los cielos que la aristocracia criolla pasó varias generaciones disputándose y utilizando como pretexto para el exterminio de las últimas formas de vida tradicional.

¹ Publicado originalmente en el periódico digital *El Faro* el 8 de septiembre de 2014. Texto e imágenes en: https://losblogs.elfaro.net/el_viajero_medieval/2014/09/el-coraz%C3%B3n-de-san-salvador.html

En la década de 1880 la propiedad compartida (comunal) y la asociación religiosa entre iguales (cofradía) fueron abolidas y con ellas el último fundamento de la organización social indígena. Una exquisita droga empezaba a ser consumida de manera masiva en las antiguas metrópolis. La producción de café requería cierta inversión tecnológica, tierras ricas y de altura, abundante mano de obra y una cuidadosa aritmética en la organización del trabajo. En cuanto las modernas elites salvadoreñas aprendieron a neutralizar la jurisprudencia indígena (no debió ser fácil convertir el ocio en una actividad delictiva, por ejemplo), sustanciosas cantidades de capital procedentes de las Europas y Américas blancas encontraron su camino de regreso al *paisito*.

La otrora pequeña capital de provincia de un reino periférico de un imperio a la deriva, se convertía de repente en la “París de Centroamérica”. De Carrara fueron importados los mármoles más puros esculpidos por las más habilidosas manos italianas. De Cataluña y de Bélgica llegó la última tecnología en láminas metálicas con intrincados y caprichosos diseños. Los más insignes arquitectos y diseñadores que el dinero pudiera comprar llegaron de Europa, así como artesanos y mercaderes chinos, turcos, árabes, rusos, judíos y quién sabe qué otras naciones de la Tierra toda. De allende los océanos y los siglos llegaron también los estilos arquitectónicos del siglo XIX, los historicismos neogóticos, neogriegos, neobizantinos, neorrenacentistas, neobarrocos... San Salvador era poseída por un pasado ajeno, un nacionalismo lejano y un romanticismo fingido que inundaba sus calles y su Ilustre Cementerio.

Ya a principios del siglo XX la ciudad poseía una fisonomía característica, y no del todo desprovista de excelentes muestras de arquitectura ecléctica que la hacían sobresalir por encima del resto de las ciudades de la región. Los continuos quebraderos de cabeza provenientes del campo exigieron mano dura y paternal represión. El punto crítico llegó a principios de 1932, cuando una amalgama de indígenas, campesinos pobres, desterrados y comunistas, los primeros de América, tomaron las cumas y usurparon el poder en algunas plazas menores del occidente salvadoreño. La reacción del gobierno, ya para entonces militar, fue inmediata, contundente y ejemplarizante, dejando regados los campos de cadáveres que en el más optimista de los cálculos se cuentan por decenas de miles.

La apuesta dio los frutos esperados, la elite burguesa se amplió enormemente y rindió su peculiar homenaje a la ciudad. A partir de los primeros años del siglo XX pocos espacios del centro pasaron sin ser renovados en los nuevos estilos modernistas. Cada vecino asumió la tarea de rivalizar con el contiguo en creatividad, capricho y fantasía. El movimiento que en su conjunto se conoce como *art nouveau* en El Salvador se convirtió en un abigarrado desfile de formas y colores, unas ve-

ces con claras reminiscencias mediterráneas, centroeuropeas, anglosajona o asiáticas, y otras claramente latinoamericanas o exclusivamente locales. Durante los años treinta y cuarenta, las huellas dejadas en San Salvador por los nuevos estilos internacionales como el *art déco* sirvieron para marcar el ritmo ascendente de la maquinaria moderna.

A finales de los años cincuenta El Salvador se convertía en el tercer exportador mundial de café, el país más industrializado de toda la región y el más visitado por los turistas. La revista *National Geographic* hacía públicos unos malabares estadísticos que convertían El Salvador en el mejor lugar del mundo para vivir. El país atraía grandes inversiones de capital estadounidense junto con sofisticada maquinaria industrial y los mejores medios de transporte. La nueva promesa de una verdadera “revolución verde” propiciada por la agroindustria (fertilizantes y pesticidas derivados de los petroquímicos) encontró en El Salvador el más fértil de los terrenos.

El centro capitalino, fiel a su vocación escaparatista, acogió de nuevo lo mejor de las tendencias internacionales, y ahora sus edificios empezaban a hablar los lenguajes de la *bauhaus*, el funcionalismo, el organicismo o el brutalismo, llegando en ocasiones a elevadas cotas de excelencia creativa como en el caso de la iglesia de El Rosario del escultor y arquitecto salvadoreño Rubén Martínez. El más exaltado espíritu triunfalista dominaba todas las esferas de la vida pública del país. Los males del pasado, los siglos de contradicciones y confrontaciones, parecían conjurados para siempre. Nunca en cambio la apariencia resultó tan engañosa. El poder económico, los inversores extranjeros, el ejército y los grandes medios de comunicación pasaban por momentos de intensa autoafirmación que de nuevo los condujo por la senda del exceso. Durante los setenta se produjeron al menos dos clamorosas violaciones de la voluntad democrática del pueblo, se perpetraron varias matanzas de civiles en la universidad y en otras plazas públicas, y acabaron por institucionalizarse los infames batallones de la muerte para la liquidación rutinaria y fulminante de opositores, campesinos, estudiantes, proletarios, mujeres, niños, curas, monjas y el mismísimo obispo de El Salvador. El centro sigue hoy exhibiendo en algunos de sus muros y sus puertas de hierro las huellas de las balas asesinas.

La guerra de los ochenta convirtió la capital en un bastión sitiado. Más de medio millón de salvadoreños migraron del campo a la ciudad durante los primeros años del conflicto. La economía dejó de crecer, los inversores se retiraron, los puentes y autopistas fueron volados y los pesticidas agroquímicos arruinaron los campos creando superplagas que aún hoy, cuarenta años después, siguen imposibilitando el cultivo del algodón en las tierras bajas salvadoreñas y mantienen sus aguas subterráneas altamente contaminadas. Pero la ira de Dios todavía encontró

una manera más explícita de hacerse notar. El 10 de octubre de 1986 un sismo de 7.5 grados de intensidad y cinco segundos de duración destruyó el noventa por ciento de los edificios del centro de San Salvador, matando a mil doscientas personas, hiriendo a ocho mil y dejando sin hogar a doscientas mil.

Los edificios más altos y lujosos fueron los primeros en caer. El Gran Hotel, el Edificio del Café, la Biblioteca Nacional, el Ministerio de Educación, el Edificio Comercial, la Lotería Nacional, el Rubén Darío... Las ruinas de algunos de estos majestuosos colosos rendidos siguen hoy esperando a ser retiradas y la mayor parte de los edificios supervivientes está técnicamente inhabilitada para la vivienda. Desde entonces el centro de la ciudad ha perdido sus líneas rectas. Paredes y estatuas cívicas aún siguen dobladas, como humilladas ante el furor de la madre tierra.

Las elites y las autoridades se retiraron definitivamente del centro y con ellos sus extravagancias y derroches. Las nuevas líneas rectas (cada vez más rectas, cada vez más altas) están al oeste de la ciudad, rodeadas de amplias avenidas y alambres de espino. El centro en cambio quedó desahuciado y a punto estuvo de desaparecer como desapareció el centro de la Managua de los Somoza. Sin embargo, la densidad demográfica de El Salvador, la particular fisionomía del “Valle de las Hamacas” y las mareas de refugiados provocadas por la guerra inauguraron un nuevo destino para el centro histórico de San Salvador.

El centro es en realidad un enorme intercambiador donde aún hoy más del ochenta por ciento de los medios de transporte público comienza o termina su ruta. Sus usuarios son por lo general los más pobres del país y en torno a ellos se ha desarrollado un vibrante comercio de minucioso menudeo que satisface sus necesidades al mejor de los precios posibles. Los artículos ofertados son vendidos generalmente en unidades en el último nivel de subdivisión (pañales, clavos, tomates, dientes de ajo... por unidades) y los exiguos márgenes de beneficio de los comerciantes dependen en su totalidad del volumen de venta; es decir, de extenuantes jornadas laborales de más de doce horas o tantas como dure la luz del sol sin dejar de ofrecer el producto con pasión, con una voz adecuadamente modulada y distinguible del resto.

El alcalde Morales Erlich sancionó la iniciativa popular espontánea el mismo año del terremoto y entregó una sección de la calle Arce desde la catedral hasta la plaza Hula Hula a los vendedores ambulantes. A partir de entonces el mercado al aire libre se fue extendiendo hasta cubrir la mayor parte del centro histórico, la sección oficialmente conocida como Perímetros A y B, arrebatándole el paso a los vehículos y llegando en ocasiones a techar calles enteras a lo largo de varias cuadras.

La oferta es variadísima y tiende a agruparse por gremios: aperos de labranza, herramientas, herrajes, ropa, muebles, libros, discos, juguetes, electrodomésticos y muchas, muchas peluquerías. Abundan productos raros de encontrar en otras partes de la ciudad como yerbas y plantas medicinales, productos mágicos y esotéricos, objetos de culto, así como la variada e imaginativa producción alfarera de raíces indígenas; también petates, morrales, matatas, cebaderas y todo tipo de pequeños y gigantescos canastos de fibra vegetal; caites, delantales de mil encajes, sombreros de paja y hamacas. Entre los puestos abundan las preparaciones rápidas de comidas y bebidas típicas como pupusas, pasteles, tamales, tortas, frescos, horchatas, cocacolas en bolsa... En algunos lugares se concentran en grandes cantidades y ofertan productos más sofisticados como hamburguesas y cervezas.

Desde hace no muchos años están alcanzando un notable éxito los comerciantes que venden productos importados de Estados Unidos. Conocidos como *bodegones*, o más popularmente como *agachones*, estos negocios venden cantidades ingentes de mercancía descartada en el exuberante país vecino bien por defectuosa, bien por pasada de moda o simplemente desgastada por el uso. Son negocios que requieren gran cantidad de mano de obra y que gracias a su eficiente gestión en el reciclaje han introducido importantes modificaciones en el *look* de los salvadoreños que, ahora, por unas coras adquieren ropas, calzados y juguetes, algo deslucidos, pero de la mejor de las facturas.

Se calcula que en el centro tienen lugar un millón de transacciones diarias. Su intensidad, ajetreo y organicismo recuerda mucho a los bazares orientales de Fez, El Cairo o Estambul, solo que los supera a todos en tamaño. Sin embargo, el gran mercado a cielo descubierto que es el centro tiene su propia poesía. Alguno de sus pocos admiradores de entre los eruditos lo considera un *tianguis*. El *tianguis* es una modalidad de mercado popular, temporal e informal característica de las poblaciones indígenas mesoamericanas. El debate no está cerrado respecto a si su origen es totalmente prehispánico o si tiene influencias musulmanas traídas por los invasores católicos. Pero en El Salvador es una realidad atemporal. El *tianguis* sansalvadoreño es un fenómeno no controlado, pero que satisface las necesidades reales de la inmensa mayoría de la población de este país. Y no parece que ninguna otra iniciativa de las impulsadas desde arriba haya conseguido satisfacer realmente las necesidades de los de abajo, por lo que debemos a la inapelable ley de la naturaleza un tipo de equilibrio que merece al menos un momento de consideración desprejuiciada.

La última guerra oficial en El Salvador terminó sin aportar soluciones visibles a ninguno de los bandos. Los ricos siguen teniendo miedo y los pobres ham-

bre. Todos de una manera u otra soportan imposiciones que a menudo rayan en lo insoportable. La conversión espontánea del centro en un inmenso tianguis es también producto de ese conflicto no tan lejano en el tiempo. Su capacidad de aplacar la miseria, aunque sea levemente, puede haber sido una de las razones de la paulatina y creciente pacificación de, al menos, la capital. Dicha capacidad posee su propia belleza. El centro es amable, colorido, trata bien al visitante y posee un enorme atractivo turístico. En vez de estar sitiado, continuamente amenazado y expuesto a las sacadas de pecho de los políticos, el centro debería ser mimado como el refugio de los pobres, como el puente de El Salvador con su propio pasado, como un lugar de contradicciones, pero también de encuentros, de disensión, así como de consenso, de caos y de orden: de vida, en suma. En el centro hoy miles de vendedores (ambulantes, informales, espontáneos) y compradores (apresurados, humildes, improvisados) pululan entre los grandes monumentos y las más adorables huellas del pasado, pero también entre las ruinas y los testimonios arqueológicos del sufrimiento. El centro contiene más información sobre la historia de El Salvador que todas las bibliotecas juntas. Permite largos paseos sin competir con el acero de los vehículos. Entre sus calles se encuentran objetos curiosos y de gran valor cultural. Hay también músicos ambulantes, billares, buena comida, espectáculos de lucha libre y exaltados predicadores del evangelio. No faltan tampoco encomiables iniciativas privadas como la restauración de fachadas de insignes edificios como el Plaza Centro, la Biblioteca Luis Alfaro Durán, o la ex Casa Munguía. Ciertamente no estaría mal que alguien eliminara para siempre y del todo las nefastas rejas que convierten la plaza Morazán en un corral de pollos o que se mostrara algo de respeto por la iglesia de San Francisco y las decenas de sorprendentes mesones de la parte oriental del centro antes de que salgan ardiendo como tantos otros edificios antes de ellos. Emblemáticos edificios como el segundo hotel Nuevo Mundo están en manos de celosos propietarios que no permiten su contemplación... en fin.

Pero también hay que aplaudir el puntual aseo y desinfectado del Mercado Central y del Mercado Ex Cuartel, así como el esmerado cuidado del espectacular Cementerio de los Ilustres. El Palacio Nacional y el teatro están bien conservados (aunque los horarios de visita no pueden ser más inapropiados). Se sigue intentando tenazmente hacer funcionar la fuente de la plaza Barrios (o Cívica o Telefónica o como quieran llamarla los sucesivos alcaldes), y sus pocos árboles supervivientes aún continúan siendo motivo de reunión de consumados tertulianos que hablan entre sí sin propósito y sin prisas. Los viernes por la tarde en la plaza San José, una orquesta de los Hermanos Flores deleita a transeúntes despistados y alivia las penas de vagabundos, bolos y prostitutas. Jóvenes emprendedores uni-

versitarios solo tienen que poner juntas tres tablas para lanzar sus ideas a la calle y vender elaboradas artesanías, esencias personalizadas, sus sueños de un mundo mejor. Las vendedoras y sus hijas cultivan un raro arte de persuasión que combina entonaciones embrujadoras, comprometedores halagos e impúdicas caricias en las manos y los hombros que a mí y a otros como yo han convencido hasta de comprar el traje del equipo de fútbol rival.

El Salvador hoy es un país muy distinto al de los años treinta y sesenta del siglo XX, al de los años cuarenta y los años ochenta del siglo XIX y al de los trescientos años del virreinato novohispánico. Todas estas épocas en cambio tienen en común una marcada cultura de confrontación violenta. Comparten también un fuerte rechazo hacia su propio pasado y la convicción generalizada de que hay que comenzar de nuevo. De hecho, la idea de abandonar San Salvador es una constante en la historia de El Salvador. Ya en 1854, después de otro desolador terremoto, el presidente Dueñas decidió mover la capitalidad a Santa Tecla. Los terroneros, como eran conocidos los sansalvadoreños por pasar la vida entre los terrones dejados por los continuos sismos, circularon un panfleto en el que se leía que “preferirían hundirse o que se los tragara la tierra antes que abandonar el solar de sus antepasados”. Y, bueno, por el momento van ganando.

El centro de San Salvador es criticado por todos: quienes lo habitan saben cuánto debería mejorar y quienes no lo conocen piensan que debería desaparecer. Sin embargo, ahí está. El centro crece, tiene una historia y una personalidad propias. Cambia y se adapta a las nuevas exigencias. Solo desde el respeto a esta extraordinaria capacidad de resistencia y supervivencia encontraremos maneras de hacer del centro un espacio más habitable, inclusivo, digno de orgullo y admiración.

El nacimiento y la espera de la desafiante iglesia El Rosario

Rodeado de ruinas y predios baldíos, camuflado por una estructura gris y sucia, el centro de San Salvador esconde uno de los edificios más ilustres y significativos de toda Latinoamérica.² Una obra tan polémica y desafiante que tuvo que ser supervisada por el papa Juan XXIII, quien la apadrinó en 1962 como un experimento previo del revolucionario concilio que se avecinaba. El edificio y su contenido son las obras culmen del arquitecto y escultor salvadoreño Rubén Martínez.

Bastan los ojos para quedar deslumbrado ante la iglesia de El Rosario. Sin embargo, sus ochenta metros de longitud, sus veintidós de altura, los miles de vidrios coloreados que llenan el templo de una luz intensa y continuamente renovada, el efecto óptico de un espacio que se agranda o empequeñece según nos movemos por su interior, la agradable temperatura, la intimidad radiante del conjunto y esa extraña sensación de estar protegido son solo la apariencia de una obra total que aúna los mayores logros técnicos, una extraordinaria sensibilidad artística y una elaborada simbología que da sentido a cada uno de los componentes estructurales y decorativos del edificio.

² Publicado originalmente en el periódico digital *El Faro* el 24 de marzo de 2013. Disponible en la web con fotos de José Carlos Reyes en: https://www.elfaro.net/es/201303/el_agora/11485/El-nacimiento-y-la-espera-de-la-desafiante-Iglesia-El-Rosario.htm

Fue la primera parroquia y por mucho tiempo la más importante de San Salvador. Probablemente fundada en 1545 y situada en la muy colonial plaza de Armas, fue el punto neurálgico desde el que partía la retícula de calles, avenidas y plazas que aún hoy da forma a la capital. En 1842 se convirtió por fin en catedral después de una dura lucha comenzada veinte años atrás por el cura José Matías Delgado. Elevar El Salvador al rango episcopal fue, sino el principal, al menos el más tangible de los logros perseguidos por la declaración de Independencia. Durante las siguientes tres décadas El Rosario fue el escenario privilegiado del nuevo orgullo nacional hasta que en 1873 un fuerte sismo hundió el edificio y los nuevos aires secularizadores llevaron su reconstrucción dos cuadras hacia el poniente, al convento que acababa de serle expropiado a los dominicos, a la par del recientemente construido Palacio Nacional. El Rosario sería reedificado en 1903 pero ya no como sede episcopal, sino como nueva iglesia de los dominicos, cuando estos fueron readmitidos en el país. Durante la primera mitad del siglo XX El Rosario estuvo hecho de lámina y madera (como la recientemente desaparecida iglesia San Esteban) y redujo su tamaño para compartir solar con el palacio arzobispal. Sin embargo, ya a finales de la década de los cincuenta del siglo XX la antigua iglesia no bastaba para satisfacer las necesidades de una feligresía creciente, entusiasta y tremendamente enriquecida.

Corrían años de esplendor burgués en el país, por aquel entonces el más industrializado de toda América Central y tercera potencia mundial en la exportación de café. Una nueva majestuosidad modernizadora pobló de imponentes edificios el centro capitalino y abrió las mentes de algunos jóvenes artistas a las atrevidas ideas de las vanguardias internacionales. Rubén Martínez tenía poco más de treinta años cuando el superior de los dominicos, Alejandro Peinador, le encomendaba el diseño del nuevo templo. Martínez había cursado solo unos años de estudios universitarios sin llegar a completar la carrera de ingeniería civil. Para desempeñar su oficio se servía de una asertiva intuición y la colaboración de socios con mejor ficha técnica. Pero fue su determinación la que le llevó a asumir el encargo y a tal fin estudiar liturgia y frecuentar a algunos de los religiosos, como fray Carlos del Cid y fray Domingo de Iturgaiz, que de Europa traían indicios de la que habría de ser la mayor revolución ocurrida en el seno de la Iglesia católica.

El Concilio Vaticano II no había sido aún convocado por el papa Juan XXIII cuando Rubén Martínez se anticipaba con éxito a algunos de los grandes cambios que estaban a punto de transformar el cosmos católico. En 1962 entregó al superior de los dominicos los planos de la nueva iglesia dedicada a la Virgen de El Rosario. La utilización del espacio sería completamente distinta, el altar cam-

biado de sitio y la feligresía convertida en el centro de gravitación. Prescindiría de la tradicional planta de cruz latina y la orientación hacia el Este. Eliminaría todo elemento divisorio y privado (columnas, gradas, girolas, capillas...). El nuevo templo sería como el vientre materno donde se aloja la comunidad de iguales que conformaría la iglesia del futuro.

El entusiasta apoyo de los dominicos no sirvió en cambio para que el arzobispo de El Salvador diera su aprobación a tal cúmulo de originalidades. En un gesto de excepcional audacia, el padre Alejandro decidió llevarse consigo todas estas ideas para someterlas a la consideración del mismísimo sumo pontífice romano. Juan XXIII supervisó personalmente los planos de Rubén Martínez y encontró que encarnaban a la perfección los experimentos que ese mismo año comenzaban a tomar forma en el Concilio Vaticano II (1962-1965). La iglesia ideada por el joven Rubén Martínez sería levantada en el centro de San Salvador, en el centro de América, como punta de lanza del nuevo espíritu eclesiástico contrario al elitismo de las misas en latín, decantado por los pobres y la religiosidad popular, algo más respetuoso con la libertad religiosa, sensible a las nuevas teorías educativas y pista de despegue de interpretaciones teológicas tan arriesgadas como vivificantes.

En tan solo treinta días el padre Alejandro estaba de vuelta en El Salvador con los planos aprobados por el papa en persona. Se trataba de una gran victoria, pero también de una temible imprudencia. El arzobispado no colaboraría en la construcción de la nueva iglesia y, aunque el papa había convertido el proyecto en intocable, de las arcas episcopales no saldría ni un centavo para su ejecución. No había por tanto ni tiempo ni recursos que perder.

Rubén Martínez instaló su vivienda a pie de obra y pasó los siguientes siete años completamente sumido en la elaboración del nuevo templo de la Virgen de El Rosario. Las estrecheces presupuestarias (doscientos sesenta mil dólares fue el costo total de la obra) exigieron raudales de improvisación y audacia. Ante la imposibilidad de contar con sofisticada maquinaria, los andamios, los encofrados, las grúas y los elevadores fueron contruidos con madera, poleas y palancas. Paradójicamente la iglesia de El Rosario, en tantos aspectos emancipada de toda referencia al pasado, acabó siendo construida con técnicas más propias del Medievo. Y, al igual que las catedrales góticas, la idea original sufrió importantes modificaciones. El templo construido por Rubén Martínez creció como crecen los organismos, adquiriendo su forma de manera gradual, dialogando con las circunstancias, parcialmente emancipándose de la idea.

La iglesia de la Virgen de El Rosario es un monumento a la sinceridad, el recogimiento y la humildad. No hay concesión alguna al lujo ni a la ostentación. Su amplitud, más que grandiosa, es el recipiente de una extraordinaria luminosidad

tenue e intimista. Los materiales son pobres y su rugosidad, su opacidad y su brutalidad están tratados sin disimulo alguno en una clara pretensión de sustituir la apariencia por la esencia.

La estructura del templo cumple a la perfección una función doble. Por una parte, está diseñado para resistir fuertes sismos como el que en 1986 asoló el centro de la capital dejando en cambio El Rosario prácticamente intacto. Por otra parte, las dos inmensas paredes y la bóveda que las une constituyen una de las más meritorias expresiones de la idea católica de la Trinidad. En El Rosario la pared norte contiene el altar donde tiene lugar el sacrificio del Hijo; la pared sur aloja un inmenso ojo hecho de rocas de cristal que al estar detrás de los feligreses pasa inadvertido y, al igual que Dios, ve sin ser visto; y la inmensa vidriera semicircular que cubre el templo filtra la luz del sol en su transcurso del nacimiento al ocaso a modo de arco iris que protege a los creyentes y representa por tanto al Espíritu Santo. Pocas obras del ingenio humano han sido capaces de atrapar en la materia con tal efectividad la idea e intuición de la Trinidad: acaso el elemento más complejo e inexpresable de la teología católica.

Todo en El Rosario consigue el máximo rendimiento de la materia. Nada lo muestra mejor que el Viacrucis. Las catorce estaciones de la pasión de Cristo están hechas de piedra y hierro formando un semicírculo que se desplaza de derecha a izquierda y culmina en la Ascensión. Cada uno de los episodios es representado exclusivamente mediante las manos: las manos de Poncio Pilatos lavándose, las manos de Jesús portando la cruz, las manos que auxilian al condenado a ponerse en pie, las manos de la Madre desamparada cubriéndose un rostro inexistente –un expresivo vacío enmarcado por dos cortantes y apenas pulidas láminas que simulan el velo– ante la muerte de su hijo. Por fin la Ascensión se consigue mediante una figura muy abstracta pero inequívoca por su explícito movimiento helicoidal. Todo sin embargo está elaborado con material de desecho, con los retales, los restos de las vigas, lo sobrante de las varillas, las herramientas rotas y desgastadas. Aquí la excelencia técnica de Rubén Martínez como soldador queda completamente al descubierto, así como su extraordinario genio minimalista y su capacidad de hacer hablar, ya no a la piedra como Michelangelo, sino a la basura misma.

Una obra de esta naturaleza no podría menos que tener reservado un destino dramático. En lo que la iglesia de El Rosario estuvo terminada, el Concilio Vaticano II había revolucionado completamente el panorama católico, los curas obreros franceses habían sido rehabilitados, sacerdotes de todo el mundo se incorporaban a las guerrillas latinoamericanas, en Medellín y Puebla los obispos latinoamericanos daban pasos decisivos hacia una mayor autodeterminación y la Teología de la Liberación alcanzaba lo más alto de su corto vuelo. El activo papel de los

dominicos en todo esto, así como la extraña fisonomía de la iglesia de El Rosario –una inmensa pirámide maya en el corazón de la otrora pretenciosa París de Centroamérica– de inmediato aglutinó el rechazo de los sectores más conservadores y pujantes del *paisito*. Más extraordinario si cabe es que el curso de los acontecimientos acabara dando la razón a los suspicaces.

Quizá por estar situada en la plaza más céntrica y amplia de la capital o quizá por el decidido tono antiburgués del hormigón en estado bruto, El Rosario se convirtió en uno de los foros privilegiados para hacer oír las crecientes protestas de los obreros, estudiantes y campesinos de los años setenta. Al menos dos de esas multitudinarias manifestaciones contra el gobierno acabaron en el peor de los escenarios posibles, con el ejército abriendo fuego contra la población civil, perpetrando masacres que, como tantas otras del reciente pasado salvadoreño, siguen aún pendientes de esclarecimiento. La primera fue la protesta popular contra el fraude electoral cometido contra la Unión Nacional Opositora y su candidato a la presidencia el coronel Ernesto Claramount. La represión de las fuerzas armadas causó varias decenas de muertos y, gracias a que los dominicos abrieron las puertas de El Rosario, aún se salvaron muchas vidas, incluida la del propio Claramount. De la conmemoración de la barbarie de ese día nació una de las formaciones insurgentes más importantes del futuro conflicto armado, las Ligas Populares 28 de Febrero.

Dos años más tarde las mismas LP-28 lograron convocar una masiva manifestación en el centro de San Salvador. En esta ocasión murieron al menos ochenta y seis personas, si bien los testigos de la masacre afirmaron que debieron ser muchos más ya que las propias fuerzas armadas hicieron lo posible por evitar el rescate de cuerpos, apresurándose a secuestrarlos, desaparecerlos y evitar la propaganda. Los manifestantes lograron rescatar veintiún cadáveres, algunos de mujeres embarazadas, y decidieron de nuevo acudir a El Rosario para desde allí hacer público el ultraje. El ejército, lejos de amedrentarse, siguió vigilante con el propósito de impedir el traslado de los cadáveres al cementerio en pública procesión. Al cuarto día de encierro, y ante el insoportable estado de descomposición de los cuerpos, los refugiados rompieron las losas del suelo –con los pesados candlabros de hierro forjados también por Rubén Martínez– y abrieron un pequeño hueco apenas suficiente para dar sepultura a los cuerpos, unos apilados sobre otros.

Los refugiados no quisieron abandonar su encierro sin las garantías de seguridad mínima. Esto llevó a que entrara en escena al propio arzobispo de El Salvador, monseñor Óscar Romero, quien hizo de mediador entre los refugiados y el ejército. La matanza de El Rosario fue el episodio final en la larga conversión del joven cura anticomunista y antimasón de los años sesenta en el heroico apóstol de

los pobres de finales de los setenta. La matanza de El Rosario extremó aún más su desafío a las fuerzas militares, su súplica para detener la violencia de Estado, sus abiertos llamamientos a la desobediencia y la insumisión. Cuando los refugiados lograron por fin acabar su encierro en El Rosario principiaba noviembre de 1979. Cinco meses más tarde el propio Romero era asesinado de un certero tiro en el pecho: un lunes, en una modesta parroquia, mientras oficiaba misa.

El lugar del sepelio de las veintiuna víctimas de El Rosario está marcado con una pequeña y escueta placa negra colocada sobre los restos mortales, a dos baldosas de la entrada principal. La lápida fue colocada por los padres dominicos en 1991 con motivo de la visita oficial anunciada por el presidente de la República Alfredo Cristiani como parte del paquete de gestos reconciliadores de los acuerdos de paz entre la guerrilla y el gobierno. El acto con el que los frailes predicadores mostraban su testarudo alineamiento con los pobres y los oprimidos no pasó inadvertido al presidente que, según cuentan, tan pronto notó la nueva lápida bajo sus pies dio media vuelta y abandonó el templo sin que nunca más desde entonces El Rosario haya vuelto a recibir “visita oficial” alguna. Otro de los poderosos gestos simbólicos promovidos por los dominicos ha sido dejar intocados los numerosos impactos de balas de grueso calibre, probablemente de fusiles de asalto M-16, en las puertas principales de El Rosario, disparados desde la calle por las fuerzas armadas hacia la iglesia. Ahí quedaron para quien hoy quiera comprobar con sus propios dedos la brutalidad del momento.

Rubén Martínez fue en buena medida ajeno a los alborotos surgidos en torno a su criatura. Su sintonía con el ideario del Concilio Vaticano II tuvo lugar antes y al margen de la deriva socialista y revolucionaria que, a raíz de las Conferencias de Medellín y Puebla, llegó a tomar la América Latina de los setenta. Seguramente, él fue el primer sorprendido ante el importante papel que jugó como símbolo de la resistencia antisistémica, así como por el rechazo que suscitó su obra entre las elites conservadoras de entonces y de ahora. Tras El Rosario, Rubén Martínez ha dedicado su profesión a realizar esculturas preferentemente figurativas y encargos modestos, a veces para decorar restaurantes y plazas cívicas, a confeccionar las vidrieras de algún templo inacabado y a diseñar alguna que otra capilla en la nueva zona rica de la capital. A pesar de reconocer su admiración por el recientemente fallecido Oscar Niemeyer, Martínez nos hace gestos de incomprensión e incomodidad cuando mencionamos el brutalismo, el organicismo, el *objet trouvé* u otras vanguardias internacionales que pudieron haber influido en su obra. La suya, dice, fue una búsqueda personal, arriesgada, solitaria, acaso amparada por la providencia que, sin embargo, parece querer demorar el pleno reconocimiento de su pueblo.

El proceso que comenzó con la construcción de la actual iglesia de El Rosario aún no ha terminado. En él intervinieron varios actores del presente continuo salvadoreño: de obispos a monaguillos, de arquitectos a soldados, de presidentes a guerrilleros, de mártires a asesinos. La recepción de El Rosario no se ha consumado. Frente a sus detractores son pocos sus defensores activos. El alto nivel de indiferencia que causa entre la población posiblemente la libre de barbaridades como la sufrida por “la Toallona” de Lloré, pero la expone a riesgos aún más patéticos como la reciente quema de San Esteban. En octubre de 2012, a petición de cinco diputados de ARENA, la Asamblea Legislativa de la República otorgó la distinción honorífica de “Notable Escultor Salvadoreño” a Martínez. Un discreto gesto con apenas difusión que parece más un homenaje a la persona (al escultor de “La Chulona”, del Cristo de la Paz, de algún Atlácatl y del mismísimo mayor d’Aubuisson; símbolos todos de una patria coja), que a su obra magna, su obra total, su obra de arte. Esta, mientras tanto, espera. Espera con ansiedad las reparaciones en los vitrales que la libren de una ruina segura. Espera también la visita de la mayoría de los salvadoreños que en su vida han oído hablar de la iglesia de El Rosario. Espera a los fieles que, a decir de los curas, quedaron asustados tras la matanza del 79 y ni los domingos siquiera llenan la iglesia. Espera a las autoridades con sus fanfarrias para que infundan algo más de respeto por la obra que, sin duda, constituye el mayor logro del arte salvadoreño.³

3 Encuentro con Rubén Martínez Bulnes en su domicilio particular el 14 de diciembre de 2012. Otras fuentes empleadas para la elaboración de este artículo fueron: “El Rosario”, catálogo lujosamente ilustrado y producido bajo la dirección de Enrique Ángel Abascal García, editado por la Universidad Centroamericana en San Salvador en 2009, pero aún inédito; el dictamen núm. 16 de la Comisión de Cultura y Educación de la Asamblea Legislativa del 2 de octubre de 2012, y Ángel Arnaiz Quintana, *Aquí yacen. Veintiún ciudadanos salvadoreños enterrados en la iglesia El Rosario de San Salvador* (San Salvador: s/e, 2010).

Art nouveau salvadoreño

El paseo por el centro histórico de San Salvador es una experiencia hipnótica: las calles cubiertas como bazares orientales, la infinidad de ventas de todo tipo, los miles de personas aventadas en todas las direcciones posibles, las señoras vestidas como princesas y las princesas vestidas como señoras –vendiendo ajos o jícamas o brasieres o películas a dos coras o clavos por unidades–, el sucio humo de los autobuses–chatarra en los que pasan la vida la mayor parte de los salvadoreños... Tan extenuante lucha por la supervivencia tiene lugar en medio de un extraño teatro de suntuosos edificios, la mayor parte en ruinas. Pero a pesar de la desfiguración, las cicatrices dejadas por el tiempo y los terremotos, las manchas de colores chillones y los desmesurados carteles comerciales que se descuelgan de sus paredes, este escenario, insignificante en relación con el tremendo drama salvadoreño, esconde formas a las que corresponde un insigne nicho en la clasificación universal del arte. Se trata del *art nouveau*.⁴

El antiguo almacén ferretería Antonio Bou, también antigua sede del McDonald's, en el lado sur de la plaza Hula Hula, es un buen ejemplo. Domina su fachada una inmensa ventana en forma de hongo rodeado de hojas y bejucos en un bajorrelieve que trepa por las paredes enroscándose en las cornisas hasta hacer des-

⁴ Publicado originalmente en el periódico digital *El Faro* el 15 de noviembre de 2014. Fotos del autor en: https://losblogs.elfaro.net/el_viajero_medieval/2014/11/art-nouveau-salvadore%C3%B1o.html

aparecer todo ángulo y esquina. Elementos que juegan entre sí y crean una unidad que acentúa la continuidad espacial. Su interior exhibe un imponente tragaluz en forma de flor de dalia, rodeado por un *mezzanine* con barandillas que reproducen sabrosos elotes de dorados y gruesos granos. Su autoría corresponde al italiano Filippo Brutus Targa Dubois, arquitecto de gran versatilidad del que se conservan otras dos majestuosas obras en el centro de la capital: el hoy conocido como “el Castillo de la Policía” construido como fortaleza de inspiración neogótica, y el antiguo palacio de telégrafos, hoy ocupado por una compañía de telecomunicaciones, en un estilo difícil de precisar, más o menos cercano al neobarroco. El Antonio Bou fue construido entre 1923 y 1927, fecha tardía en la que el *art nouveau* también funcionaba como estilo historicista. A ello se debe su falta de originalidad y su evidente funcionalidad.

Algo parecido le ocurre a la antigua casa Dueñas, hoy sede de las Academias, sobre la Juan Pablo II. Aquí el *art nouveau* es usado como edulcorante para hacer explícito el prestigio afrancesado de la alta burguesía salvadoreña. La misma nostalgia la encontramos de nuevo en el hermoso Teatro Nacional. Una añoranza que, por excesiva, alcanza cotas de extravagancia inigualable en la antigua mansión de la dinastía Meléndez Quiñones, frente a la pared norte de la iglesia de El Rosario. Estoy convencido de que la repetición de óvalos, de lazos envolviendo pelotas y de capiteles pseudocorintios sobre una amontonada serie de columnas y columnatas adosadas, esconde códigos enigmáticos a los que, empero y por chillones, me cuesta prestar atención.

Otra cosa bien distinta nos espera en la plaza de San José, en el edificio del antiguo hotel Izalco, sobre la Primera Calle Oriente, frente al Mister Donut. No he sido capaz hasta la fecha de encontrar información fidedigna sobre su construcción, que debió ser también a finales de los años veinte, ni sobre su primer dueño o su diseño. Los actuales inquilinos –una papelería, una casa de libros de segunda mano, una peluquería y arriba un gimnasio– dicen que todo está hecho de puro hierro traído de Alemania. Sus paredes son finas y firmes, dando al conjunto gran esbeltez. La fachada está coronada por unas muy mesoamericanas grecas ascendentes y las paredes exhiben tres tipos de atrevidos bajorrelieves: del zócalo surgen unos exuberantes lazos desenfadadamente atados; entre la planta primera y la segunda planta brotan unas volutas marinas en forma de olas que giran en diferentes direcciones desbordándose y volviéndose a encontrar, y en la cornisa se descuelgan aretes aferrados a una especie de telón aterciopelado.

Un poco más adelante, sobre la misma Primera Calle, a la altura ya de la plaza Morazán, se encuentra otra de las joyas arquitectónicas de la ciudad. El edificio que fuera segunda sede del hotel Nuevo Mundo y de las primeras oficinas de TACA está actualmente abandonado, excepto uno de los locales a pie de calle, donde se

aloja una farmacia de antipáticos dependientes que no permiten la contemplación del majestuoso interior ni siquiera con la coartada de los acetaminofenes para la chikungunya. Y eso que la farmacia en cuestión se beneficia comercialmente de la policromía del edificio al que, por ende, le roba buena parte de la fachada con un feo cartel. Construido entre 1927 y 1929, aquí el *art nouveau* no es explícito, ni siquiera buscado, sino más bien una marca del autor, el gesto perdurable de un arquitecto completamente imbuido del espíritu modernista. Me refiero al veneciano Alberto Ferracuti, llegado al *paisito* en 1898 y fundador de una firma proveedora, hasta nuestros días, de cementos, mármoles y suelos hidráulicos de apasionantes diseños. Su obra más célebre es sin duda La Dalia, el portal de referencia de la plaza Libertad y sede en nuestros días, arriba, de un pintoresco club de billar y, abajo, como no, de otra farmacia y una peluquería.

Construida en 1917, el *art nouveau* de La Dalia no es postizo, ni excesivo, ni colonizador. El *art nouveau* aquí funciona como una gramática arquitectónica que prescinde de acentos y lugares comunes. La decoración del conjunto puede ser leída como una alegoría del bosque, con árboles, ramas, senderos y ojos de agua brotando de sus paredes. Sin embargo, su logro más concreto son esas esbeltas columnas que nacen anchas del suelo, adelgazan a medida que ascienden, convirtiéndose en sutiles líneas curvas con un leve zigzag que sostiene toda la rotunda segunda planta con sus altos balcones y atrevidas cornisas. La manera en que estos sutiles arcos elevan el pavimento se aprecia mejor mirándolos desde el extremo sur de la plaza, caminando a lo largo de toda una cuadra con La Dalia frente a los ojos y viéndola levantarse sobre sus patas delanteras apunto, siempre apunto, de salir corriendo.

A Ferracuti debemos también algunos de los monumentos fúnebres más sobresalientes del maravilloso Cementerio de los Ilustres. Esta enorme y fascinante galería escultórica al aire libre contiene un gran número de piezas de mármol de Carrara exportadas por la casa Ferracuti. Aquí nos interesa especialmente la abundancia de estatuas femeninas y de ángeles que en sus cabellos, pliegues y alas exhiben la libertad de líneas y movimientos típicos del *art nouveau*. Ya solo la gran abundancia de querubines en tan insigne panteón –por lo demás plenamente integrado en el Mercado Central– es un indicador preciso de su relación con la espiritualidad modernista y de su atención creciente a los seres mediadores entre los humanos y los cielos.

Pero estos no son más que algunos de los inmuebles supervivientes de principios del siglo XX que hicieron evidente su adscripción al modernismo arquitectónico y escultórico. La huella del *art nouveau* salvadoreño es mucho más extensa y se hace específica sobre todo en construcciones más modestas, sin un diseño unitario y con materiales pobres como la madera o el ladrillo, que no son los más

aptos para el despliegue modernista pero que, precisamente por eso, hacen más elocuente la intimidad de los salvadoreños con el *art nouveau*. Una intimidad que está estrechamente relacionada con el sentido más profundo y no siempre bien comprendido del modernismo.

El *art nouveau* no fue, al menos inicialmente, el estilo decorativo de la burguesía opulenta, indolente y viciada de principios del siglo XX. En sus orígenes es una vuelta a la artesanía y un rechazo frontal a la industrialización y la concepción seriada y monótona del trabajo que conlleva. No es tampoco un arte decadente, excesivo o superfluo. Por el contrario, es una de las concepciones más espirituales del arte, que llega en ocasiones a parecer mágica. Es un movimiento que descubre en la materia nuevas y excitantes posibilidades de comunicación entre los seres vivos que, a partir de este encuentro, adquieren compromisos ineludibles con la emancipación de la humanidad y su felicidad.

El *art nouveau* es una manifestación de arte total que afectó tanto a la pintura, como a la escultura, la arquitectura, el diseño gráfico y el diseño industrial. Es un arte que está presente en todos los ámbitos de la vida pública y privada, borrando las fronteras entre el museo y la calle. Sus líneas y emociones le sirvieron tanto a Matisse y a Gauguin como a los anuncios de cerveza o a los saleros de los restaurantes desde México a Bombay y de Murcia a Örebro.

El *art nouveau* es de hecho la única revolución artística digna de este nombre en la historia del arte occidental. Todos los movimientos artísticos de ruptura habían sido, desde la Edad Media hasta el siglo XIX, re-nacentistas o neo-algo. No habían sido capaces de concebir la innovación más que como vuelta a los orígenes clásicos donde se encontraría la (supuesta) esencia de la civilización y el arte. Desde esta perspectiva la historia del espíritu humano es entendida como una especie de tradición transmitida de maestro a aprendiz, que requiere de vez en cuando un golpe de timón reformista que restablezca la senda unidireccional del progreso. Las artes filoclásicas obedecen solamente al canon, a las instrucciones dadas por los dioses griegos, y que sirven siempre y en todo momento para establecer la regla con que satisfacer las (verdaderas) aspiraciones estéticas de la humanidad.

El *art nouveau* rompe también con eso y sitúa el arte (y la civilización) en coordenadas bien distintas. El *art nouveau* es anticlásico en tanto su fe está en el movimiento ascendente, en los impulsos que nacen del interior del alma de los seres humanos y se elevan en busca de consenso y convergencia. De ahí su total identificación con el arte popular e indígena: sin duda, es la dimensión del arte más abierta y porosa. Eso permitió también al *art nouveau* dialogar muy intensamente con el arte japonés, el arte árabe o el arte africano (de ahí aprendió Picasso

la lección). Pero también con el barroco y el gótico, dos de las “*deformaciones*” de la secuencia evolutiva del arte occidental más originales y conectadas con las sensibilidades locales e indígenas. La empatía del *art nouveau*, en cambio, no es con el barroco ni el gótico de las grandes catedrales y de los palacios, sino con las manifestaciones cotidianas, las miniaturas de los libros, los azulejos de las casas, las travesuras en las recargadas fachadas de unos y otros templos.

Este fuerte anclaje en lo local probablemente sea el responsable del nacimiento casi simultáneo y en varios lugares a la vez del *art nouveau*. En cada uno de ellos adquirió además características formales bien distintas e irregulares –*jugendstil*, *sezession*, *liberty*, *floreal*, *nieuwe kunst*, *modern style*, *modernisme català*, etcétera–. Parece que su transmisión y unidad es principalmente de orden ideológico. De hecho, nada hay más sorprendente que la extraordinaria variedad de formas, estilos y sensaciones diferentes que han encontrado cabida en ese cajón de sastre que comúnmente denominamos *art nouveau*. Un arte que, irónicamente, se quedó sin letra mayúscula, ni más apellido que “nuevo”. Supongo que por eso tenemos la deferencia de llamarlo, al menos, en francés.

Ciertamente, el *art nouveau* fue una concepción novedosa del arte que buscó de manera consciente fusionar el adentro y el afuera, lo de arriba y lo de abajo, lo real y lo irreal hasta hacerlos indistinguibles. No en vano fue la expresión material típica de, por ejemplo, el primer psicoanálisis, el espiritismo, la heroína, el feminismo o la homosexualidad.

Su distribución por Latinoamérica es desigual. Los manuales al uso suelen considerar la región ajena al influjo del *art nouveau*. Pero en contra de esa falacia, se me vienen a la cabeza las famosas casas de indianos de la península Ibérica, construidas en el más rabioso *art nouveau* como seña de identidad por excelencia de los emigrantes retornados del Nuevo Mundo. Ciertamente, el *art nouveau* tuvo su aplicación colonial e imperialista en Latinoamérica como en el Palacio de Bellas Artes del México de Porfirio. También en San Salvador, el *art nouveau* es la última manifestación de la ciudad europea, de cuando gustaba considerarse la París de Centroamérica. Justo después, a partir de los años treinta, el modelo de referencia mayoritario dejó de ser Europa para ocupar su lugar Estados Unidos. En las calles de San Salvador, el paso del *art nouveau* al *art déco* marca, con la precisión de un buen libro de historia, el paso en la región de una ascendencia imperial a otra.

Sin embargo, no deberíamos quitarle al *art nouveau* el honor de ser la primera identidad autónoma de la región desde la colonización y, en especial, del modernismo vernáculo y “terrónero” de San Salvador. El *art nouveau* es a las artes plásticas centroamericanas lo que Rubén Darío a sus letras. Todo ello es modernismo, que es una expresión casi tan complicada como modernidad, solo que aún más

confusa, pues su esencia es precisamente la negación de esta. El modernismo es antimoderno en tanto niega sus presupuestos básicos: la lógica unívoca, el ideal matematizado y el poder absoluto. El modernismo es la expresión por excelencia de las contradicciones últimas de la modernidad, la reacción entrópica a las fuertes tensiones generadas por su descarnado materialismo y la negación de la naturaleza por parte del pensamiento moderno. Es el producto de un estado de crisis y, por eso mismo, unas veces es autocomplaciente y, otras, atormentado. Sus posibilidades siempre fueron infinitas y, por tanto, nunca del todo realizadas. Su final en cambio no pudo ser más doloroso y radical: las guerras mundiales, el soviétismo, el fascismo, el nazismo y el franquismo; todos ellos enemigos declarados de la feminidad, la irreverencia, la sexualidad, el magnetismo, el salvajismo, la utopía... del *art nouveau*.

La posteridad ha sido especialmente cruel con el *art nouveau*. La mayor parte de sus obras fueron destruidas por el fanatismo de las generaciones posteriores. Pero en El Salvador ni siquiera los terremotos han sido capaces de silenciar del todo las huellas de ese pasado lleno de posibilidades sin consumir, que los historiadores no han terminado de identificar del todo y que en la actualidad sirve de escenario a ese universo popular, intenso, doloroso y bello a la vez, donde la supervivencia ya no se juega en la liga de las civilizaciones sino en la de la naturaleza pura y dura.

Esa enorme paradoja, la de uno de los mercados al aire libre más grandes del mundo enmarcado por el lujo y la extravagancia de la elite salvadoreña de hace cien años, tiene su mayor expresión en el Palacio Nacional. El más antiguo de toda Centroamérica y el más bello también, el Palacio Nacional es además la joya del *art nouveau* salvadoreño. Su correcto y dinámico exterior muestra un dominio perfecto del orden compuesto y de los principios renacentistas del equilibrio y la gracia. El almohadillado de los sillares de la primera planta y las inscripciones en bajo relieve en el Salón Azul aluden a la ideología republicana del *Senatus Populusque Romanus*; su distribución cuadrangular, al plano cósmico de Vitrubio. Sus noventa diseños diferentes de techos a base de láminas troqueladas y policromadas nos transportan inmediatamente a la sensibilidad mudéjar de la yesería y el ataurique. Así también, los casi sesenta diseños diferentes de pisos hidráulicos (polvo de mármol prensado en cemento) del inconfundible Alberto Ferracuti, que cubren los dos niveles del palacio con una extraordinaria alfombra de fantasía y color (muchos de esos mismos diseños fueron empleados en casas y viviendas de la época, estableciendo así una sorprendente continuidad entre el palacio y el resto del centro histórico). La combinación de tantos diseños individuales de techos y pisos da a cada una de las poco más de cien salas del palacio un carácter único y exclusivo. Así contado, cabría esperar una disparatada amalgama de elementos disonantes

(clásicos, modernos, árabes, indígenas) como, por lo general, suele ocurrir en estos casos (véase el Palacio Nacional de la Guatemala de Ubico). Sin embargo, en el palacio salvadoreño todo funciona a la perfección. Su luz, su sencillez y su sinceridad bastan para obrar el milagro de la armonía. Pero aún hay más; mucho más.

Además de la extraordinaria profusión de colores y curvilíneos vegetales en los pisos y los techos, el *art nouveau* encontró maneras más explícitas de hacerse notar en la máxima instancia política de la República. Por una parte, lo encontramos en la madera, en las ventanas ovaladas de las puertas, en los tragaluces multicolores en forma de cola de pavo real y en los biombos que originalmente separaban las áreas de trabajo de los oficinistas. Y, por otra parte, lo encontramos también en el exuberante trabajo de forja del interior del palacio: en las puertas de acceso, los balcones, los pasamanos de las escaleras y las barandillas de la segunda planta. Su diseño, tal y como reza una plaquita en la puerta de entrada principal, es obra del arquitecto y pintor Ignasi Brugueras Llobet, apasionado del arte prehispánico que residió en varios países de Europa y América y dejó una considerable obra claramente adscrita al *modernisme català* y su máximo representante, Antonio Gaudí.

Y de postre nos quedan las pinturas murales de cada una de las salas del palacio. Bueno, en realidad nos quedaban, pues hace tiempo que la mayoría de estos diseños desaparecieron bajo inclementes capas de aburrida y monocromática pintura plástica. Sin embargo, gracias al trabajo de recuperación de la restauradora salvadoreña, triste y recientemente fallecida, Leticia Escobar, buena parte de sus salas vuelven a exhibir tramos más o menos grandes (desde paneles enteros a meros hijuelos que permitirán, *primero dios*, la reconstrucción del conjunto) de fascinantes pinturas modernistas ante las que es difícil mantener los labios pegados. Es muy poco probable que su autoría se deba a alguno de los principales ingenieros involucrados en la construcción del palacio (ni el jefe José Emilio Alcaine ni el maestro de obras Pascasio González Erazo que, si bien incursionó en la pintura, lo hizo en un estilo bastante alejado del *art nouveau*) ni tampoco del supervisor de la obra, el ministro José María Peralta Lagos. Los documentos de archivo hablan también de un tal D. O. Polcheck sin que haya podido averiguar nada más al respecto. De todas maneras, las pinturas revelan la participación de varias manos, con técnicas y sensibilidades bien distintas, pasando de rutilantes demostraciones de modernismo francés a apasionantes interpretaciones de la fauna y la flora locales. Como no podía ser de otra manera, en el verdadero modernismo salvadoreño las orquídeas juegan un papel predominante en esta deslumbrante exhibición de arte espiritual y naturista. La mayoría de los diseños, en cambio, son tan polisémicos e inquietantes como los de las cuevas rupestres de hace cuaren-

ta mil años (será quizá porque muchas de estas pinturas se encuentran también inmersas en las profundidades tenebrosas de las casi cuevas donde habitan los restos documentales que conforman el maltrecho Archivo General de la Nación). Tal es la fuerza y convicción de estas imágenes que, sin asomo de duda, dan testimonio de una estética vernácula.

Aun siendo cierto, la influencia europea no es suficiente para explicar en su totalidad el *art nouveau* salvadoreño. El *art nouveau* salvadoreño es específico, autónomo y excelente, y debió calar muy hondo en su medio social, penetrando en generaciones y estratos sociales. Eso explicaría la, de suyo inexplicable, presencia de estas extrañas formas en el pequeño recinto de 75 por 75 metros donde se concentraban el poder legislativo, el poder ejecutivo, el poder judicial y el poder fáctico de la oligarquía cafetalera. Eso también explicaría la perdurable huella de la *maniera* en la pintura salvadoreña, desde Salarrué a Renacho Melgar.

La historia no es solo la nostalgia de un tiempo pasado. Al contrario, a la historia se entra desde el presente, desde una serie de evidencias materiales (documentales, artísticas, arqueológicas...) e inmateriales (danzas, leyendas, cuentos, hábitos...) que están aquí, que son actuales y que por eso nos interrogan. Nos hacen preguntas a las que, si queremos, podemos intentar dar respuesta de acuerdo con unos métodos más o menos seguros, más o menos científicos. Por lo tanto, a la historia se entra desde las continuidades, desde aquello del aquí y el ahora que nos relaciona con el allí y el antes. Pero una vez dentro, al historiador corresponde desprenderse de sí mismo y prestar atención a un universo que, incluso en sus aspectos más familiares, participa de una lógica que ya no le pertenece del todo. Solo así atisbaremos algo del equilibrio entre continuidad y ruptura en el flujo del tiempo del que todos somos parte.

Artoológico

La disciplina de la historia del arte es un tema siempre complejo que en cualquier latitud latinoamericana adquiere además perfiles a veces rocambolescos.⁵ La historia del arte está construida sobre un cierto nivel de consenso. Un consenso por lo general impulsado desde arriba y estrechamente relacionado con la profesionalización del arte, su excelencia técnica y el respaldo económico de las elites de cada tiempo histórico. Por lo tanto, hasta el siglo XIX, y en el marco de la historia del arte europeo, no hay mayores problemas en el establecimiento de consensos, al menos en torno a las características formales y a los requisitos ideológicos de las principales obras de arte existentes.

Aquí nos enfrentamos, empero, a una manera de entender el arte construida desde un determinado tipo de experiencia histórica. Una experiencia europea y moderna, que en sí misma se considera nacida en Egipto, transmitida (misteriosamente) a Grecia, luego desarrollada por el imperialismo romano, y después, durante los primeros siglos medievales, consume su ruptura con la versión oriental del arte (bizantino). A continuación, llegan en cascada todos los estilos internacionales europeos, *grosso modo*: románico, gótico, renacentista, manierista, barroco, neoclásico, romántico, etcétera. La virtualidad de la secuencia

⁵ Publicado originalmente en el periódico digital *El Faro* el 1 de octubre de 2014. Disponible con fotos del autor en: https://losblogs.elfaro.net/el_viajero_medieval/2014/10/artool%C3%B3gico.html

es notoria, pero tiene la ventaja didáctica de permitir rastrear la historia de la interacción de los europeos con la materia en clave de progreso.

Ahora bien, en cuanto excedemos dicha experiencia histórica empiezan los problemas. No me refiero solo a la noción de arte tan diferente y retadora de indios, chinos, polinesios o musulmanes (si tal abstracción es posible, que no lo es), sino también a la propia deriva que comenzó a tomar el arte a finales del XIX en ambas orillas del Atlántico, precisamente a raíz del intenso contacto que estaba teniendo lugar en esas fechas entre la metrópoli y el arte japonés, árabe y africano.

El modernismo en el arte es el intento consciente y a veces violento de romper con la concepción moderna del arte (estas son las paradojas a las que se enfrenta toda periodización de la historia). La perspectiva, el mimetismo, el orden, la excelencia técnica, la mera idea de belleza fueron comprometidas sistemáticamente por los Matisse, Picasso, Beardsely o Guimard de principios del siglo XX. A partir de entonces, y en sincronización con la crisis existencial de una Europa bañada en la sangre de guerras y holocaustos, el arte es cada vez menos la expresión de los gustos de una época, su habilidad de expresarse a través de la materia, y más la manifestación primera y esencial del espíritu revolucionario. Un espíritu que ha comprendido que la revolución debe operarse primero en la imaginación, en la capacidad de pensar el mundo para, a partir de ahí, abrir la posibilidad a los cambios necesarios en política, ética o filosofía.

Solo la enorme responsabilidad puesta sobre los hombros del artista del siglo XX justifica su encumbramiento en la escala social del prestigio, su papel como nuevo héroe civilizacional y las exorbitantes sumas de dinero que se manejan a su alrededor. Pero es que la misión encomendada al artista del siglo XX no es del todo humana. Marcel Duchamp situó el mérito artístico en coordenadas muy alejadas de la razón y el esfuerzo consciente. Su famoso coeficiente artístico era la diferencia entre lo intentado, pero no conseguido, y lo conseguido sin haber sido intentado. De ahí la pertinencia ineludible de un mediador, el curador, el crítico de arte que haga humano (racional) lo que en principio no lo es del todo. Precisamente esta especie de casta sacerdotal mediadora entre las potencias divina y humana del alma es en nuestros tiempos la encargada de establecer los consensos necesarios en la historización del arte. Y aunque el fenómeno es muy amplio y complejo, el grueso de la valoración artística todavía recae en el acto creativo mismo y en su potencia autorreferencial (su capacidad de dialogar con la historia del arte, con otras obras de arte contemporáneas o con el papel del arte en el medio social), aspectos ambos que a su vez redundan en una concepción del arte ego-centrada y auto-justificada.

Dios me guarde de intentar desmerecer el trabajo del artista y del curador. Conozco de cerca lo tortuosa que puede ser esta búsqueda y la desesperante sen-

sación de incompletitud que les envuelve constantemente. Sin embargo, soy en especial sensible al malestar que en latitudes como la nuestra genera la búsqueda de autoafirmación y emancipación a través del lenguaje artístico contemporáneo y su ineludible asociación con la alta cultura y la sofisticación institucional.

Pues bien. Es en este contexto en el que en estos días estoy leyendo muchas noticias en los medios sobre arte, cultura y ministerios. A mí, no sé porque, me viene a la memoria un viejo cuento salvadoreño. Un cuento muy especial, que cayó en mis manos nada más llegar al *paisito*, que casi me quiebra una costilla de la risa y que me abrió las puertas a nuevas y renovadoras experiencias estéticas.

El cuento hablaba de lo bonito que era el zoo de San Salvador, en proporción, uno de los más grandes de Latinoamérica y polo de atracción de los papás y mamás de las clases más bajas del país. Cuenta el autor que poco antes de la guerra contra Honduras, allá por el 1969, un diario de gran tirada nacional tuvo la ingeniosa ocurrencia de rifar unos modestos regalos (una bicicleta, un par de zapatos y una cachucha de béisbol) entre los concursantes que acertaran el nombre con que habría de ser bautizada la última adquisición del zoo: una hembra de gorila con la que el gran macho Pavián (“que tenía la desfachatada y muy aplaudida costumbre de mostrar su pene a las mujeres”) habría de copular y traer descendencia a El Salvador. Contra todo pronóstico, la iniciativa del rotativo tuvo la propiedad de congregar a doscientas trece mil cuatrocientas cinco personas en el zoo el día elegido para entregar la bicicleta al muchacho ganador del concurso. Del formidable caos quedó un registro en la comisaría de policía con cierta capacidad, sin duda limitada, de recrear lo ocurrido: veinte personas heridas a cuchillo, treinta y tres con contusiones graves, setecientas mujeres despojadas de sus vestidos, ochenta y cuatro mujeres violadas, cuarenta y una de ellas desnudas y las otras cuarenta y tres sin desnudar, trece policías desarmados, siete personas muertas a pisotones (“momentos después de que algún chusco no identificado aún gritó ¡se escaparon los leones!”), un estudiante muerto a tiros por la policía, doce personas envenenadas por picaduras de serpiente, un oso hormiguero “recién venido de Florida” muerto de infarto, seis mil niños extraviados, un supermercado de propiedad norteamericana situado a la salida del zoo incendiado y un conato abortado a tiempo de asaltar la casa presidencial todavía por esos años en las inmediaciones del zoo. Solo gracias a Roque Dalton tan inusitada manifestación de creatividad popular (a la que el poeta llama “el corazón de mi patria”) ha quedado fijada en el tiempo, pues en los días siguientes la prensa nacional no creyó oportuno ni necesario dar noticia de un comportamiento social tan ajeno a los cánones clásicos del orden y el progreso.

El caso es que después de leer el cuento de Dalton no me pude aguantar las ganas de ir al zoo. Y eso que en principio los zoológicos no me son nada simpá-

ticos, como tampoco me lo son las cárceles o las colecciones. De todas maneras, pocos países como El Salvador son tan propensos a cambiarle a uno los principios, así que un espléndido domingo de mayo me sorprendí a mí mismo cara a cara con dos sanotes leones y un espectacular tigre que estaba al lado de un majestuoso jaguar. Me asustaron los inmensos caimanes que me parecieron estar hechos de madera y unos gigantes cocodrilos prácticamente indistinguibles de la piedra. Para colmo, me encontré frente a una colección de gatos llamados tigrillos que son como miniaturas vernáculos de depredadores africanos y me dejaron la cabeza hecha un puzle. Pero lo mejor era sin duda el gran lago con islotes sembrados de tremendos árboles (tan tremendos como solo aquí en Centroamérica se ven) que daban espacio, sombra y vida a una enorme tribu de monos que en el suelo tenían patos para maltratar y gigantes iguanas para mirar de reojo: vamos, una recreación estupenda de la civilización primate.

Y precisamente el gran ascendente primate que hay en mí acabó por imponerse y me distrajo totalmente del propósito mismo de ir al zoo. A medida que mi búsqueda de correspondencia en la mirada de felinos, artiodáctilos, marsupiales, reptiles y primates se fue demostrando inútil, me descubrí a mí mismo prestando una atención creciente a esos bípedos con zapatos y teléfonos celulares que en El Salvador tienen rasgos mezclados de indio, vaquero, negro, magrebí, chino, gitano y payo, y que como en los hologramas dependen del ángulo de la mirada para descubrir una u otra preponderancia. Me di cuenta enseguida de que estos animales fuera de sus jaulas no pertenecían a los estratos sociales medios y altos, sino que estos bípedos hologramáticos eran en su mayor parte trabajadores empedernidos, generalmente con poco tiempo libre para el ocio y, por tanto, disfrutando sin paliativos de la ropa de los domingos, del lento caminar, con el elote loco en una mano y el niño jugueteón en la otra.

Y en medio de esa impúdica danza sin máscaras me encontré de improviso delante de una elaborada pinacoteca. Una tapia verde recién pintada exhibía una abigarrada colección de objetos de arte expuestos en ristras y sin dejar apenas espacios entre ellos. Los organizadores de la muestra eran varios y cada uno contribuía al conjunto con una selección de obras. La mayor parte de ellas eran de artistas chinos, aunque no faltaban tampoco contribuciones de artistas locales; a mi nada nacionalista parecer, las más sobresalientes. El museo en su conjunto me pareció delicioso, de ambientación, temperatura e iluminación óptimas. Una de las alas de la galería tenía en su parte superior unos terroríficos alambres de espio dispuestos en espiral y con unas afiladísimas púas de las que colgaban algunos de los objetos exhibidos. La mera visión de esta suerte de zarza metálica lograba con gran efectividad crear en el espectador la más incontrolada sensación

de desasosiego y angustia, máxime cuando los curadores de la muestra estaban todos ellos situados al otro lado de la tapia, asomándose por encima y sin dejar insatisfechas ninguna de las demandas de los asistentes. El aire, no obstante, era de lo más relajado e informal: estaba permitido comer mientras se completaba el circuito, hacer fotos e incluso adquirir cualquiera de las obras expuestas a precios realmente razonables. Como suele ocurrir en todo museo, los espectadores iban de un lado para otro acumulándose en determinados momentos en determinados puntos sin un patrón claro, describiendo con sus movimientos fluidas figuras igualmente interesantes para el observador global.

Dado que la exposición era de carácter temporal y por razones burocráticas no había ninguna certeza sobre su duración (de hecho, podía ocurrir que se declarara clausurada en cualquier momento), decidí rascarme el bolsillo y entrar en el túnel del mercado del arte. Uno de los motivos que más llamó mi atención era un cilindro de cartón (antiguo corazón de un rollo de papel higiénico) forrado con llamativos colores y coronado por unas plumas también policromadas. El tubo hacía las funciones de amplificador de una pita atada a un trocito de madera tallado y encerado en la parte de contacto con la cuerda. Al hacer girar el conjunto sobre su eje emitía un evocador ruido que a mí y a otros asistentes nos pareció similar al canto de la chicharra. Sé que es de mal gusto hablar en estos contextos de dinero, pero me late que el precio en este caso era una parte idiosincrática de la obra, algo así como una sublimación extrema del acto creativo. Además, el monto era fijo y no negociable: una cora, el *quarter* de dólar pronunciado a la salvadoreña.

Otro de los grandes triunfadores de la muestra fue el también artista local que presentó un curioso androide elaborado con materiales acrílicos, remaches, alambre, espuma de poliuretano y tecnofibra. Los llamativos colores, la textura mórbida y los precisos movimientos logrados por medio de la tracción mecánica que le daba al conjunto un sutil cordón de lana amarillo, armonizaban sensaciones lúdicas y tiernas con una especie de inquietud constante transmitida por la fragilidad de la obra cuya levedad remitía sin ambages a la solvencia arquitectónica del insecto. Aquí hubo que desembolsar un dólar entero, pero qué carajo, al César lo que es del César.

El arte es también el nombre de una potencia del alma que está llamada a acompañar al ser humano a lo largo de toda su existencia. Nada puede sofocar este impulso. Ya lo han intentado algunas religiones vehementemente iconoclastas y algunos Estados autoritarios que desalientan toda manifestación callejera del arte a favor del monopolio exclusivista del museo y la *trademark*. Arte es lo que hace el estudiante aburrido de historia del arte cuando en un rincón de su cuaderno dibuja caricaturas o formas imposibles con las que libera su espíritu mientras hace creer

al profesor que toma notas. Arte es el gesto de la vendedora con su mano para apartar la mosca incómoda sobre la mercancía en venta. Arte es la trenza de ajos... de un metro de larga.

La historia del arte, en cambio, creo que es otra cosa. Es la relación lógica entre cada una de esas expresiones, su continuidad en un espacio y un tiempo dados. Y en este país el único arte que tiene una historia propia es el arte popular, un arte que debería desplazar la atención de la crítica del acto creativo y su relación con los medios sociales al acto receptivo, su aspecto lúdico e imaginativo. Y no se me ocurre otra manera de contribuir desde las políticas de Estado al desarrollo de este tipo de arte que no sea persuadirnos a nosotros, los críticos, para que abramos nuestras mentes a manifestaciones artísticas realmente revolucionarias.

Segunda parte

Memoria

De qué hablamos cuando hablamos de religiosidad popular salvadoreña

Hablar de religiosidad popular obliga desde el principio a preguntarse por su validez como categoría de análisis⁶ pues, si bien la expresión es reconocible universal e inmediatamente, tan pronto comienza la reflexión profunda surge la duda de si no estaremos ante otra de esas clasificaciones que, por querer abarcar mucho, al final abarcan nada. El primer problema es que ambos conceptos, religiosidad y popular, son extraordinariamente volátiles y variables. Hablar de lo popular es hablar de un fenómeno en continua transformación que denota una realidad pasajera y que alberga dentro de sí su propia negación, pues no hay hegemonía posible sin la complicidad efectiva del pueblo. Es precisamente la alta inestabilidad de lo popular lo que acaba propiciando la formación de elites. La distinción entre ambos conceptos es, por tanto, solo temporal y situacional.

Algo similar ocurre con la idea de religiosidad. Si por religiosidad entendemos la recepción (la encarnación) de la religión, dicho recibimiento puede manifestarse en tres niveles –en el ámbito de las ideas, en el de las actitudes o en el de los

6 Publicado originalmente en el periódico digital *El Faro* el 1 de junio de 2015 como presentación del libro *Religiosidad popular salvadoreña* editado por el autor y publicado por la Dirección Nacional de Publicaciones e Impresos (San Salvador, 2015). En: <https://www.elfaro.net/es/201507/academico/17220/Lecciones-de-buceo-en-la-religiosidad-popular-salvadore%C3%B1a.htm>

comportamientos— o en uno solo de ellos. Cuando así ocurre, otro dilema se dibuja en nuestro horizonte, pues, al producirse el divorcio entre la creencia, la devoción y el rito, lo que queda comprometido es la idea misma de religión. Es el caso del espiritismo o de la teosofía, expresiones en las que la actitud y la praxis son altamente independientes de la fe. Igualmente, hay fenómenos presuntamente religiosos en los que el sentido de trascendencia es prácticamente indiferente para los propósitos de, pongamos por caso, el yogui o el mago. Y por último, una de las versiones más extendidas de recepción de la religión es la meramente nominal, que acepta el marco teórico propuesto por un determinado sistema religioso sin adscribirse a la devoción y a los rituales a él asociados. Así, mientras el objeto de la religión tiene unos límites que la hacen más o menos reconocible, la religiosidad designa una realidad mucho más amplia, e incluso llega a la paradoja de englobar comportamientos, actitudes o creencias explícitamente antirreligiosas, como el creciente porcentaje de ciudadanos estadounidenses que gusta de adscribirse a la categoría oficial de SBNR (*spiritual but not religious*).

Estamos por tanto ante dos términos que, por separado, pero sobre todo juntos, ejercen una violencia efectiva sobre el objeto designado. Nadie llama a su creencia, su devoción o su práctica religiosidad popular. Y nadie lo pretende. Debemos dejar claro este punto porque nuestro discurso es científico, o pretende serlo, y eso nos hace cómplices de un pecado capital. Pues ¿quién sino la ciencia ha ejercido mayor violencia epistemológica y ha usado dicha violencia como el medio por excelencia para la obtención de sus logros? Pongamos por caso el discurso oficial que en nuestros días (y en nuestros días todo discurso oficial tiene que ser científico) se ocupa de los indígenas (etimológicamente, los nacidos en la India), más o menos presentes en toda América, que con tan vasta abstracción contradice uno de los principios básicos de las comunidades así designadas. ¿Acaso tales comunidades no reciben el grueso de su identidad de una particular relación con un medio específico y concreto? ¿Cómo entonces es posible atender alguna de sus demandas bajo una consigna que inmediatamente nos remite a un ámbito abstracto, lejano y, peor aún, alocrónico? Del indígena se espera una relación especial con su propio pasado; un pasado arcano y arcaico del que, sin embargo, recibe su verdadera identidad. Lo indígena tiene la extraña propiedad de conectar directamente con ese pasado lejano y ser inmune al pasado más reciente. Esta imposible relación con el tiempo sitúa lo indígena en las coordenadas del museo y la nostalgia; un contexto irreal que, por supuesto, es altamente manipulable. Pero aquí en modo alguno estamos denunciando una práctica espuria por parte de la academia, aunque solo sea porque ya nadie puede prescindir de tal categoría de análisis, ni siquiera los propios “indígenas”, quienes no parecen disponer de otro concepto

para dar salida a sus necesidades identitarias y culturales (necesidades ambas impuestas también por el discurso modernizador). No, tan solo reflexionamos sobre el poder del lenguaje científico y el peligro que conlleva no reconocer sus límites.

Desde esta perspectiva, el título de religiosidad popular tiene sus ventajas pues en parte nos dispensa de caer en tan grave error. A poco que reflexionemos nos daremos cuenta de que difícilmente puede la religiosidad popular tener pretensión ontológica alguna o bastarse a sí misma para designar una realidad completa. Así que, si este concepto tiene alguna validez (y esta investigación algo que decir al respecto), queda claro que debe ser de orden metodológico, es decir, que la religiosidad popular ofrece una perspectiva de análisis útil y que dicha plataforma es mejor que otras a la hora de conseguir nuestro propósito.

Para empezar a hablar del propósito de esta investigación tenemos que incorporar a esta reflexión teórica la tercera proposición de nuestro título. El Salvador es el país más pequeño de todo el continente americano y uno de los más densamente poblados. Ya solo eso lo convierte en una especie de laboratorio natural para las ciencias sociales. Pero se trata además de uno de esos muchos países tecnológicamente deficitario, con instituciones públicas débiles y exageradas desigualdades sociales que, cuando existía un bloque de países comunistas, se denominaba tercermundista y, ahora que el optimismo desarrollista se expresa mejor mediante estrategias como la ayuda humanitaria, prefiere llamarse país en vías de desarrollo.

Se trata de una realidad compleja y también difícil de precisar pues pocos indicadores formales sirven para dar razón del deterioro social y ecológico que experimentan países como El Salvador. Países que, como la mayoría en mayor o menor grado, pasan por momentos de dura confrontación entre los intereses de una elite reducida con gran capacidad de concentrar poder político, controlar medios de producción y mover capitales libremente por el mundo, por una parte, y, por otra, de grandes mayorías empobrecidas, enajenadas y atrapadas dentro de los confines territoriales impuestos por dichas elites. Tal conflicto se agrava en los Estados que de una manera u otra hunden sus principios constituyentes –sus fronteras, sus lenguas, sus instituciones, sus discursos políticos– en la experiencia colonial moderna (caracterizada precisamente por el dispar acceso, *de iure* y *de facto*, al capital social, político y económico de las elites internacionalizadas y las mayorías de “naturales”). En tales casos, la conformación de identidades y alteridades asume posiciones esencialistas y se presenta como el producto de procesos históricos inacabados: el fruto de una modernidad incompleta o, por el contrario, el de una aberrante conquista del cuerpo y el alma de los pueblos preexistentes.

Ciertamente, todo sentido de pertenencia depende de la prevalencia de unos determinados derechos, símbolos y mitos sobre otros. Pero en casos como el salvadoreño dichas adscripciones identitarias suelen ser particularmente impositivas y monolíticas, alcanzando una particular efectividad en la creación de amplios ámbitos de exclusión. Ámbitos de exclusión que son inmunes incluso a las más vehementes políticas integradoras, como pueden ser la democracia representativa, la educación universal y gratuita, la justicia distributiva, la equidad de género, etcétera. Y es que la efectividad de las dinámicas de exclusión alcanza la máxima expresión con su propia invisibilización, cuando los más sofisticados indicadores postulados por las ciencias sociales son incapaces de llevar al papel una realidad para todos evidente.

El estudio de la religiosidad popular salvadoreña apunta, por tanto, a los excluidos de una sociedad configurada para la exclusión; a buscar estrategias de análisis que nos permitan indagar sobre realidades inaprensibles desde metodologías cuantitativas, estadísticas o factoriales; a ensayar nuevas combinaciones entre diferentes perspectivas de lo humano (su situación material, su relación con el medio, su sensibilidad estética, su deseo de permanencia, su sentido de trascendencia). El estudio de la religiosidad popular salvadoreña caería por tanto dentro de la no menos amplia jurisdicción de la fenomenología de las religiones. Y, efectivamente, nos interesa averiguar *lo que es* y no *lo que debería ser* según un determinado ideal o estándar. Sin embargo, en esta ocasión nos limitaremos al estudio de los márgenes de esta fenomenología (esos amplios márgenes que las sociedades latinoamericanas modernas no hacen sino ampliar y reproducir) dejando para los teólogos el centro del fenómeno religioso, que no es otro que la relación de los seres humanos con los dioses. A ellos, a los teólogos, corresponde abonar el candente y actualísimo debate sobre si la religiosidad popular es capaz o no de proporcionar instrumentos válidos para la realización del ideal religioso, para acercarnos a Dios, a la Creación o a nosotros mismos. Nuestro estudio tan solo se limita a dar una perspectiva multidisciplinar, interfacultativa y pluriconfesional con el fin de rebasar unos límites determinados y encontrar en otros una mayor adecuación entre la cosa y el entendimiento, como decía Isaac Israeli.

Era santo Tomás de Aquino quien, siguiendo a Averroes, decía que siempre hay algo de la realidad que no contiene en sí razón suficiente de su propia existencia. Esta sospecha está en los orígenes tanto de la separación entre cultura y naturaleza, como de la búsqueda de analogías estructurales conceptuales (ciencia) o metafóricas (mito) entre las dos. La diferencia entre el método científico y el mitológico está en el papel asignado al lenguaje. Para el primero, el lenguaje tiene la capacidad representativa que le da la neta distinción entre el sujeto que

designa y el objeto designado. Para el segundo, en cambio, el lenguaje es auto-suficiente, reclama para sí total autonomía y un papel fundacional con respecto tanto al sujeto, como al objeto. Al primero debemos el imparable proceso de reificación del mundo en el que se sustentan la moderna civilización tecnológica y la actual alienación filosófica. El lenguaje mitológico, por su parte, expresa aspectos importantes de la experiencia supraindividual y colectiva como inmanentes y apriorísticos.

Se trata de un debate espinoso pues, a pesar de parecer antagónicas, en realidad son posiciones mutuamente dependientes, hasta el punto de que el pensamiento racional es incapaz de explicarse a sí mismo sin recurrir a una caracterización paralela del pensamiento mitológico –prelógico, acrítico, fabuloso, inverificable, indemostrable, etcétera– de la que también extrae toda su legitimidad y su complejo de superioridad. Sin embargo, no hay construcción social de la realidad que no participe de ambos sistemas de conocimiento y se apoye tanto en la capacidad autorreferencial del lenguaje, como en su poder representativo. El lector interesado en seguir este debate tiene numerosos escritos a su disposición.⁷ Pero podríamos haber recurrido también a los artistas de la vanguardia europea del surrealismo o, mejor aún, a los latinoamericanos del realismo mágico, pues nuestra investigación también ambiciona emanciparse de la draconiana distinción impuesta por la modernidad entre el lenguaje racional y el lenguaje mitológico, y la absoluta preeminencia otorgada al primero como única fuente válida de construcción epistemológica.

De entre los muchos elementos descartados por la intensa actividad discriminativa de la modernidad aquí nos interesa especialmente la oralidad. La oralidad que, desde hace al menos cuarenta mil años, acompaña al ser humano no solo como medio de transmisión de la información, sino también como conformador de sensibilidad y sentido, como generador de expectativas y recuerdos y, sobre todo, como constituyente de comunidad y convivencia. A su lento y seguro caminar debemos los consensos básicos, amplios y duraderos en los que se asientan todas las sociedades humanas. La oralidad es, por ello, la piedra angular de la religiosidad popular y, curiosamente, a esta estrecha relación de dependencia debemos buena parte del desprestigio social y de los prejuicios negativos tradicionalmente asociados a nuestro objeto de estudio.

7 Por ejemplo, las de Johannes Sloek, *Devotional Language* (Berlín: De Gruyter, 1996), Pratima Bowes, *Entre culturas. Dos visiones del mundo: arquitectónica y orgánica* (Barcelona: Olañeta, 2008), o Avinash Chandra y Álvaro Enterría, *El científico y el santo. Los límites de la ciencia y el testimonio de los sabios* (Barcelona: Olañeta, 2016). En suma: “No hay componentes de la experiencia que solo sean símbolos o solo sean significados”, Juan Arnau, *La fuga de dios. Las ciencias y otras narraciones* (Girona: Atalanta, 2007) 25.

Las ventajas de la escritura sobre la oralidad son objetivas. Ciertamente, la escritura permite retener el objeto en la mente más que el sonido y su recuerdo. Por eso la escritura anima al escrutinio y le da mayor alcance al análisis y la crítica. Esto a su vez hace posible que las religiones pasen de ser locales a nacionales o mundiales. Este incremento en la escala del prestigio es directamente responsable de que la oralidad sea a menudo tratada como escritura, mimetizando su estructura, haciendo uso de las tecnologías del registro, creando archivos para su acumulación, desglose y cotejo, en suma, separándola de su contexto y su gestualidad, reduciendo la semiótica a etimología. Es aquí donde se hace efectiva la máxima propuesta por Claude Lévi-Strauss, para quien la función primaria de la escritura es facilitar la servidumbre. Por eso mismo, el viejo San Francisco de Asís aconsejó a sus *fraticelli* alejarse de los libros.

La oralidad es el vehículo por excelencia de la religiosidad en su dimensión local y el refugio natural del pensamiento mitológico. Habrá quien diga que la correlación no es con la religiosidad sino con la religión a secas, pero lo cierto es que toda religión que haya sobrevivido al paso del tiempo y sea universalmente reconocida como tal ha surgido en un contexto de semiliteralidad, en el que originalmente jugaron un papel determinante tanto las tradiciones transmitidas por los mayores, como las escrituras reveladas o inspiradas. Sin embargo, el extraordinario éxito de la cultura escrita –en especial a partir de la aparición en Europa del papel en el siglo XIII y de la imprenta en el XV– ha ido paulatinamente alterando dicho equilibrio y dirigiendo cada vez más la atención hacia las escrituras canónicas, sometiéndolas a abundante exégesis y aproximándolas a las exigencias de la crítica literaria. Aquí sin duda las campeonas han sido las Iglesias más centralizadas y clericalizadas (la católica o la luterana, por ejemplo) que, quizá por eso, están experimentando en la actualidad un considerable detrimento en sus filas de creyentes que rápida y masivamente emigran a otras Iglesias, como las pentecostales proféticas, mucho menos comprometidas con la letra muerta y la exégesis crítica.

El lenguaje mitológico es omnipresente en la religiosidad popular, no tanto por preservar los mitos, como por ser el único capaz de dar una respuesta unificada a la hierofanía. La manifestación en el mundo cotidiano de algo completamente ajeno a su propia regularidad puede ser experimentada de diversas maneras, llegando incluso a adoptar las formas más banales. Las apariciones marianas, la comunicación con el espíritu de los muertos, la mano de Dios sobre el hombro, los seres invisibles que mueven cosas, la transformación de humanos en animales, la maravilla, la estupefacción, los enteógenos, las danzas catárticas, la fiesta, el éxtasis, los sueños, las corazonadas... son el tipo de experiencia que la religiosidad popular escoge para enriquecer de manera significativa su sentido de la vida.

Si bien la hierofanía puede surgir en regiones independientes de la esfera de lo social, mantiene intacta su facultad de integrarse rápidamente en la experiencia colectiva. Los consensos formados en torno a las religiosidades populares nos animan continuamente a experimentar por nosotros mismos las manifestaciones maravillosas y excepcionales. Sin embargo, esta invitación a incursionar en las regiones de la experiencia más puramente fenomenológica es la menos fácilmente transferible. La hierofanía no puede ser expresada con plenitud si no es oralmente, es decir, de manera acrítica y prerreflexiva, al margen de la exégesis y de la abstracción. La comunicación de la hierofanía requiere del gesto y la entonación, de la escenografía y la mirada, para expresar la fascinación y, con ella, su principal garantía de veracidad. De ahí la irreductible distancia que separa el lenguaje mitológico del racional y el aspecto lamentable que adquieren los mitos cuando, para mejorar su manejo, son reducidos a leyes, teorías o contratos.

Entendemos la religiosidad como una realidad de tipo ascendente, que trabaja de abajo a arriba o de dentro a fuera –como Jackson Pollock decía que trabajaba sus cuadros–. La teología cristiana reconoce la tensión entre estos dos movimientos: una religión descendente y normativa del Padre y el Hijo y una religión ascendente y difusa del Espíritu Santo. Sin embargo, no titubea a la hora de proclamar la victoria del ágape (el acto de amor con el que Dios alcanza al ser humano) sobre el eros (el deseo de perfección y belleza que hace posible el ascenso de lo sensible a lo suprasensible).

Sin embargo, antes de que este movimiento ascendente abandone el ámbito de la inmanencia, antes de que trascienda la oralidad en busca de racionalidad y sistematicidad, es un movimiento de tipo fundacional, es decir, que crea realidad y modifica la existente, bastándose a sí mismo como fuente de identidad. Una identidad difusa pero indudablemente más significativa para el sujeto que aquellas proporcionadas por el discurso teológico, el discurso étnico, el discurso nacionalista, el discurso de clase o el discurso partidista. En realidad, es más poderosa que discurso alguno, pues la hierofanía no es negociada ni argumentada, y navega del suceso actual al más antiguo sin problemas de continuidad ni territorialidad.

La incapacidad de la experiencia religiosa a la que estamos haciendo referencia (oral, mítica, hierofánica) de operar discursivamente ha sido una de las principales razones por las que también la ciencia moderna (tan mal acostumbrada a confundir los límites de su propio método con los límites de la realidad) la acusa de ser un obstáculo para el progreso social y, en el extremo del reduccionismo, producto del hambre (Marx), del miedo (Freud) o de la costumbre (Durkheim). No vamos a entrar aquí (no deberíamos) en la sinceridad de la experiencia religiosa: si es construida, honesta o fruto de la desesperación. Aunque tampoco podemos pa-

sar por alto la constante insidia y persecución a la que ha venido siendo sometida especialmente en El Salvador. Desde la primera toma de contacto con la modernidad –con la llegada del imperialismo hispánico en el siglo XVI– a la plena implementación de su versión más ilustrada –con los procesos republicanos del siglo XIX y reformistas del XX–, el ejercicio del poder ha sido particularmente impositivo en la adecuación de las mayorías a los estándares creados por las religiones y otros discursos universales de un mundo cada vez más globalizado y competitivo.

Sin embargo, esa misma incapacidad puede que sea también la clave del éxito de la religiosidad popular, una religiosidad que, al no ser discursiva, tampoco es rupturista ni partidista, es decir, no solo no experimenta problemas de continuidad en el tiempo, sino que tampoco problematiza la relación entre las diferentes instancias del presente. De ello se derivan dos hechos importantes. El primero es que la religiosidad popular sea un espacio social de encuentro e intersección. Otros niveles de la realidad social, regulados por el discurso, la ley o el archivo, permiten al investigador detectar etimologías y, dentro de ellas, preeminencias e imposiciones. Pero nada hay más difícil que poner de acuerdo a los estudiosos sobre los orígenes históricos de las prácticas y los marcos interpretativos propios de las versiones populares de la cultura: si son indígenas o afrodescendientes, castellanos o mudéjares, anglosajones o asiáticos. Ahora bien, qué duda cabe que la indiscriminación propia de la religiosidad popular es el laboratorio y a la vez el mayor logro de esta cultura híbrida tan típicamente latinoamericana.

Otra de las ventajas objetivas de la renuencia a la ruptura y la partición es la asombrosa capacidad de la religiosidad popular de simular su adscripción a los distintos discursos proporcionados por el poder. Esta capacidad es vital ya no para la supervivencia, sino para la mera existencia de la religiosidad popular, así como para satisfacer la exigencia de adscripción total que la modernidad con su avance ha ido imponiendo. Si en toda sociedad tradicional el testimonio, el apellido y poco más bastaban como prueba de afiliación, la modernidad se caracterizó desde el principio por indagar en la conducta, la sangre y, más adelante, en la conciencia para asegurar la pertenencia. En la misma medida en que ha ido creciendo la pretensión de monopolio sobre la gestión del poder, la exigencia de militancia se ha hecho también mayor, llegando al extremo de convertir la identidad en una cuestión existencial. Ante ello, la experiencia hierofánica ha demostrado ser la única verdaderamente capaz de satisfacer la exigencia de adscripción y a la vez contenerla, burlarla, parodiarla o, sin más, ignorarla y seguir adelante.

Desafortunadamente, esta adscripción incompleta y aparente es la que a menudo consume la mayor parte de la energía que el estudioso dedica a la religiosidad popular. Quien investiga estos temas normalmente comienza sus pesquisas en

la excepcionalidad de la religiosidad popular; su mayor o menor distancia con respecto a la norma. Pero como decíamos al principio, la religiosidad popular no es autónoma ni tiene un ámbito de referencia propio. La religiosidad popular es algo solo en relación con algo más. Y desde esta posición de dominio, desde la distancia establecida por la propia norma, la religiosidad popular recibe su nombre y su identidad; una identidad imperfecta, defectuosa, e incluso perversa. Esta caracterización de la religiosidad popular como religiosidad “inacabada” se refiere tanto a masas de analfabetos funcionales como al proletariado emigrante, así como a los campesinos, los herejes, los apóstatas, los brujos, los médicos sin licencia y otros condenados a asumir una condición de subalternidad que les impide tomar distancia con respecto a las necesidades más inmediatas de la vida.

Sin embargo, este principio de anomia enunciado desde la perspectiva académica de la adscripción simulada no es suficiente para explicar las múltiples continuidades que revelan estos perfiles; continuidades entre sí y a través del tiempo. Dedicémosle pues algunas páginas más a disfrutar de la asombrosa profundidad cultural de esta imperfecta, inexacta, casi engañosa etiqueta que rutinariamente denominamos religiosidad popular salvadoreña.

San Simón de Mesoamérica.

La palabra como disfraz

¿Q

uién es San Simón? San Simón es la imagen de un señor sentado, con bigote, sombrero, que fuma puro, toma guaro y concede deseos.⁸

Esta vaga descripción es la única de la que nos podemos servir como criterio unificador de los miles, quizá millones, de imágenes que portan el nombre de San Simón y que están repartidas por toda Centroamérica y México.

El santo

San Simón es para muchos un santo, un santo como los de la tradición católica, de los que ocupan un lugar privilegiado al lado de Dios. Ese Dios único y todopoderoso que, si bien puede que esté inscrito en los fundamentos de la conciencia del ser humano, lo cierto es que fue impuesto por los europeos hace quinientos años y, aun en nuestros días, figura en la bandera de las patrias y el dinero de nuestros bolsillos.

⁸ Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en el libro editado por el autor titulado *Religiosidad popular salvadoreña* (San Salvador: Dirección Nacional de Publicaciones e Impresos, 2015).

Los devotos no solo creen que San Simón tiene acceso a tan alta instancia de poder (el dios todopoderoso de los escudos y los billetes), sino que además es mucho más fácil comunicarse con él que con otros santos, pues San Simón habla nuestra lengua, habita estas tierras, viste a la moda y tiene gustos tan comunes como la tortilla y el guaro. Es además un santo al que le gusta la fiesta y que las gentes se abran, sean extrovertidas, que le cuenten sus penas y después las celebren.

Si bien predomina el culto privado, en El Salvador no faltan lugares públicos y abiertos donde periódicamente tienen lugar onomásticas en honor a la virgen y los famosos cumpleaños del santo que cada año se celebran con música, cohetes y largas vigiliat. Las estatuas del santo en estos templos suelen estar en bellos altares profusamente decorados y repletos de flores y candelas y, a diferencia de otros altares más solemnes, las imágenes de San Simón reciben al devoto sentado, a menudo a la altura de los ojos, invitando a la confidencia, el secreto y el susurro al oído.

Ciertamente es un santo raro, pues además suele estar rodeado de todo tipo de vicios y gentes. Pero, sin duda, una de las cualidades que San Simón exige a sus devotos es la tolerancia. En torno a su culto se reúnen comerciantes, asalariados, amas de casa, prostitutas, transexuales, militares, policías, narcotraficantes, contrabandistas y brujos, por no alargar más de lo necesario el listado. Pero, por muy diferentes que sean, les une el favor común de San Simón y eso es motivo de mutuo respeto.

San Simón, el mesoamericano, es un santo apócrifo desde la perspectiva católica y, en tanto, el Vaticano no le reconoce dicha dignidad. La enorme profusión de santos apócrifos en el catolicismo popular latinoamericano parece estar directamente relacionada con la antigua costumbre de los “altares familiares”, una suerte de templos domésticos configurados a gusto del usuario quien, de esta manera, encontró espacios de espiritualidad creativa que el catolicismo novohispano le negaba en público. No está de más señalar aquí cómo, también desde sus orígenes, el fenómeno del santo en el cristianismo correspondió a la privatización de las relaciones sociales de principios del Medievo europeo. No fue sino hasta el siglo XI cuando la canonización se hizo monopolio de los obispos, y hasta el siglo XIII cuando el asunto quedó en manos exclusivas del papa. A partir de entonces la santidad oficial está cada vez menos al alcance de los pobres. Se estima que cerca del ochenta por ciento de los santos canonizados por el Vaticano pertenecen a las más altas elites sociales como aristócratas, reyes y obispos.⁹

⁹ Véase Katherine George y Charles George, “Roman Catholic Sainthood and Social Status. A statistical and analytical study”, *The Journal of Religion*, 35, núm. 2 (1955). Esta tendencia no ha hecho sino fortalecerse en los últi-

San Simón es un santo pecador –bien distinto en esto de los santos propuestos por la institución católica como modelos de virtud moral– que atrae más por sus vicios que por sus virtudes y eso le ayuda a ser más comprensivo con los vicios e imperfecciones de los demás. Es mediante esa extrema indulgencia y los favores derramados sobre los pecadores y necesitados como San Simón aumenta su estatus espiritual y goza de una posición cada vez más elevada ante los ojos de Dios y los ángeles. Por lo menos esta es la razón que dieron buena parte de los entrevistados a la hora de explicar el tremendo incremento que la devoción a San Simón está experimentando durante los últimos años en México y toda Centroamérica.

El espíritu

Definitivamente esta faceta del culto a San Simón lo aleja fatalmente del universo católico ortodoxo. Hay en cambio otra versión que explica mejor tan extraño comportamiento en un santo. Se trata de la versión de los espiritistas, para quienes San Simón, más que la némesis de algún santo católico, es sencillamente un espíritu, una especie de ángel protector, un hermano invisible que desde el mundo de los muertos se comunica con los vivos a través de vasos, médiums o materias.

Con espiritismo nos referimos, claro está, a la práctica sistematizada por el francés Allan Kardec (†1869) con inigualable éxito de difusión entre las elites letradas y los devotos de la ciencia moderna de la Europa y los Estados Unidos decimonónicos. De ahí que el espiritismo kardeciano entrara en El Salvador por la puerta grande, de la mano de alguno de los más distinguidos miembros de los círculos literarios y reformistas del país de principios del siglo XX.¹⁰ Sin embargo, la práctica espiritista también tiene raíces propias en prácticas afro e indoamericanas claramente documentadas por los historiadores durante el periodo novohispánico. Por eso rápidamente permeó también otros estratos sociales menos

mos años como ilustra la fulgurante canonización de Escrivá de Balaguer y la igualmente meteórica carrera *post mortem* de su segundo de abordo, Álvaro del Portillo, beatificado el 27 de septiembre de 2013. Los altos costos de ambos procesos han fijado un nuevo record según José María Castillo, “Historia de la canonización en la cristiandad”, *Redes Cristianas de Navarra. Teología sin censuras* (s/f), consultado el 20 de febrero de 2014, blogs.periodistadigital.com/teologia-sin-censura

10 Sobre su difusión entre las elites letradas españolas véanse Ángel González de Pablo, “Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 58, núm. 2 (2006) y Lisa Abend, “Specters of the Secular: Spiritism in Nineteenth-century Spain”, *European History Quarterly*, 34, núm. 4 (2004). Sobre su expansión por El Salvador y Centroamérica véanse las referencias dadas en el trabajo de María Elena Casaús Arzú, “El vitalismo teosófico como discurso alternativo de las elites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 y 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer”, *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 3, núm. 1 (2011).

insignes, entre los que el espiritismo adquirió variantes a veces bien alejadas e incluso antagónicas con respecto al programa ilustrado kardeciano.¹¹

Pues bien, para esos fingidos seguidores de Kardec, San Simón es uno de aquellos espíritus que puede manifestarse directamente al creyente, pero que es capaz de hacer curaciones extraordinarias y otros prodigios con el concurso de médiums o vasos. La presencia de San Simón en estos ambientes especializados, en El Salvador, se da junto a otros Hermanos Espirituales como Julio Cañas, Trema Adonay o Macario Canizales por citar solo unos pocos, con los que forma coronas espirituales.¹² Estas coronas o cortes espirituales son una especie de organización metafísica liderada por el espíritu más afín al médium (el más simpático, el primero en contactarlo o iniciarlo en la ciencia espiritista), pero también compuesta por varios espíritus más entre los que se distribuyen los trabajos de acuerdo con su grado de especialización. Curiosamente, la relación entre los espíritus de una misma corona no tiene por qué ser buena. Varios espiritistas me han contado que a veces San Simón y Macario se emborrachan y *peleian*, sobre todo por el amor de una mujer: la Hermana Trinidad Huezo. Y es que ambos espíritus se parecen mucho y son igual de mujeriegos. También se les ha visto acompañados de María Magdalena, Guadalupe y, últimamente, sobre todo con la Santa Muerte.

A veces lo que retiene a estos seres espirituales en esa posición intermedia entre el mundo salvadoreño de los vivos y el de los difuntos es una especie de misión que fue interrumpida por la intromisión prematura de la muerte y que,

11 Sobre las raíces afro e indoamericanas y su exitosa difusión, sobre todo en el contexto caribeño, véanse Joan Koss, “El porqué de los cultos religiosos: el caso del espiritismo en Puerto Rico”, *Revista de Ciencias Sociales*, 16, núm. 1 (1972); Andrés Pérez y Mena, “Cuban Santería, Haitian Vodum, Puerto Rican Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, núm. 1 (1998); y Arcadio Díaz Quiñones, “Fernando Ortiz y Allan Kardec: transmigración y transculturación”. *Latin American Literary Review*, 25, núm. 50 (1997).

12 El caso caribeño-venezolano, dividido en cortes espirituales, es sin duda el más profusamente estudiado, sistematizado y aceptado socialmente. Además, goza de cierto predicamento también en El Salvador. Por ejemplo, de la corte india, en El Salvador hay culto a María Lionza y la Reina Urimare; de la corte negra, al Negro Felipe y la Negra Francisca; de la corte africana, a las Siete Potencias (Obatala, Yemaya, Orula, Shango, Oshun, Oya, Ogunn y, sobre todo, a Elegua en sincretismo con el Niño de Atocha y, más frecuentemente, con San Benito de Palermo); de la corte de los don juanes, a don Juan del Dinero (quien recientemente ha sido visto en estampitas y oraciones luciendo un rostro como el de Karl Marx pero con las barbas y los pelos severamente retocados); de la corte médica, el venerable Dr. José Gregorio Hernández (único reconocido en ese grado por el Vaticano); de la corte vikinga, Erick El Rojo y sus hijas (a las que últimamente parecen habérsele sumado imágenes de la trágica y célebre fallecida Lady Di); de la corte chamarrera, don Nicanor Ochoa (1868-1957, mujeriego, bebedor y apasionado de las peleas de gallos, su lema es “cura y mata las 24 horas”, una especie de equivalente venezolano del San Simón mesoamericano). Existen más cortes espirituales: la corte gitana, la corte cósmica, la corte egipcia, la corte de las reinas... De hecho, cabe considerar estas enumeraciones como configuraciones momentáneas continuamente sujetas a cambios y variaciones.

por tanto, es continuada desde el más allá. Tal explicación goza de amplio predicamento en Chile, Argentina, Paraguay y Perú, donde las antiguas tradiciones mapuche y guaraní de las *animitas* consideran los lugares en los que ocurre una defunción trágica o violenta, puntos de peregrinación y canales de comunicación con el más allá abiertos por la muerte repentina.

Sin embargo, otras veces se cree que mientras tuvieron vida estos seres fueron canallas, violentos y criminales consumados y que por alguna razón les fue dada la oportunidad de redimir sus culpas después de muertos. De este modo, los favores prestados a los devotos no serían sino parte de una penitencia, una manera de restaurar el desequilibrio creado por los pecados cometidos en el pasado ayudando a los pecadores del presente. Esta teoría recuerda mucho a tradiciones africanas como la yoruba, bantú y mandinga, o sus versiones latinoamericanas como la umbanda, la kimbanda, etcétera. Se trata de los exu o mensajeros de los orixás, entes carentes de sentido moral y por eso susceptibles de explotación por parte del especialista o brujo, y a quienes en África a veces se les equipara con los genios o yinn de la tradición islámica.¹³

Esta versión tiene a su favor el más poderoso de los argumentos: el archivo. Casos como los del tijuaneño Juan Soldado, el porteño Emilio Dubois o el santaneco Ernesto Interiano han dejado abundante evidencia documental sobre su mala reputación y sus cuentas pendientes con la justicia terrenal. Son muchos otros los casos que a escala latinoamericana atestiguan la extraña fascinación por criminales célebres, fascinación que, curiosamente, constituye uno de los puntos de encuentro más fecundos entre la cultura popular y la cultura literaria latinoamericana. Paradójicamente, la disponibilidad de evidencia documental ha servido más para reconstrucciones noveladas que para el desarrollo de estudios críticos. Otros casos como el del sinaloense Jesús Malverde o el del correntino Guacho Antonio Gil dan testimonio del auge que, a escala latinoamericana, están teniendo en nuestros días los productos literarios y cinematográficos relacionados con los santos apócrifos.¹⁴

13 En la India, las diosas locales o diosas de los dientes (a diferencia de las diosas panindias llamadas por los antropólogos diosas de los pechos) fueron castigadas en vida, violadas, asesinadas y descuartizadas, y por eso son furiosas y vengativas, pero también misericordiosas y con poderes curativos, según A.K. Ramanujan, "Who Needs Folklore?", en *The Collected Essays of A. K. Ramanujan* (Oxford, Oxford University Press, 2004). En la medida en que abundemos en esta perspectiva nos aproximaremos también al fenómeno de las deidades Dema del panteón maya estudiadas por Félix Báez Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2000). Cabe añadir que el espiritismo kardeciano reconoce el martirio como prueba de mediumidad, lo que constituye otro ejemplo de la estrecha dependencia entre espiritismo y los "animismos indígenas".

14 Véanse para los casos arriba mencionados los intentos literarios de Paul J. Vanderwood, *Juan Soldado* (Dur-

Desafortunadamente, al menos en El Salvador, muy pocos entrevistados mostraron su acuerdo con esta versión e, incluso aquellos que pudieran estarlo, prefirieron no mencionar, o acaso solo de pasada, una reconstrucción de los hechos en este sentido. Probablemente esto se deba a un sentimiento de agradecimiento hacia el santo. De hecho, si el olvido y el perdón de los pecados es lo que estimula al santo-criminal a dispensar favores, los rencores y acusaciones por parte de sus devotos serían del todo contraproducentes.

Obviamente aquí tenemos una de las principales razones de la desconfianza mutua entre literatos y devotos. El conflicto también evidencia una interesante faceta de la oposición archivo/memoria. El primero, expresado por medio de la escritura, es el custodio del pasado-monumento, concebido como cosa irreversible e irreparable, mientras que el segundo, que es pura oralidad, alude más bien a una suerte de pasado-orgánico en el que la recreación tiene poderes retroactivos.¹⁵

La deidad prehispánica

Otros devotos consideran las lecturas anteriores una desviación de la verdadera naturaleza de San Simón. A fin de cuentas el espiritismo kardeciano no es tan diferente del catolicismo novohispánico, pues ambas ideologías exógenas funcionaron como tradiciones venerables impuestas desde arriba y mimetizadas por los de abajo para conseguir legitimidad o simplemente legalidad.

La realidad de San Simón según este otro grupo de clientes tendría raíces más profundas y directamente conectadas con el pasado precolombino. Estas cosmogonías neoindigenistas prefieren referirse a San Simón como Rilag Mam o Maxi-món. Su verdadero nombre, sin embargo, pudo haber sido Kaji Imox o Laj Mam, uno de los últimos guerreros del pueblo kaqchikel, amarrado, torturado y ahorca-

ham: Duke University Press, 2004), o de Carlos Consalvi, *Los mendigos me amaban* (San Salvador: MUPI, 2016). Cito aquí a Óscar Armando Meléndez Ramírez, quien está trabajando el fenómeno del criminal popular desde una perspectiva crítica y a quien debo valiosas referencias sobre el tema.

15 La *memoria* estaría “determinada por las exigencias existenciales de las comunidades para las cuales la presencia del pasado en el presente es un elemento esencial de la construcción de su ser colectivo”, por tanto mantiene con el pasado “una relación afectiva, militante o manipuladora” (Arturo Taracena Arriola, “Historia, memoria, olvido y espacio”, *Istmo*, 26, 2013, 3). Entre los pipiles de Izalco la memoria se aloja en el hígado y “el juego de complementos opuestos entre la memoria y el olvido, la inclusión y exclusión del pasado, se traduce en el *encuentro-entrañable* de los hechos históricos que se guardan con recelo y en la *pérdida-entrañable* de todos los otros hechos que se olvidan adrede o por negligencia” (Rafael Lara Martínez, “Hacia una filosofía y literatura náhuat-pipil”, en *Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador*, San Salvador: El Monstruo, 2012, p. xiii). No me resisto a poner el fenómeno en relación con la tesis de Roberto González Echevarría, *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000).

do en el camino a San Andrés Itzapa por los blancos.¹⁶

Según otras versiones, esta suerte de Robin Hood maya fue en realidad un tal Francisco Socuel, también llamado don Francisco Ximón, pero en todo caso uno de los primeros mestizos en haber sido depositario de los secretos chamánicos de los indígenas. Este San Simón, en versiones ligeramente enriquecidas, fue también juez, con amplio conocimiento de las leyes coloniales, y utilizó dicha posición intermedia entre dos universos culturales y legales para favorecer a los desprotegidos, los pobres y los oprimidos.¹⁷

Aunque estas versiones relacionan a San Simón con la mitología de los pueblos originarios y el choque de civilizaciones, dan cuenta también de una relación problemática entre el héroe y la cosmovisión indígena. El San Simón convertido en deidad maya tuvo que enfrentarse a los mayores y ancianos de la comunidad para quienes el destino ya estaba escrito y era favorable a los europeos. El inescrutable designio de los cielos era inapelable y los nuevos dioses, los nuevos jueces y los nuevos tiranos habían llegado para quedarse. Es tal la fuerza de este tipo de fatalismo premoderno que a San Simón no le queda más remedio que autolimitarse y dirigir sus poderes a cuestiones periféricas, al alivio parcial de la opresión y a la solución de problemas inmediatos y concretos; una especie de don Quijote mesoamericano especializado en reparar entuertos y desaguisados, sin adentrarse en cuestiones metafísicas ni hurgar demasiado en la razón y las consecuencias de sus actos.

Es por eso que los afectos y el sexo constituyen el terreno indiscutido de San Simón. La profusión de fórmulas, ritos y trucos para atraer al sexo opuesto, conservarlo o castigarlo, así como para fortalecer, embellecer y proteger el propio atractivo, constituye la especialidad del santo y uno de los filones más lucrativos para los especialistas profesionales. No es por tanto extraño encontrar en el entorno inmediato de San Simón oraciones como esta, adquirida a la puerta de una iglesia de San Salvador, que reza: “Que su blanca y cálida simiente termine siempre sobre mi cuerpo, haciéndome gozar y vibrar de placer y amor. Y que se

16 Según Ludovica Squirru y Carlos Barrios, *El libro del destino. Astrología maya* (Buenos Aires: Losada, 2000) y Julio Roberto Taracena Enríquez, “Aproximación a San Simón y Maximón, dos iconos representativos de la religiosidad popular guatemalteca”, *La Tradición Popular. Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, 143 (2003). Otros estudios consultados donde se recogen diferentes versiones neoindigenistas de San Simón son: Aura Marina Arriola, *La religiosidad popular en la frontera sur de México* (México: INAH, 2003), Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala* (Guatemala: FLACSO, 1998), Vincent James Stanzione, *Rituals of Sacrifice: Walking the Face of the Earth on the Sacred Path of the Sun: A Journey Through the Tz’utujil Maya World of Santiago Atitlán* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2003) y Jim Pieper, *Guatemala’s Folk Saints: Maximon/San Simon, Rey Pascual, Judas, Lucifer, and Others* (Los Ángeles: Piepers and Associates, 2002).

17 Otto Chicas Rendón y Héctor Gaitán Alfaro, *Recetario y oraciones secretas de Maximón* (Guatemala: s/e, 1995).

embriague de lujuria con el néctar de mi sexo, que sus labios deseen profundamente lamer la miel de mis senos y solo a mí me haga gemir de éxtasis y placer”.

Pero esta suerte de limitación metafísica se manifiesta también mediante el engaño y la picardía. Es por eso que los comportamientos rituales y las historias orales que rodean a San Simón distorsionan la lógica del poder, a la que se adscriben y parodian a la vez.¹⁸ Por eso San Simón viste como rico hacendado ladino o como militar. Algunas de las imágenes más importantes de San Simón están acompañadas de fotografías del general Ubico en Guatemala y del general Martínez en El Salvador (los más célebres dictadores centroamericanos de la primera mitad del siglo XX). Quizá esto tenga que ver con una particular concepción del poder y de los enemigos que “son tenidos por dioses ellos mismos, por mensajeros de estos o por héroes culturales con el fin de que el pueblo pueda apropiarse de sus fuerzas”.¹⁹ También Miguel Ángel Asturias encontró equiparables a San Simón y al mismísimo Pedro de Alvarado. Aquí la relación con el poder se convierte en el aspecto central de San Simón, al que frecuentemente se refieren las oraciones y los corridos como “Poderoso Señor”. De hecho, su sacralidad viene determinada por esa especial concentración de poder al que el santo renuncia (traiciona) en parte para ocuparse de los débiles.

Este es el San Simón que tiene vedada la entrada en los templos oficiales del Estado y es amigo de los excluidos, los marginados y los delincuentes. De él dicen que al morir fue momificado y que la imagen que circula hoy en día es una de esas típicas fotos de finales del siglo XIX que retrataban a las personas ya difuntas. Dicen que su momia fue deteriorándose y paulatinamente tuvieron que sustituir los trozos arruinados por pedazos de madera. Por eso su imagen es considerada como una especie de reliquia sagrada que los devotos tocan, manosean y besan convencidos de estar ante una fuente de poder, una especie de hierofanía materializada.²⁰

18 Báez Jorge habla de figuras propuestas por la cultura barroca “que integran numerosos planos significantes y un dilatado espesor semántico que resulta de su condición de signo virtualmente vacío en el que pueden encarnarse roles contradictorios, ideas inversas y múltiples dimensiones de la realidad social, particularmente aquellas referidas a la trama y urdimbre del poder”, en Félix Báez Jorge, *¿Quiénes son aquí los verdaderos dioses? Religiosidad indígena y hagiografías populares* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2013), 28.

19 En Mario Humberto Ruz et al. *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), 22.

20 “En orden a los santos no tienen los indios otro concepto, sino que son las mismas imágenes que ven y manejan [...] los cargan de ropas y les ponen pañuelos en la cabeza dando por causa que no tengan frío”, en Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala, enviada a Carlos III en 1771* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000), 111. Arturo Taracena se refiere a ello como la “trasferencia de la revelación a la materia”, en Arturo Taracena Arriola, *Guadalupanismo en Guatemala. Culto mariano y subalteridad étnica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 73.

No sabríamos decir cuál de todas las imágenes de San Simón es la auténtica pues varios reclaman dicho privilegio, igual que ocurre en el Mediterráneo con las astillas de la cruz donde Jesús murió y que, si todas ellas fueran reunidas, daría para construir una escalera de aquí a la luna.

Uno de los más prestigiosos lingüistas salvadoreños del náhuatl de nuestros días ha detectado una posible relación entre el San Simón mesoamericano y el *ku-hkul* de la tradición pipil: el hombre blanco, con sombrero y a caballo, con poder y por lo general mentiroso, capaz de cambiar de apariencia y *jugar* al indio para llevárselo al inframundo. Un inframundo, no obstante, sustancialmente diferente del infierno cristiano, pues el *kuhkul* pipil es un intermediario útil y hasta valioso, capaz de dar solución a problemas cotidianos e incluso de fungir de contrapartida a las injusticias de este mundo, ayudándonos en definitiva a vivir mejor.²¹

Un argumento no del todo diferente es defendido por un joven investigador chiapaneco, para quien San Simón es el típico *ajaw*, un espíritu libre que unas veces mora en la montaña, otras en un árbol y aún otras en el cuerpo de algún líder carismático o de un alto cargo político de la comunidad. Este carácter transitorio del *ajaw* explicaría la intermitencia, variabilidad e imprevisibilidad de las manifestaciones de San Simón. San Simón es bueno y malo a la vez, y algunas veces va contra sí mismo provocando un acto y luego deshaciéndolo. San Simón es cambiante; el cambio es una de sus características constantes, y eso, al ser de difícil manejo desde la razón instrumental, será la causa principal del malentendido todavía imperante entre el monoteísmo occidental y el politeísmo indígena.²²

Otro de mis informantes (que pidió permanecer en el anonimato) es de la teoría de que San Simón es uno de los señores de Xibalbá. Al igual que ellos, San Simón está sentado en un trono, con la cabeza tocada, portando un cetro o vara, fumando tabaco y emborrachándose. Los signos distintivos del señor San Simón son el dolor y la muerte. Pero es cierto que se trata de una concepción peculiar de la muerte pues ella, la muerte, es precisamente la que nos enseña a vivir bien. La

21 Jorge Lemus, "La visión del inframundo en la tradición oral pipil", en *Religiosidad popular salvadoreña*, editado por Antonio García Espada (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2015). Aquí el caballo bien podría funcionar como símbolo de conquista y prestigio y, al igual que la silla donde se sienta San Simón, serviría también para canalizar la pretensión de justicia americana por excelencia, la de conciliar dos mundos enfrentados desde antiguo, el de los conquistadores y el de los conquistados, según Alberto Vallejo Reyna, "El cabildo sagrado de los mayas. El Justo Juez y Maximón en Chiapas y Guatemala: esbozos de una utopía", ponencia presentada en el II Congreso de Religiosidades y Ritualidades en el Sur de México y Centroamérica, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, octubre de 2015.

22 Véase Marceal Méndez Pérez, "Ch'ul Ajaw: el sagrado señor de la montaña y de la naturaleza entre los actuales tzeltales de Chiapas", ponencia presentada en el XI Congreso Centroamericano de Historia, Chiapas, 6 a 10 de agosto de 2012.

conocida como Niña Blanca o Santa Muerte es otra de las compañías predilectas de San Simón y ella es la especialista en quitar adicciones y hábitos destructivos. Basta con mostrarle respeto y reconocimiento para que la muerte, la Santa Muerte, se convierta en la mejor maestra de la vida.

La íntima relación de las culturas populares latinoamericanas con la muerte constituye uno de los ámbitos privilegiados de desarrollo de herramientas metodológicas y conceptos académicos como hibridación, transculturación, mestizaje, etcétera. Pero precisamente por eso constituye también uno de los espacios típicos del desencuentro. El historiador recientemente fallecido James Lockhart se refirió a este desencuentro como el complejo de *double mistaken identity*, que se manifiesta cuando ambos lados del intercambio cultural adoptan definiciones propias y excluyentes de fenómenos compartidos, sin reconocer la participación del otro o considerando dicha participación como una usurpación espuria.

Como las variaciones regionales de las personificaciones de la muerte en Latinoamérica son considerables, los estudiosos han encontrado en este tema el más fértil de los terrenos para poner en práctica el fenómeno descrito por Lockhart. Por ejemplo, el estudio del culto a la muerte en Argentina sirvió a Frank Graziano para inclinarse totalmente por las raíces prehispánicas, mientras que Carlos Navarrete en su estudio sobre el culto a la muerte en Mesoamérica lo atribuye a una tradición novohispánica conscientemente potenciada por los gobiernos republicanos de México y Guatemala.²³

Ciertamente esta segunda perspectiva atribuye a la cultura popular un rol más complejo y sofisticado que el paradigma de la supervivencia indígena. Pero lo cierto es que la calavera no tiene el mismo significado en las sociedades indígenas y tradicionales que en las modernas, donde se usa entre otras funciones para denotar peligro, veneno o piratas. Y tampoco el inframundo de las mitologías quiché o pipil tiene mucho que ver con el infierno de la mitología cristiana. En los primeros casos ese no-lugar es parte inseparable y constituyente del mundo visible, mientras que, en el segundo, el infierno es exterior y contrario a la *realidad*, a la verdadera realidad: el Reino de los Cielos. Ciertamente hay puntos en común entre los señores de Xibalbá, el kuhkul, el ajaw y el diablo, pues todos ellos son los Grandes Tentado-

23 Frank Graziano, *Cultures of Devotion. Folk Saints in Spanish America* (Oxford: Oxford University Press, 2007) y Carlos Navarrete, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), quienes siguen la tesis clásica de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572* (México: Jus, 1947). Para Pilar Sanchiz Ochoa, "Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI", en *La religiosidad popular*, vol. 1, editado por León Carlos Álvarez y Santaló *et al.* (Barcelona: Anthropos, 2003), la polémica es en realidad consecuencia de las divergencias propias del método histórico y el antropológico.

res, quienes ponen a prueba al ser humano y demuestran su verdadera valía. Pero, quién sabe por qué, mientras en la mente maya el inframundo es normalizado, aproximado a la cotidianidad y aceptado como necesario, en la cristiana se ha ido convirtiendo cada vez más en la expresión de una mente neurótica.

El brujo

San Simón, qué duda cabe, es un tirano intimidador al que se teme. Es tal la severidad del castigo ante el menor incumplimiento de lo pactado que pocos se atreven a provocarlo. Quizá no estemos más que ante una efectiva técnica de autocontrol, pero lo cierto es que el devoto se acerca a San Simón sabiendo que contrae una deuda innegociable. Este rasgo es típico de algunas sociedades tradicionales. La reciprocidad, el *do ut des* de los antropólogos, está en la base de las relaciones de fuerza del universo social indígena y premoderno en general. En el contexto medieval europeo el historiador francés recientemente fallecido, Jacques Le Goff, se refirió a la “economía del regalo” como una forma de intercambio basado en la subjetividad del que da y en espera de estimular una respuesta similar o superior en el receptor. Dicho de otra manera, la economía del regalo puede ser leída como un intento por parte del donante de endeudar al receptor. Esta sofisticada “operación financiera” obliga al devoto a hacer el más alto y ostentoso gasto que le sea posible y, por eso, el observador moderno fácilmente confunde la ley de la reciprocidad con el derroche irracional e irresponsable.²⁴

No se trata aquí de buscar una justicia equitativa y racional; lo que espera el devoto de San Simón es obtener un resultado concreto mediante la ejecución correcta de un complejo y minucioso ritual. Es pura praxis. No hay necesidad alguna de consideraciones éticas o morales, es decir, no hay presencia alguna de la noción de pecado, y si la hay es virtualmente irrelevante. Ya solo eso tiene gran poder liberador.

En el quehacer diario se reduce a una manipulación del entorno más inmediato, desprovisto de toda pretensión de universalidad y potencialmente reversible. Una forma de manipulación que puede afectar al mero santo, pues él está sometido a las mismas leyes que el devoto. Por lo tanto, si el cliente articula correctamente toda la compleja parafernalia del rito propiciatorio (lo que de hecho lo

24 Así les ocurrió a los primeros teólogos de la liberación, que tras los concilios ecuménicos del Vaticano II y provinciales de Puebla pusieron en el centro de sus agendas colaborar con el desarrollo de la llamada religiosidad popular. Aquí, en cambio, uno de los primeros conflictos estalló en torno al elevado gasto de los humildes devotos en cohetes, fiestas, flores y otros adornos y que los curas católicos repudiaban como la expresión más vil e indolente del despilfarro. Véase, por ejemplo, Ricardo Falla, *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla* (Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 1984).

convierte en especialista o brujo), obliga a San Simón a intervenir en un sentido u otro, aunque esto suponga provocar a la suerte o jugar con la fortuna. En la misma medida en que las relaciones de reciprocidad obligan al devoto a cumplir escrupulosamente lo pactado bajo pena de crueles castigos, también obligan al santo a asumir toda la responsabilidad de un desequilibrio en el orden cósmico. Así, por tanto, cuestiones de tipo teológico, macrocósmico y ético quedan fuera del rango de preocupaciones del devoto de San Simón.

Si bien no he tenido acceso directo aún, me han llegado abundantes noticias sobre imágenes de San Simón que están puestas boca abajo por sus dueños o sumergidas en agua para “forzar” al santo a cumplir una misión peligrosa o difícil. De todas maneras, nada tiene de raro, pues pléyades de imágenes de santos oficiales han corrido semejante suerte a lo largo de los tiempos. En las notas de campo de las antropólogas salvadoreñas Clara Concepción de Guevara y Gloria Aracely Mejía, tomadas entre 1971 y 1981, abundan las noticias de ahorcamientos de San Isidro a principios de mayo, después del día de la Cruz, para obligarle a soltar la lluvia.²⁵

Esto bien podría ser lo que a menudo denominamos magia y que a alguien, hace ya más de treinta años, se le ocurrió definir como la religión de los vencidos.²⁶ Tradicionalmente (es decir, en las sociedades tradicionales) la pugna entre dos grupos y la victoria de uno sobre otro tenía consecuencias más devastadoras y duraderas entre las altas instancias del poder y la cultura. Probablemente esto haya experimentado un dramático cambio con las guerras modernas, en las que la vulnerabilidad está directamente determinada por la escasez de capital económico, social y político. Pero dentro de las sociedades tradicionales, uno de los casos más ilustrativos puede ser el del Indostán.

La islamización de amplias partes de la India a partir del siglo VIII tuvo un alto coste para los reyes y los monjes, sobre todo budistas, cuyos monasterios, universidades y puestos de honor en la corte fueron prácticamente erradicados hasta el punto de casi hacer desaparecer el budismo de su tierra natal. Sin embargo, las deidades hindúes (menos comprometidas con la teoría de la salvación o liberación, y por tanto menos dependientes de las castas sacerdotales) consi-

25 Archivo General de la Nación de El Salvador (en adelante AGNsv), Fondo Ministerio de Educación, Subfondo 3, Departamento de Etnografía.

26 Para Bourdieu, la religión tiene una función asociativa y disasociativa que obliga a identificar a las religiones vencidas con la magia y a los dioses antiguos con los demonios. Por su puesto, aunque sin aclararlo del todo, Bourdieu se refiere a “religiones monoteístas”. Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso” *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27, num. 108 (2006)

guieron sobrevivir pasando de los templos a las casas y de los altares a las cocinas. Allí han permanecido hasta nuestros días. La fuerza del hinduismo, los millones de dioses que no hacen sino multiplicarse y prosperar, su capacidad de negociar y enriquecer su tecnología espiritual con aportes del islam, el cristianismo o la modernidad, radica en buena medida en ese proceso de interiorización, más que en la erudición, los vedas y los rishis.

Ciertamente hay que notar que dentro de las “religiones de los vencidos” hay diferencias sustanciales de grado y que, mientras el hinduismo sobrevivió y hasta pudo haber salido fortalecido de su choque con el islam,²⁷ el caso indoamericano y su colisión con el cristianismo europeo evidencia un tipo de supervivencia mucho más complejo y todavía no del todo resuelto. Es por eso que la permanencia aquí de esta *otra* religión plantea un desafío mayor a las ciencias sociales de nuestro tiempo. De hecho, debería sorprendernos el alto nivel de consenso que se da dentro de un ámbito como el de la magia, que desde hace ya tiempo está fuera de toda regulación y no es tomado en serio ni por los tribunales, ni por las universidades, ni por otros templos del Estado.

Sin duda, lo opuesto es mucho más accesible a la razón moderna. La creación de consensos es plenamente comprensible cuando se producen entre grupos cerrados. Mejor cuanto más reducido es el número de sus miembros y más unidos están en la defensa de sus privativos intereses. Quizá por eso las versiones neo-indigenistas suelen ser las más fácilmente reproducidas por la academia, pues la dinámica comunal indígena de creación y transmisión de mitos es perfectamente equiparable a los nacionalismos, los partidismos y otras comunidades imaginadas por la mente moderna.

Pero ¿cómo se produce el consenso entre los millones de devotos de San Simón esparcidos por toda Mesoamérica, pertenecientes a todo tipo de naciones, lenguas y tribus? Desde luego, la capacidad de competir con poderosos medios de comunicación de masas (desde la imprenta a la televisión) y de resistir los ataques velados y abiertos de las instituciones religiosas y seculares de todos los tiempos hacen de la continuidad en el espacio y el tiempo de los rasgos culturales e identitarios ligados a la imagen de este señor sentado, con bigote y sombrero, que fuma puro, toma guaro y concede deseos, todo un misterio para los presupuestos de las ciencias sociales modernas.

27 Teoría sustentada, entre otros, por Agustín Pániker, *Índika. Una descolonización intelectual* (Barcelona: Kairós, 2005), pero que hoy choca frontalmente con la política comunalista, racista y fundamentalista promovida por el actual gobierno de la India.

El diablo

Ya adelantamos líneas arriba algo sobre las diferentes concepciones del mal en unos y otros universos simbólicos, así como sobre las dificultades experimentadas por la razón instrumental para comprender la ambigüedad moral (la paradoja de una acción simultáneamente buena, mala y contraria a sí misma) de los santos apócrifos y autóctonos como San Simón. Sobre este particular se erigió uno de los principales obstáculos para la comprensión mutua entre los europeos llegados hace quinientos años y la población autóctona.

Esa “religión vencida”, que perdió sus grandes dioses y sus sacerdotes y quedó confinada al rango de lo cotidiano y la magia, mantuvo elementos importantes de la cosmovisión indígena que a menudo fueron mal interpretados por los europeos. Las identificaciones y equivalencias establecidas entre las cortes espirituales indígenas y católicas fue una iniciativa casi exclusiva de los propios indígenas. En otros lugares como la India o China no ocurrió así y la Iglesia puso algo de su parte en esta delicada operación unificadora de criterios.²⁸ Pero en América fue más bien al contrario y prevaleció un fuerte rechazo por parte de los recién llegados a las teofanías indígenas. La Iglesia en el Nuevo Mundo llevaba al extremo la separación entre el mensaje evangélico y las formas religiosas de las culturas donde se había encarnado.²⁹

Durante los siglos de la Colonia proliferaron los tratados contra la hechicería, la brujería, las supersticiones, la nigromancia, los sortilegios, la curandería y la herboristería. Dichos manuales a menudo denunciaban el engaño de antiguas entidades espirituales, naguales e ídolos que se escondían y camuflaban bajo las ropas y los hábitos de los santos legítimos de la tradición mediterránea. No vamos a extendernos sobre este particular que ya ha ocupado varias monografías enteras.³⁰

De todas maneras, quiero aquí constatar un hecho bien curioso: la vigencia y plena actualidad de este tipo de discurso agresivo e intimidatorio. Tengo ante mis ojos la obra de un sacerdote católico español especializado en exorcismo que no alberga la menor duda de que San Simón de Mesoamérica es el mismísimo Sata-

28 Por ejemplo, los interesantes experimentos de la *accommodatio* llevados a cabo ya en el siglo XVII por los jesuitas Roberto de Nobili y Matteo Ricci en India y China respectivamente. Sobre las diferencias en las estrategias pastorales coloniales de jesuitas, agustinos, franciscanos y dominicos véase, con gran provecho, Félix Báez Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011).

29 Véase Manuel Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina* (Madrid: Trotta, 2002).

30 Véase a este respecto Mario Humberto Ruz, “Conjurios indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial”, *Revista de Literaturas Populares*, 6, núm. 2 (2006), así como la bibliografía de autores de la talla de Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfredo López Austin o Félix Báez Jorge.

nás.³¹ Ciertamente las antropomorfizaciones y personificaciones del Mal hechas en esta obra no evidencian más que las serias limitaciones intelectuales y emocionales del autor. Pero también es cierto que el exorcista no ha hecho otra cosa que llevar a blanco sobre negro una de las interpretaciones más extendidas y hostiles hacia San Simón: la del ser diabólico. Dicha versión es además una de las más claramente interclasistas, pues no solo goza de predicamento entre determinados segmentos del clero profesional, los editores y distribuidores de libros y otros devotos de los sacramentos, las letras y la academia moderna, sino también, y con especial ahínco, entre “el pueblo”, como gustan llamarse los vigorosos feligreses pentecostales y proféticos.

Con el auge de estas nuevas Iglesias, la magia, la brujería y fenómenos tan autóctonos como los Hermanos Espirituales han vuelto a alcanzar gran visibilidad en El Salvador, pasando de ser objeto del desdén y las burlas de las elites eclesiales ilustradas, a convertirse en una de las principales preocupaciones y miedos de las comunidades proféticas y carismáticas, entre las que a día de hoy se encuentran los mejores especialistas en deshacer hechizos, maldiciones y otros entuertos.³² Aquí sin duda se encuentra una de las claves del formidable éxito de las Iglesias pentecostales y, probablemente, la razón también del insólito resurgimiento en la Iglesia católica de las escuelas de exorcismo, las extemporáneas alusiones al diablo y las dolosas reducciones del sustrato indígena indoamericano a la categoría de infernal y satánico.³³

Y si bien el periodismo en general siempre ha sido prolijo en el amarillismo de historias de brujería y magia negra, últimamente son también prestigiosos medios extranjeros los que, de manera un tanto irresponsable, están dando cancha a es-

31 Así el título del libro del Pbro. Abelardo Pérez, *Me llaman Maximón. Satanás con corbata y sombrero* (Guatemala: Artemis Edinter, 2009).

32 Sobre la compleja interdependencia de los cultos a San Simón, y en general a los Hermanos Espirituales, y la profusión de sectas pentecostales y proféticas desde la segunda mitad del siglo XX remitimos a algunos estudios que han tocado la cuestión con la debida cautela, como los de Pilar Sanchiz Ochoa, “Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala”, *Mesoamérica*, 26 (1993) y de Pédrón Colombani, *Maximón au Guatemala. Dieu, saint ou traître* (Londres: Periplus, 2005), “El culto de Maximón en Guatemala”, *Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, 54 (2008) y “Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos neotradicionales”, *Sociedade e Estado*, 23, núm. 2 (2008). A nivel de investigación de campo dejo aquí constancia del infalible Hermano Miguelito, de una comunidad profética del centro de San Salvador, al que recurre hasta el brujo más empedernido de la zona cuando se trata de causas especialmente complicadas.

33 Sobre la contribución de las Iglesias neopentecostales guatemaltecas al odio racista y los recurrentes etnocidios que tienen lugar en el país vecino léase Manuela Cantón Delgado, “Echando fuera demonios: neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala”, en *Las figuras del enemigo. Alteridad y conflictos en Centroamérica*, editado por Benjamín Moallic (San Salvador: Dirección Nacional de Investigaciones y Universidad Evangélica, 2012).

tas defectuosas equivalencias metafísicas entre el sustrato popular y la presencia demoníaca para explicar los desajustes sociales y el desmedido uso de la violencia que en la actualidad sufren algunas regiones de Latinoamérica. Artículos firmados recientemente como “Hay una infestación de demonios hoy en día en México” o “Exorcistas contra el crimen en México” están disponibles en el sitio electrónico de la BBC, y a veces parecen ser una nueva vuelta de tuerca al positivismo criminológico del siglo XIX que tanto y tan triste predicamento tuvo en Latinoamérica.

Sin duda se trata de un fenómeno paradójico en la medida en que se decanta por las mismas continuidades que el discurso neoindigenista y fortalece, por tanto, la teoría de la confrontación y del choque de civilizaciones anclada en una reconstrucción del pasado inverificable y altamente manipulada.³⁴ De todas maneras, es muy revelador que a veces sean los propios devotos de San Simón quienes consideran sus transacciones con el santo una variedad del pacto con el diablo. Sobre este tema puede sernos de utilidad la teoría de Michael Taussig que, en línea con Pierre Bourdieu, considera que, con su mera existencia y sin pretensión profanadora alguna, el proletariado espiritual constituye una contestación objetiva a la legitimidad del monopolio sobre lo sagrado. Sin embargo, al asumir su condición de subalternidad, dicho proletariado asume también un rol periférico dentro del sistema, pudiendo llegar al extremo de identificarse con la personificación del Mal en un ejercicio de máxima negación del sistema. Lo interesante aquí es que la gramática de dicha expresión de la negación es proporcionada por el propio sistema. Por lo tanto, nada estaría más apegado a la letra y la ley del monopolio religioso que la autoidentificación con el diablo.³⁵

El traidor

A juzgar por lo dicho, no parece que hayamos avanzado mucho en la identificación segura y positiva de ese señor sentado, con bigote, que fuma puro, toma guaro y

34 Sigo la amplia estela dejada por estudios como el de Matthew Restall: “But one element remained constant throughout, one rooted in the sixteenth century and still showing remarkable vitality [...] Had such assumptions been questioned—the assumption that 1521 was a monumental turning point in Mexican history, the end of one era and the beginning of another—Mexicans might have found solutions to the riddle of national identity [...] In doing so they perpetuated the perspectives of the conquistadors for their own political and practical reasons, and helped lead modern historians into the same traps”, en Matthew Restall, *The Seven Myths of the Spanish Conquest* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 70.

35 Bourdieu, “Génesis y estructura...” y Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of Carolina Press, 1980). Báez Jorge nos recuerda, citando a Guy Rozat, que la existencia del diablo “es la base de la legitimación de la acción de la Iglesia sobre el mundo” (Báez, *¿Quiénes son aquí los verdaderos dioses?...*, 39). Algo que parece haber pasado por alto el, por otra parte, diligente investigador del Mal en la historia, Jeffrey Burton Russell, *Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History* (Nueva York: Cornell University Press, 1988).

hace milagros. Para complicar aún más las cosas, fijemos por un momento nuestra atención en imágenes procedentes de otras latitudes con exactamente los mismos atributos. Personajes como Nicanor Ochoa de Venezuela, el Ekeko de Perú, Gauchito Gil de Argentina, Jesús Malverde de México o el ya mencionado Macario Canizales de Izalco nos abren la puerta a una vieja teoría muy querida por los antropólogos de las religiones: la de los arquetipos. Quién sabe si el propio Mircea Eliade hubiera posado su aguda mirada sobre el San Simón mesoamericano no habría encontrado algún tipo de equivalencia metafísica con el mismísimo Señor Shiva. El señor de las serpientes y el falo gigante, el maestro tántrico, el creador, el eterno bailarín, el fumador de opio y marihuana, el señor de la destrucción y la muerte, el dios más querido de la India.

No es el propósito de este capítulo incursionar en territorios tan alejados de nuestras posibilidades de verificación inmediata. Sin embargo, en relación con el San Simón mesoamericano la teoría de los arquetipos es inevitable en tanto sus mismos clientes son los que tradicionalmente han establecido una relación de estrecha dependencia con, nada más y nada menos, que San Judas.

La mayoría de los devotos del señor sentado, con bigote, que fuma puro, toma guaro y concede deseos está de acuerdo en señalar sobre el calendario gregoriano un día destinado a su celebración, el 28 de octubre: el cumpleaños de San Simón. Ese día según la tradición católica es la festividad de los apóstoles Judas Tadeo y Simón el Zelote o el Cananeo, de los que se dice que murieron juntos, decapitados y que en vida eran muy próximos a Jesús. Sin embargo, es importante notar aquí que ambos apóstoles apenas aparecen mencionados en los Evangelios y que pocas son las certezas asociadas a estos dos nombres. Por ejemplo, las versiones que presentan a Judas Tadeo como el contador de Jesús o su emisario ante el rey Abgar de Edesa están fundadas en relatos apócrifos y desacreditados por la propia tradición canónica. De igual manera, es muy escaso el fundamento doctrinal de la abundante y variada iconografía de Judas Tadeo. Lo encontramos con una gran maza o hacha, con una enorme moneda de oro bajo el brazo o colgando de su cuello, con un rollo de pergamino o un libro, con una escuadra o con una regla, con la llama pentecostal sobre la cabeza o con la mano derecha abierta, extendida y suplicante (como en el famosísimo retrato de la iglesia de la Merced de Guatemala, originalmente de los mercedarios de Antigua y ahora bajo el control de los jesuitas de la capital).³⁶

36 La imagen de Judas de los mercedarios de Guatemala ha sido llevada a las tres dimensiones y acompaña a San Simón en San Andrés Itzapa. Muchas estatuas de San Simón, no solo las de Itzapa, han heredado de esta imagen de Judas la mano derecha extendida hacia arriba y suplicante en alusión, probablemente, a la noción indígena de reciprocidad a la que hacía mención más arriba.

Si bien su especialidad son las causas difíciles, el argumento manejado por la Iglesia posterior al Vaticano II sobre la ejemplaridad moral del santo como motor de devoción parece poco probable, pues poco se puede saber sobre la condición moral del enigmático santo. Todo apunta a que el extraordinario éxito de Judas Tadeo (se trata de uno de los santos con mayor devoción en toda Latinoamérica)³⁷ radica en esta acusada indefinición y en su capacidad de satisfacer simultáneamente diversos propósitos y expectativas, lo que aumenta la masa crítica de devotos y ejerce, por tanto, una poderosa atracción sobre potenciales clientes. Pero la polivalencia de Judas Tadeo es realmente extraordinaria en la medida en que su asociación con una de las figuras más prominentes y presentes en la mitología cristiana es inevitable. Demos unos instantes de desprejuiciada consideración a la posibilidad de que entre las muchas virtudes de Judas Tadeo esté la de dar cobijo y camuflaje a un tipo de héroe nada convencional, pero esencial y omnipresente en las Sagradas Escrituras cristianas: Judas Iscariote, el Traidor.

Una de las historias que aparece reproducida en numerosas oraciones de las que se venden a la puerta de los mercados y las iglesias mesoamericanas dice que hace muchos años la estatua de San Simón se le apareció milagrosamente al indio Felipe cuando se dirigía en romería a la fiesta de los apóstoles San Judas y San Simón en el valle de Zunil. Algunas de esas oraciones rezan que el San Judas del 28 de octubre es en realidad el mismo que “traicionó al Señor por treinta monedas que luego repartió entre los pobres” o sea, un Judas Iscariote redimido por su generosidad con los pobres. Igualmente, su compañero San Simón no sería el Zelote o Cananeo, sino el apóstol favorito de Jesús, Simón Pedro, sorprendido en el momento de su célebre traición, cuando “se vio *obligado* a negar tres veces a su Señor antes de que cantara el gallo” (el énfasis es mío).

La asociación del San Simón mesoamericano con el arquetipo del Traidor puede tener profundas raíces. Ciertamente el papel protagónico del Traidor en el contexto de la celebración ha sido documentado en Mesoamérica a lo largo de todo el periodo novohispano.³⁸ Sin embargo, la primera noticia etnográfica de Maximón proviene

37 Cada 28 de octubre varios millares de mexicanos acuden a la iglesia de San Hipólito en la Ciudad de México en honor de San Judas. El templo fue originalmente construido en 1521 para rememorar la derrota de Hernán Cortes en la Noche Triste como consecuencia de la imprudencia de Pedro de Alvarado. Todo indica que en este acto de nuevo la onomástica al Judas Tadeo ha sido resignificada y convertida en celebración del Traidor. Véase Bernardo Marín, “Los 28, San Judas”, en blog *El País* (2012), consultado el 12 de noviembre de 2012, <https://blogs.elpais.com/periscopio-chilango/2012/10/san-judas-tadeo-mexico-df-san-hipolito.html?rel=mas>.

38 En la obra de Diego López de Cogolludo, *Yucatán, o sea, historia de esta provincia* (Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1971, 1ª ed. de 1665) se menciona un muñeco llamado Mam que es ricamente vestido y honrado durante un tiempo para después ser desvestido y ultrajado. La similitud con el fenómeno de Maximón es obvia y el procedimiento en su conjunto sugiere el tratamiento dispensado al Traidor.

de *Samuel K. Lothrop*, que en los años veinte del siglo XX encontró que el muñeco que durante la Semana Santa representaba a Judas Iscariote en Santiago de Atitlán (departamento de Sololá, Guatemala) recibía más atención que el propio Jesucristo.³⁹

También las notas de campo tomadas por Clara Concepción de Guevara y Gloria Aracely Mejía en el occidente de El Salvador documentan la existencia de cofradías de San Judas en Ataco, Jujutla y Guaymango. En estos pueblos, durante la Semana Santa, Judas el Traidor se convertía en el Muñecón que el Sábado de Gloria daba lectura a su testamento. En esta ocasión el Muñecón contaba con licencia para repartir apodosos ridículos entre los vecinos del pueblo y criticar de manera burlesca a celebridades y otras importantes personalidades.⁴⁰

En marzo de 2013, un viaje de reconocimiento por la recientemente inaugurada Carretera Longitudinal me dio la oportunidad de documentar la celebración de la Semana Santa en San Simón, un pueblecito con diez mil habitantes y una bella iglesia colonial de finales del siglo XVIII en el departamento de Morazán, en el extremo oriental de El Salvador. La celebración de la Semana Santa transcurrió con gran naturalidad, llegando en ocasiones a parecer algo caótica, aunque dicha apariencia puede que en realidad no sea sino el producto de un orden perfectamente interiorizado, puesto a prueba año tras año desde hace siglos. Parte de esa naturalidad se manifiesta en la vestimenta de las imágenes que protagonizan las procesiones, teatros sacros y otros actos litúrgicos de la Pascua. Es frecuente que algunos de estos personajes, sobre todo los secundarios, vistan a la moda. Sin embargo, nadie como el muñeco de Judas el Traidor viste de tan rabiosa actualidad y con aires tan respetables y autoritarios. Podría parecer un militar o un adinerado propietario de tierras y ganados que usa botas, jeans, saco, corbata e incluso gafas de sol y sombrero de ala. Por supuesto, luce un gran bigote y a su cargo está la cofradía que todos conocen como la cofradía de los judíos o cofradía de los borrachos. Este es el guachival que se encarga de animar el muñeco que encarna a Judas Iscariote, de llevarlo por delante o por detrás de las procesiones según sea el caso y, al término de todas ellas, ahorcarlo.

Una vez ahorcado el muñeco, ya sin vida, tiene que ser sacado del pueblo y en estos días la manera más fácil es subirlo al autobús de línea. Corresponde al

39 Samuel K. Lothrop, "Further Notes on Indian Ceremonies in Guatemala". *Indian Notes*, 6 (1929). Jennifer Scheper Hughes, "The Niño Jesús Doctor: Novelty and Innovation in Mexican Religion", *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions* 16, núm. 2 (2012), sostiene que la configuración atteca de Maximón tiene su razón de ser en el incremento de poder experimentado por el Estado guatemalteco a finales del siglo XIX y en las grandes confiscaciones de tierra maya. Sostiene la autora que dichas transformaciones fueron incluso más traumáticas que las derivadas de la conquista europea.

40 AGNsv, Fondo Ministerio de Educación, Subfondo 3, Departamento de Etnografía.

resignado *motorista* o a uno de sus ayudantes evacuarlo y dejarlo tirado a las afueras del pueblo. Pero el periplo del muñeco no acaba ahí. La costumbre dice que el primero que se encuentre el cuerpo desahuciado de Judas tiene la obligación de volverlo a ahorcar, esta vez en un lugar donde haya tránsito continuo como un río o, porque no, la propia Carretera Longitudinal que acababa de ser reconstruida con doscientos mil dólares de los fondos asistenciales del Fomilenio estadounidense, y que a pesar de su solidez puede que cumpla con alguno de los requisitos simbólicos del río.

En esta celebración las imágenes están investidas de fuerza, poder y vida propia, con autonomía, con su propia lógica y sus propios fines. Grandes males y desgracias esperan a quien no siga la norma marcada por la tradición que, en esto, como en todo, es harto escrupulosa. No se trata de fingir nada ni impostar ninguna actitud, sino simplemente de cumplir con las leyes que gobiernan el ritual. Esa obligación para con Judas el Traidor lo integra plenamente en la corte espiritual, donde ocupa una posición privilegiada que puede servir para la mediación.

Si bien el muñeco de Judas el Traidor no puede entrar a la iglesia de San Simón de Morazán, pudimos constatar que el cura párroco mostraba cierta tolerancia revestida de estratégica indiferencia hacia el guachival y sus bromas. Estrategia a la que, sin duda, debemos la supervivencia y vitalidad de tan antigua e idiosincrática celebración. Pero, curiosamente, la iglesia del pueblo está presidida por un hermoso Cristo Negro y colocada bajo la advocación de Judas Tadeo, de manera que el Judas que está adentro y el Judas que está afuera forman una especie de pareja complementaria, presidida por el más autóctono de los cristos mesoamericanos.

La pareja de héroes complementarios es referida por Oswaldo Chinchilla como un elemento típico de la mitología mesoamericana. Uno de los héroes estaría relacionado con el sol y el otro con la luna; uno abocado al sacrificio, la enfermedad, la pobreza y la austeridad, y el otro asociado a la abundancia, la riqueza, el maíz y el cacao, pero también a la lascivia, la intemperancia y la venalidad. Sin duda la versión más célebre sería la de Hunahpu y Xbalanque y, si el Judas Tadeo (fiel y ortodoxo seguidor del Jesucristo palestino) satisface los requisitos solo del primero, la continuidad de la cosmogonía maya, aunque fuera en grado mínimo, exigiría la personificación equivalente de la contraparte (Judas Iscariote el traidor).

De momento no me atrevo a ir más allá en tan aventada hipótesis, pero hay otro factor de esta compleja trinidad que merece pausada consideración. El área de difusión de San Simón es idéntica al área de difusión de otro de los productos más típicamente mesoamericano: el Cristo Negro. Carlos Navarrete sostiene que la configuración del ámbito geográfico de su expansión es el producto de un peculiar tipo de sincretismo; un sincretismo que tiene lugar independiente y simultánea-

mente en varios puntos de Mesoamérica y que, con el paso de los años y la ventaja adquirida en términos de prestigio por el Señor de Esquipulas, acabaría unificándose bajo una misma denominación. Modelo explicativo que, ahora sí, suscribo plenamente en relación con la difusión del culto a San Simón de Mesoamérica.⁴¹

Ante nosotros tenemos abundante evidencia de un peculiar arquetipo de traidor que está presente en un área geográfica amplia y compleja, separada por cientos de kilómetros y dividida por fronteras lingüísticas, culturales y políticas. Un traidor que, sin embargo, está redimido por la caridad (hacia los pobres y oprimidos), el poder (que le da su estrecha relación con los más altos personajes del panteón cristiano oficial) y la liberalidad (la broma, la ebriedad, el baile y la fiesta son su signo distintivo, su lenguaje propio).

El complejo cultural

El Hermano San Simón, Maximón o Monchito (como sus más allegados lo llaman) ha creado su nicho en esta tierra intermedia sin pertenecer enteramente ni al uno ni al otro espectro de la línea. Esa fue la teoría producida por el eminente antropólogo inglés Edward Michael Mendelson a partir de su trabajo de campo en Santiago de Atitlán. A él también le tocó presenciar momentos de gran tensión en el enfrentamiento entre la religión oficial y la popular en los años cincuenta del siglo pasado. De nuevo, otro cura con ansias reformistas mostró su categórico rechazo a la primacía del culto al Traidor sobre el culto al Señor y decidió expulsar de la iglesia a esta mimesis atiteca de Judas Iscariote que llamamos Maximón. En su tesis doctoral, Mendelson concluye que los rasgos característicos del Judas Traidor de la tradición católica son los que mejor encajan con la versatilidad de Maximón, un santo que habita dos mundos legales sin estar bajo la entera jurisdicción de ninguno de ellos.

El Maximón (que algunos de mis entrevistados conocen como el Señor de los Pañuelos y abuelo del San Simón mesoamericano) de Mendelson es el símbolo del desacuerdo entre dos mundos que desde hace siglos conviven, pero sin llegar a entenderse del todo. El punto sobre el que se manifestaría dicho desacuerdo es, cómo no, el sexo. El Maximón cartografiado por Mendelson fue creado por los hombres para salvaguardar la virginidad y el honor de sus mujeres, pero fue el propio Maximón el primero en mancillarlas. La particularidad del cosmos cultural atiteco es que los desordenados hábitos sexuales del santo son comprendidos y hasta reverenciados por su condición fertilizante y procreadora. Por el contrario, la postura cristiana a este respecto es categórica e intransigente.

41 Véase Carlos Navarrete, "La expansión del culto al Cristo de Esquipulas en Mesoamérica", ponencia presentada en el I Coloquio Salvadoreño de Religiosidad Popular, San Salvador, 24 y 25 de septiembre de 2013.

Mis investigaciones, sin embargo, están hechas desde una perspectiva diferente; desde el espectacular desarrollo y crecimiento que ha tenido en las últimas décadas el culto a San Simón y que debió ser completamente imprevisible para Mendelson. Desde nuestra privilegiada plataforma de observación lo que se divisa es un juego todavía más sofisticado que aprovecha todo resquicio para la resignificación. La proximidad etimológica y circunstancial entre el Simón Zelote y el Simón Pedro y la coincidencia que los vincula con otro par de opuestos también unidos por el nombre, Judas Tadeo y Judas Iscariote, ha sido aprovechada para dar salida a una concepción de lo sagrado particular. Una concepción fundada ante todo en la experiencia religiosa hierofánica, fenomenológica y emocional. Una concepción que no presta demasiada atención al dogma ni a la palabra leída. Una concepción más estética que ética, más ritual que meditativa, más sensible a la analogía que a la representatividad.⁴²

La rendición

A estas alturas creo que ya es obvio que nos hemos rendido en el intento de identificar con precisión el personaje histórico, el ser real, el hecho objetivo o el concepto que celosamente se esconde tras la imagen de San Simón. En este punto será mejor que deleguemos en los filósofos y les cedamos a ellos el privilegio de retomar antiguos dilemas en torno a la preeminencia de la epistemología sobre la ontología o viceversa a la luz de este fenómeno tan sorprendente como genuinamente mesoamericano que es San Simón. A nosotros nos toca concluir con una palabra al respecto del elemento más importante del culto a San Simón: el devoto.

Para empezar, dejemos claro que esta no ha pretendido ser una investigación de naturaleza cuantitativa. En ningún momento ha sido mi propósito registrar todas las variantes del culto a San Simón con la intención de producir un censo y determinar según las leyes de la probabilidad quién debería ser el único y verdadero San Simón. De seguro no sea honestamente posible, y tampoco tengo motivos para pensar que la extraordinaria riqueza seminal de San Simón y su infinidad de rostros e historias asociadas sean producto de un error de análisis. Por el contrario, me ha quedado claro a lo largo de esta investigación que la relación afectiva con San Simón se da en muchos tipos diferentes de contextos sociales y geográficos. Un hecho de esta naturaleza no puede ser explicado como producto de causas

42 Sobre la fortaleza de todos estos elementos, esto es, la fortaleza del mito y su predominio sobre la historia, Mendelson nos dice: “En un sentido, la insistencia de mantener las costumbre en una forma que se cree correcta, de por sí se ha convertido en una costumbre y el sentido del orden que tiene el indígena triunfa sobre la pérdida de las fuentes de este orden al afirmar que debe haber orden sin importar cuán ignorantes de su origen puedan ser los hombres”, en Michael Mendelson, *Los escándalos de Maximón* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1965), 136.

tan personales y cambiantes como miedo, presión política, educación, herencia, etcétera. San Simón tiene la cualidad de ser muchos, y cuanto más ahonda el analista en su investigación sobre esta cuestión más parece estar obligado a reconocer la imposibilidad del problema.

Mis pesquisas se detienen de momento ante una pluralidad de San Simones y el convencimiento de que su extraordinario éxito en toda Mesoamérica se debe más a un fenómeno de ósmosis que de difusión, como sostiene Navarrete en relación con el Cristo Negro: que se trata de un producto surgido en medio de los procesos republicanos de los países centroamericanos; que recoge varias tradiciones configuradas durante el periodo novohispánico y, por tanto, puede que conserve importantes rasgos de cosmovisiones prehispánicas; y que ha sido capaz de atravesar el tiempo y el espacio gracias a su capacidad de personificar (materializar, encarnar, nombrar, parodiar: identificar) un conflicto todavía abierto, un proceso aún incompleto, el encuentro desigual entre seres humanos en medio de un exilio masivo y ascendente de los recursos económicos y ecológicos.⁴³

Desde la perspectiva cultural de larga duración ese señor sentado, con bigote y sombrero, que fuma puro, toma guaro y concede deseos, y que en Mesoamérica conocemos como San Simón, podría ser el dios que mantiene unidos todos esos fragmentos de un mundo imperfecto, pero redimido por la fuerza de las sensaciones, las emociones, la imaginación y el orden pasajero que proporcionan el misterio y la fiesta.

43 Restall, en *The Seven Myths of the Spanish Conquest*, encuentra en este estado de cosas la continuidad y supervivencia hasta nuestros días del proceso de Conquista y colonización iniciado por los castellanos hace cinco siglos. En estas mismas páginas Restall reflexiona sobre el fenómeno definido por Lockhart como *double mistaken identity* y lo relaciona con el estado de anomia, la carencia de sentido, el vacío emocional y la desesperación psicológica que supone toda ruptura traumática y radical con los sistemas de valores y significados preexistentes.

Los cumpleaños de San Simón

El santoral de la Iglesia católica señala el 28 de octubre como el día de San Simón y San Judas.⁴⁴ En muchos lugares de Centroamérica la fiesta se celebra con procesiones, alabanzas, bailes, cohetes y a menudo con una noche entera de vigilia en torno a la imagen del apóstol. La imagen de Judas, sin embargo, contiene infinidad de variantes iconográficas, en toda Latinoamérica y especialmente en México y Centroamérica. Se le representa con una gran moneda de oro colgando del cuello, con la llamita pentecostal sobre la cabeza, con la mano derecha extendida hacia el espectador, portando una escuadra en la mano izquierda o con la enorme maza con que fue martirizado según las distintas versiones apócrifas de la vida del apóstol.

Entre las variantes más originales, qué duda cabe, está la que representa al santo sentado, con bigote, vestido con saco y corbata, tocado con sombrero y fumando tabaco. Dicha imagen es la que en Centroamérica recibe el nombre de San Simón, o Monchito en algunos ambientes de El Salvador. A esta peculiar versión de San Judas le gusta el puro, el alcohol, la música y la fiesta. Se le atribuyen deseos sexuales, celos y posesividad. Por estas u otras razones, muchas prostitutas, homosexuales y delincuentes lo consideran su santo protector. No obstante, el ex-

44 Una versión preliminar de este capítulo fue publicado originalmente en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 14, núm. 2 (2016), en: <http://liminar.cesmecha.mx/index.php/r1/article/view/467/446>

traordinario éxito de difusión por el país y en general por toda la región ha abierto considerablemente el rango de devotos-clientes hasta incorporar todo tipo de profesiones, ámbitos sociales y procedencias étnicas. Dentro de este mismo proceso evolutivo la figura de San Simón está cada vez más desvinculada de la de San Judas y, de hecho, en algunos casos funge ya como una deidad completamente independiente e incluso exterior al propio catolicismo.

A continuación, presentamos una serie de trabajos de campo hechos entre los años 2011 y 2014 desde la perspectiva del observador participante en varios contextos bien diferenciados a lo largo y ancho de todo el país. Cabe advertir que buena parte de la información obtenida en este trabajo de campo no puede ser hecha pública por deseo expreso de los propios informantes. La circunspección, el recelo e incluso el secreto juegan un papel preponderante en esta manifestación de religiosidad vernácula que con mayor o menor precisión suele ser considerada esotérica.

De ahí la importancia del carácter público y multitudinario de las celebraciones asociadas a este culto que, en El Salvador, son conocidas como los cumpleaños de San Simón. Dichas celebraciones nos permitieron movernos con gran libertad, acceder al testimonio de un buen número de informantes en las mejores condiciones posibles y, a partir de ahí, establecer relaciones más profundas y duraderas que nos han permitido ensayar una mirada, si no del todo desprejuiciada, al menos decidida a lograrlo.

Tamanique

El templo de San Simón de Tamanique se encuentra en la espectacular cordillera del Bálsamo, a la orilla del río Tamanique y a los pies de un magnífico cerro conocido indistintamente como el Cerrón, Cerro El Cenizo o Ciudad Vieja. El templo ocupa unos quinientos metros cuadrados de las dos hectáreas que corresponden a la finca. La construcción es de cemento y el techo de lámina metálica sostenida por pilares de hierro. Está bien mantenido y todo pintado con brillantes azules, rojos y blancos. El interior es diáfano y luminoso, con una altura aproximada de ocho metros en la parte baja y doce en la parte correspondiente al altar. El altar está separado del resto del conjunto por un pequeño coro dentro del que se sitúa una amplia mesa con algunas sillas y, pegada a la pared, la imagen de San Simón flanqueada por dos escalinatas que dan acceso directo al santo. El día de la celebración del cumpleaños todo el interior estaba profusamente decorado con flores, tanto naturales como *hechizas*. Los alrededores del templo están salpicados de árboles frutales y pequeños cultivos de caña de azúcar, milpa, flor de Jamaica, albahaca y otras plantas aromáticas y medicinales que, amén de comestibles, proporcionan a

la finca un delicioso aroma. El terreno es propiedad del Hermano Lito y el templo fue terminado de construir en 1995.

No teniendo cerca núcleo poblacional alguno, la finca por lo general pasa desocupada, aunque vigilada por un guarda y su familia que habitan allí de forma permanente. El día de la celebración –trasladada el año de 2012 al sábado 27 de octubre para aprovechar el asueto dominical y llevar a cabo la vigilia completa– se registró la asistencia de unas cuatrocientas personas llegadas en vehículos propios, en transporte colectivo o en alguno de los tres autobuses fletados por el propio Hermano Lito desde Soyapango, populosa ciudad industrial al este de la conurbación capitalina. Entre los presentes encontramos personas de todas las edades distribuidas equitativamente según género y con una considerable presencia de niños y ancianos. De la treintena de entrevistas realizadas deducimos una composición de clase social media-baja que, en El Salvador, incluye profesiones liberales como abogados, asalariados como policías, autónomos como vendedores ambulantes y otras profesiones más improvisadas e informales. De nuestros entrevistados aproximadamente un treinta por ciento cursaba o poseía ya una licenciatura.

Un grupo de elegidos de no más de cuarenta personas, hombres y mujeres de dieciséis a setenta años, estuvieron a cargo de la mayor parte de las tareas organizativas y asistenciales del evento. El resto de los asistentes se referían a ellos como miembros de la cofradía, aunque a sí mismos preferían denominarse “la directiva”. Llevaban tres días en el templo de Tamanique, acondicionando el lugar, y el día del cumpleaños ellos fueron los encargados de preparar los manjares con que fueron agraciados todos los presentes. Tamales de pollo, frijoles, tortillas, arroz, chowmein, atol chuco, fresco de flor de Jamaica y otros refrescos comerciales abundaron durante todo el día y la noche de la vigilia. Pero a los cofrades tocó también amenizar la fiesta con otras mañás como la quema de fuegos artificiales, la organización de una tómbola, la presentación, elección y coronación de la reina de la fiesta y la interpretación de varios números musicales. Este apartado, el musical, ocupó una porción significativa de la tarde del sábado y, aunque la mayor parte de las interpretaciones fueron hechas por los miembros de la directiva, hubo también espacio para otros proponentes.

El primer acto fue llevado a cabo por una pareja de niños de siete y ocho años que, vestidos a la moda, interpretaron un famoso reggaetón. A continuación, siguieron varias piezas de música folklórica salvadoreña y centroamericana bailadas por grupos de mujeres vestidas de vivos colores. Solistas masculinos, femeninos e infantiles amenizaron la tarde hasta ya entrada la noche, repitiéndose con cierta frecuencia las actuaciones jocosas, las parodias, las burlas y los disfraces grotescos. Sin duda, el número que despertó el más efusivo reconocimiento del público

fue el interpretado por Julito, uno de los hijos adoptivos del Hermano Lito. Julito es un fornido y apuesto varón de unos veinticinco años de edad que salió ataviado con una larga peluca rubia, unas ostentosas gafas de sol y un vestido corto acabado en minifalda que dejaba al descubierto los hombros y enmarcaba con un generoso escote dos pechos postizos. Julito bailó con excepcional maestría una cumbia discotequera llegando en ocasiones a efectuar pasos decididamente eróticos. Nada grosero, por supuesto, pero fue objeto de grandes carcajadas y de algún que otro aspaviento de rubor fingido por parte del alborotado público.

Todo esto tuvo lugar frente a la fachada principal del templo en una amplia explanada rodeada de gradas que proporcionaban asiento a casi un tercio de los asistentes. Otro de los números musicales que cabe destacar fue el desarrollado por un grupo de jóvenes de la Iglesia adventista. Los temas interpretados eran alabanzas a Jesús y sus apóstoles dentro del inconfundible estilo que en la región es dado llamar música cristiana. A pesar de que alguno de los músicos –ocho en total– demostró cierta habilidad con el instrumento –particularmente los de cuerda–, no se trataba ni remotamente de profesionales y, de hecho, todo el ímpetu estaba puesto en la devoción con que los cánticos iban dirigidos al dios crucificado y su corte palestina. La banda pertenecía a una comunidad pequeña y particularmente pobre de un caserío de Corinto, en las orillas del lago Ilopango. Los músicos formaban parte de la comitiva que acompañaba al líder de la comunidad adventista. Su presencia e intervención musical ante la imagen de San Simón era parte de la muestra de agradecimiento al santo por una curación milagrosa. La ruidosa contradicción que, a nuestros ojos, significa ver un adventista implorar el socorro de un santo pseudocatólico no encontró solución satisfactoria en ninguna de las respuestas que recibimos de los músicos de Corinto. Se trataba de un milagro, adquiriendo aquí claramente el sentido de “algo inexplicable”.

Una vez terminado el carrusel musical tuvieron lugar la coronación de la reina de la fiesta, el lanzamiento de cohetes –que consumieron más de cien kilos de pólvora– y las artes de una banda de músicos, estos sí, profesionales. Así lo indicaban su porte, sus instrumentos, sus habilidades y su amplio repertorio. Sin embargo, su intervención quedó algo deslucida según fue avanzando la noche y se hicieron más notables los estragos del guaro introducido de contrabando en la fiesta por los propios músicos. Entre el resto de los asistentes no alcanzamos a identificar más que pequeñas muestras éticas en tres o cuatro individuos. La sorpresa en este sentido fue mayúscula. La festividad de San Simón es inseparable del alcohol y la borrachera. Sin embargo, el Hermano Lito había prohibido las ofrendas de puro y guaro. El San Simón de Tamanique se ha vuelto abstemio y tampoco quiere ver signo alguno de borrachera entre sus devotos.

Según Lito, el culto a San Simón tiene que evolucionar con los nuevos tiempos. Con nuevos tiempos se refería a un aspecto central de la dura batalla librada por las Iglesias no católicas, evangélicos y pentecostales, contra el alcohol y que ha pasado a convertirse en una de sus principales señas de identidad y claves de su incontestable éxito. Desde los pulpitos no católicos del país se culpa al alcohol de algunos de los principales problemas del *pueblo*:⁴⁵ la violencia, la holgazanería, la miseria. El mensaje está calando en la sociedad salvadoreña y la abstinencia ha pasado a formar parte de sus esperanzas en una sociedad mejor; también para los seguidores del Hermano Lito.

Al sobrepasar la media noche tuvo comienzo el que bien podemos considerar acto central de la celebración del cumpleaños. El escenario cambió completamente. La mayoría de los asistentes entraron en el templo y, excepto unos pocos, todos encontraron acomodo en bancas metálicas y sillas de plástico sacadas de un almacén contiguo a la iglesia. En ese momento los cofrades aparecieron luciendo un sencillo uniforme compuesto de pantalón o falda de color azul marino y camisa de azul celeste. El Hermano Lito, sus dos hijos adoptivos y otros cuatro miembros de la cofradía aparecieron vistiendo sotanas blancas de fino algodón atadas a la altura de la cintura por un cordón con tres nudos colgantes al estilo de los franciscanos consagrados. Sobre la mesa del altar descansaban tres grandes recipientes de cristal con líquidos azulado uno, rosado y verde los otros, así como gran cantidad de velas también de colores. Un pequeño pedestal a la derecha de la mesa fue ocupado por el Hermano Lito, que comenzó con un largo discurso al que seguirían varias lecturas de la Biblia y una larga sucesión de testimonios de personas curadas, favorecidas o asistidas de cualquier otra manera por su fe en el Poderoso Hermano San Simón. Así hasta el amanecer.

La formalidad de los uniformes y las sotanas, así como la solemnidad del acto en general, eran novedosas con respecto a ediciones anteriores del cumpleaños de San Simón en el templo de Tamanique. El Hermano Lito no tardó en dar razón de todo ello al comienzo de su discurso. En su acostumbrado tono, mezcla de humor, paternalismo y descuido, declaró ante su público con gran satisfacción: “Gracias a Dios tenemos los estatutos; estamos legalmente establecidos. Por eso ustedes van a ver...”. Lito señala un gran escudo situado en el centro del coro con una cruz de Caravaca sostenida por dos ángeles que la sacan del mar al mismo tiempo que el sol emerge; una estrella de siete puntas y una copa de cristal llena de un líquido azul completan la simbología del emblema. El Hermano Lito lee en voz alta la

45 La palabra pueblo se escribe en cursiva para referirnos a la expresión normalmente utilizada por los propios entrevistados para designarse a sí mismos en tanto parte de las clases sociales menos desahogadas.

leyenda que circunscribe el blasón: “... que dice: Iglesia Cristiana Espiritual de El Salvador. Legalmente tenemos treinta y dos artículos. Entonces pues, Gracias a Dios, logramos la personería jurídica y vamos para adelante”. En ese momento alguien le pasa un documento que Lito muestra al público y, con evidente dificultad, comienza a leer: “Acá dice: Ministerio de Gobernación. Ramo de Gobernación. Acuerdo Ejecutivo 298. Aprobación de los estatutos de la Iglesia...”. Lito interrumpe la lectura pues confiesa que, a sus años, letra tan pequeña le supone un gran esfuerzo, y alguien en su lugar continúa leyendo el documento.

La decisión del Hermano Lito está claramente destinada a equiparar su práctica espiritual a la pléyade de Iglesias y asociaciones religiosas que, bajo el signo del protestantismo, el evangelismo, el pentecostalismo, el adventismo, el islam, etcétera, se han adaptado al marco legal proporcionado por el Estado para expresar y hacer prosperar propuestas religiosas alternativas a la tradicionalmente mayoritaria Iglesia católica. En su conjunto se trata de un movimiento de gran amplitud que, si bien tiene sus primeros antecedentes en los movimientos liberales de finales del siglo XIX, ya en las décadas de los ochenta y los noventa del siglo XX ha conseguido revolucionar por completo el panorama religioso salvadoreño. Actualmente se estima en más de un cuarenta por ciento la población perteneciente a una u otra de estas Iglesias no católicas, y probablemente la estimación se quede corta.

El gesto no pasó inadvertido a los asistentes. Ante sus ojos, el culto a San Simón se estaba desmarcando de la legalidad católica a la que estaba fuertemente ligado por la tradición y aproximándose hacia esa nueva y creciente configuración social que en El Salvador, y por oposición al catolicismo, se autodenomina cristiano. Ciertamente la mayor parte de los asistentes, al ser preguntados, se declararon católicos, si bien es cierto que en las respuestas percibimos signos inequívocos de inercia o simplemente de renuencia a entrar en sutilezas conceptuales.

La palabra católico en este contexto nos pareció funcionar como una especie de sinónimo de costumbre. Y, efectivamente, como ya señalamos más arriba, la apariencia de la ceremonia central de la celebración del cumpleaños de San Simón es en su mayor parte tributaria de la tradición católica. La disposición de los componentes litúrgicos, el lugar asignado a cada uno de los participantes en el culto, el uso de uniformes, etcétera, se asemejan a la costumbre católica en un grado tal que a veces parece sugerir cierta intencionalidad paródica. La Iglesia Cristiana Espiritual de El Salvador (ICES) también reconoce la existencia y omnipotencia de un dios único y benefactor. La Biblia ocupa un lugar privilegiado como vehículo del mensaje divino. Toda la corte espiritual sancionada por la Iglesia católica es aceptada por la ICES, pero con una considerable diferencia que es expresada en

términos casi arrianos: Jesús no es dios y la virgen, por tanto, es solo madre de Cristo. El rango espiritual adjudicado a Jesucristo es compartido con el resto de los santos oficiales, los que han sido canonizados por el Vaticano, y con los apócrifos también. Santos apócrifos como el propio San Simón y otros personajes similares que por lo general en El Salvador, y desde muy antiguo, se conocen como Hermanos y Hermanas Espirituales.

Ciudad Arce

Esta relación de continuidad entre deidades católicas oficiales y santos apócrifos esconde un fuerte principio organizativo que es completamente ajeno al catolicismo. Se trata de las “cortes” o “coronas espirituales”, es decir, la agrupación de divinidades de acuerdo con las preferencias del devoto. Normalmente, uno de los santos establece una relación privilegiada con el creyente, una relación basada en afinidades emotivas y que suelen implicar funciones protectoras por parte de la divinidad en cuestión. A partir de ello el santo permite el recurso a otros santos, de acuerdo con las necesidades del fiel y la especialidad de tales santos. Dicha “corte” o “corona espiritual” puede llegar a incluir varias decenas de santos entre los que predominan los apócrifos. En primer lugar, están los salvadoreños como Julio Cañas, Macario Canizales, Trinidad Huezo, Trema Adonay, Ernesto Interiano y un largo etcétera. Pero también hay espacio para iconos culturales de las más diversas procedencias: desde personalidades estrechamente ligadas al espiritismo positivista como César Lombroso o Allan Kardec, hasta figuras míticas como Sansón y Juana de Arco, personajes de la mitología hindú como Krishna, Ganesh o Buda, e incluso celebridades recientemente fallecidas como Lady Di o el Sai Baba.

El Hermano Lito forma parte del cuerpo de especialistas dedicados a estrechar lazos entre el mundo de los vivos y el de los Hermanos Espirituales. Se identifica a sí mismo con la elocuente expresión de “vaso”. Su don se hizo manifiesto a la edad normal, a los siete u ocho años, y a partir de entonces comenzó una larga formación que ahora, a sus casi sesenta años, dice no haber completado del todo. Sus primeras lecciones fueron dedicadas a controlar tan poderosa facultad y limitar los momentos de tráfico entre las dos dimensiones de la realidad a un determinado número de horas por día para así evitar un desgaste excesivo. Pronto le quedó claro cuáles serían los Hermanos Espirituales de su predilección, los que le apadrinarían para el resto de su vida: “Ernesto Interiano de Santa Ana y Julio Cañas de Zacatecoluca”.

La formación del Hermano Lito también recorrió sendas más convencionales que le llevaron a cursar estudios en varios países, además de El Salvador, relacionados con técnicas de medicina alternativa, natural, ayurveda, quiropráctica,

homeopática y espiritismo. Entre la poblada colección de diplomas que conserva en su consultorio –en el barrio Villa de Jesús de Soyapango, cerca de su mercado municipal– figuran algunos expedidos en Colombia, Panamá, Guatemala y Estados Unidos. Sin embargo, su máximo grado de formación espiritual es el reconocimiento de los sacerdotes mayas de algunos de las principales cofradías de San Simón en Guatemala. El Hermano Lito ha recibido la “vara” de sacerdotes de Santiago de Atitlán, de Zunil y de Itzapa. El reconocimiento por parte de estos sacerdotes mayas se alcanza mediante varias pruebas que incluyen también la recopilación de testimonios sobre las dotes curativas del candidato. El Hermano Lito ha conseguido tres de estas varas, por lo que dice sentirse sumamente satisfecho.

El Hermano Lito dice haber curado a miles de personas de dolencias de todo tipo durante sus cuarenta años de práctica. En Soyapango, además de la clínica naturista arriba mencionada, posee también un pequeño templo a San Simón donde cada domingo se reúnen algunos devotos. Pero también es dueño de un tercer templo, este dedicado al Hermano Julio Cañas en Ciudad Arce, a unos cuarenta kilómetros de la capital, en un fraccionamiento hecho en los años noventa en la parte baja del pueblo, en las inmediaciones de la carretera panamericana. El fraccionamiento o colonia se compone de unas cincuenta manzanas, aunque no todas están edificadas. Atraviesa todo el barrio un serpenteante río que en ocasiones abre sus vegas para el cultivo de pequeñas milpas, forraje para alguna que otra vaca que pudimos observar tranquilamente paciendo, y también dando espacio para que niños y jóvenes jueguen a la pelota o simplemente para retozar en la grama. Lito construyó primero un templo a principios de la década de los noventa y acaba de inaugurar un segundo edificio más amplio para sustituir al primero, que será destinado a usos varios y a la consulta personalizada de los pacientes. El nuevo templo contiene en su altar un gran retrato de Julio Cañas enmarcado en Perú con maderas bañadas en oro puro (ofrendado, según Lito, por un devoto del Ekeko). A sus dos lados cuelgan retratos de Rosita Beltrán y Juana de Arco. Aquí celebran el cumpleaños del santo, en torno al 20 de noviembre de cada año. Lito confiesa, de nuevo, que su trabajo como vaso está guiado por Julio Cañas y que el peso adquirido por San Simón en los últimos años le ha obligado a darle más espacio y protagonismo que al propio Julio Cañas.

Sin embargo, durante el cumpleaños de Julio Cañas de 2012 fue hecho el mismo anuncio sobre el nuevo estatus legal adquirido por la ICES, y esta vez el Hermano Lito se hizo acompañar nada menos que del obispo de la Iglesia luterana y reputado personaje de la vida pública salvadoreña, Medardo Gómez. Tras la retirada del obispo, Lito dedicó toda la noche a una espectacular sesión pública de espiritismo que duró hasta rayar el alba. Al Hermano Lito acompañaban otros

especialistas, entre ellos la célebre Julia Abarcas, a la que presentaremos mejor más adelante, en la tarea de comunicarse con un buen número de poderosos espíritus: Julio Cañas, Telesforo Sagastizado, Trema Adonay, Ernesto Interiano y Trinidad Huevo. Aunque la afluencia de público fue menor a la del cumpleaños de San Simón en Tamanique, la acumulación en Ciudad Arce fue de tan gran número de insignes personalidades tanto vivas como espirituales, así como la intensidad con que fueron llevadas a cabo las entradas en trance y la comunicación con el mas allá vernáculo, que dio al cumpleaños de Julio Cañas una profundidad emotiva inigualable.

La comunidad formada y liderada por el Hermano Lito es numerosa, sigue creciendo y acaba de obtener el reconocimiento oficial que la constituye como Iglesia. El Hermano Lito ha demostrado tener una gran confianza en sí mismo y en el legado de una tradición cultural salvadoreña mal reconocida, cuando no completamente invisibilizada. Sin embargo, el Hermano Lito no es el único, ni siquiera el más representativo de los exponentes de dicha tradición. Muchos otros templos a San Simón y a otros Hermanos Espirituales salvadoreños están esparcidos por toda la geografía del *paisito* de Centroamérica. A continuación analizaremos otros tipos de devoción con la intención de ampliar el rango de comportamientos y actitudes asociados al culto de los Hermanos Espirituales. Ello nos permitirá ir adquiriendo una noción más comprehensiva de este curioso fenómeno cultural que, digámoslo de una vez, rara vez alcanza el grado de formalización conseguido por el Hermano Lito. Ciertamente, la comparación de diferentes casos nos permitirá valorar en su justa medida el esfuerzo legislador asumido por el Hermano Lito. Sin embargo, la importancia del ejercicio comparativo es, ante todo, mostrar las altas cotas de autonomía, libertad y creatividad que caracterizan esta expresión popular de la cultura.

Cuyultitán

Cuenta una de las muchísimas historias sobre la vida de San Simón que su estatua se le apareció milagrosamente al indio Felipe cuando se dirigía en romería a la fiesta de San Judas y San Simón en el valle de Zunil, espectacular valle que comunica el litoral con las tierras altas de Guatemala. En la actualidad contiene uno de los templos más famosos a San Simón. A escasos kilómetros a vuelo de pájaro, que se convierten en interminables horas de mal viaje por carretera, está Quetzaltenango, la famosa Xela. Esta ciudad, de entre las más bellas de toda Centroamérica, fue también el principal foco de irradiación del espiritismo de Chiapas a Panamá desde por lo menos finales del siglo XIX. Quizá por eso, por su importancia y su proximidad a Zunil, en este pueblito a los pies de altas montañas, volcanes y aguas

termales, pudo haberse dado uno de los primeros momentos de la conversión del indígena Maximón de Atitlán al ladino y universal San Simón de Mesoamérica.

El caso es que, tanto el uno como el otro “santo” guardan una estrecha y apenas disimulada correspondencia, no tanto con el Judas Tadeo y el Simón Zelote de la ortodoxia eclesial, sino con el Judas Iscariote y el Simón Pedro de la tradición popular cristiana. Por alguna extraña asociación de imágenes, los devotos de San Simón y Maximón son dados a pensar que el Judas en cuestión es en realidad el que “traicionó al Señor por treinta monedas que luego repartió entre los pobres” y que Simón es en realidad el apóstol que “se vio obligado a negar tres veces a su Señor antes de que cantara el gallo”.

La asociación del San Simón centroamericano con el Judas Traidor es antigua y aún más explícita en tantos otros lugares de Centroamérica, donde desde antiguo es ahorcado y apedreado cada Viernes Santo. Sin embargo, los devotos centroamericanos tienden por lo general a mostrar una amplia indulgencia con respecto a la traición del apóstol. Quizá por tratarse de una traición dirigida contra ese Señor todopoderoso y omnisciente que tan menudo ha servido para justificar la arrogancia, el desprecio y la violencia ejercida contra la mayoría de la población, el santo traidor cuenta con las simpatías y el cariño de una gran multitud. Hoy en día buena parte de la clientela de San Simón son los más pobres, los más vulnerables, los vendedores de menudeo, los homosexuales, los alcohólicos y las prostitutas. Sin duda, nadie como ellos ha sido tratado con tanta arrogancia, desprecio y violencia en Centroamérica. La festividad de todos ellos en El Salvador es el 28 de octubre.

En 2011 la celebración del cumpleaños del Hermano San Simón en el templo de Will cayó en 29 por ser sábado. El templo de Will es más pequeño y el espacio circundante algo más reducido. Sin embargo, se encuentra en el centro de una población mediana de origen prehispánico, Cuyultitán –*Coyulo* para sus vecinos– en el departamento de La Paz, a mitad de camino entre San Salvador y el aeropuerto de Comalapa, por lo que es mucho más accesible y recibe visitas continuamente a lo largo de todo el año. La planta del templo es similar a la de Tamanique, pero al ser de dimensiones más reducidas el recinto resulta más acogedor. La imagen de San Simón está también situada en el altar, pero a menor altura y el devoto se encuentra al mismo nivel que el santo, por lo que se da una mayor intimidad en la relación entre ambos. En el templo de Cuyultitán no es raro ver al creyente mantener con la estatua de San Simón animadas conversaciones que en ocasiones se convierten en agitadas arengas. A veces parece tan solo un intercambio de secretos, susurrados a la oreja del santo al que además se acaricia el regazo y se besa la mejilla.

La pared detrás del San Simón de Cuyultitán es un mural de unos ocho por cuatro metros que en 2011 estaba pintado con alegres colores que simulaban flores. El conjunto estaba bien mantenido y pintado de blanco y morado. De las paredes laterales cuelgan amplios retratos de Jesús como Divino Maestro, la Virgen de Guadalupe, Allan Kardec y los Hermanos Espirituales salvadoreños Julio Cañas, Trema Adonay, Margarita la Gitana, Ernesto Interiano, Emeterio Ruano, Raúl Lonchin y René Escalante. Hay, asimismo, otros dos retratos que ni los dueños ni los visitantes del templo dicen reconocer. En todos los casos se trata de fotografías antiguas de los años veinte, treinta y cuarenta del siglo XX generosamente reto-cadas y coloreadas hasta el punto de hacer que algunas parezcan más pictóricas que fotográficas.

El templo está en el mero centro de Cuyultitán, a dos cuadras de la plaza del ayuntamiento, en el camino que desciende hasta el puente que salva un pequeño riachuelo que serpentea y se esconde entre las casas dispuestas a ambos lados de una suave quebrada incrustada en el centro de la ciudad. Dentro de la finca del templo se encuentran otros tres cuartos usados por Will y su extensa familia como habitación y depósito de herramientas y almacén de granos de maíz y frijol. Will Torres es un voluminoso varón de unos cuarenta años, de pelo y tez rojizos. En la dentadura aloja numerosas fundas de plata que dan a su amplia sonrisa un toque pícaro. Él se encarga de mantener las instalaciones y avivar el culto a San Simón. En el interior del templo tiene montada su consulta, donde da servicio regular los jueves y los sábados de diez a doce de la mañana. Sus métodos son variados, aunque el propio Will reconoce que él no es un vaso, que sus técnicas preferidas son las cartas y la bola de cristal, y que su principal misión es mantener viva la obra de su “padre”.

Fue el Hermano René Escalante quien fundó el templo de Cuyultitán en los años ochenta del siglo pasado. Él sí fue un vaso y, en palabras de muchos de los que le conocieron, “el más vergón”. Al frente de otros treinta vasos más –entre los que estaba también el Hermano Lito– fundó la Unión de Espiritistas Salvadoreños, que en 1980 recibió del Ministerio del Interior la personería jurídica. La Unión constaba de 39 artículos y su función primordial era: “Fomentar el conocimiento de la relación entre los espíritus y los hombres por los medios que tiene la ciencia espírita como son los Médiums”, “Promover la superación cultural y elevación moral espiritual de sus socios y el conglomerado social”, así como “Autorizar a ejercer sus facultades a los Médiums oficiales y los Médiums auxiliares”. El título está cuidadosamente enmarcado y expuesto en una de las paredes del templo de Cuyultitán. La Unión tuvo un recorrido corto. Los avatares de la guerra civil y las disensiones internas hicieron naufragar el proyecto. Sin embargo, el

Hermano René fue siempre reconocido por sus colegas y tuvo un gran número de seguidores que aun hoy, dos décadas después su muerte, siguen recordándolo con respeto y cariño. El Hermano René tuvo la ocurrencia de dejar este mundo el 27 de octubre de 1998, un día antes del cumpleaños de San Simón. Sus restos están sepultados bajo el altar que ocupa la estatua del santo, en el templo que él mismo construyó en los tiempos de la guerra civil y bautizó con el significativo nombre de *La fe en la paz*.

La construcción del templo también tiene detrás una historia sorprendente que nos contó el propio Will. Su padre, René, despertó una mañana embargado por un sueño. Se sintió compelido a desplazarse hasta la frontera con Guatemala –la de la Hachadura, en la carretera litoral– para recibir allí algo desconocido de alguien desconocido. Se trataba de una voluminosa caja que contenía la figura de San Simón desmembrada; una estatua particularmente realista, más parecida a un maniquí que a una talla de madera tradicional. Fue para contener y respetar el misterioso envío que el Hermano René erigió el templo.

Esta curiosa historia sobre el origen del San Simón de Cuyultitán sirve también para mostrar su estrecha relación con el gran templo a San Simón en San Andrés Itzapa, en el departamento de Chimaltenango, Guatemala. Las celebraciones del cumpleaños allí siguen siendo las más famosas y multitudinarias de toda la región. En la edición de 2013 tuvimos la oportunidad de constatar la enorme afluencia de personas de toda Centroamérica e incluso de México, si bien me dio la impresión de que la salvadoreña era, después de la guatemalteca, la nacionalidad más representada. La fiesta se extendió durante tres días consecutivos y ni las copiosas lluvias ni su coincidencia con días laborales redujeron el flujo de visitantes. La cofradía de Itzapa celebra el cumpleaños en su día, aunque sea laborable como ese año. La celebración aquí presenta otras diferencias importantes con las celebraciones documentadas en El Salvador; por ejemplo, el uso de armas de fuego para homenajear al santo con tiros al aire, la quema de gallinas vivas a modo de sacrificio o el ansiado baile con la vara del santo que genera enormes filas de pacientes devotos esperando su turno en medio de muchos nervios y gran expectación. Sin embargo, nada está más en consonancia con San Simón que la extraordinaria variedad local y microlocal de las prácticas asociadas a su culto. Volvamos pues a El Salvador.

El Hermano René, al igual que el Hermano Lito, no tuvo hijos naturales. Los hijos del segundo, a los que nos referíamos en el anterior apartado, Julito y Alex, perdieron a su padre biológico durante la guerra civil de la década de los ochenta y fueron adoptados por el Hermano Lito. Will también era un niño de la calle que fue acogido por el Hermano René y que tras su fallecimiento quedó como heredero

único. Desde entonces el compromiso de Will con su padre espiritual ha sido inquebrantable. No ha habido año que se haya dejado de celebrar el cumpleaños de San Simón, que en Cuyultitán está cargado de una emotividad doble. A tal efecto Will no repara en gastos. Cada año el templo es enlucido, decorado con profusión de flores naturales y artificiales. El terreno donde se asienta el complejo es nivelado con tierra y apisonadora en la víspera de cada fiesta. El día del cumpleaños, Will prepara comida, bebida y diversión para más de quinientas personas, una cifra que se ha ido ampliando cada año y que en la fiesta de 2014 superó los mil asistentes.

La financiación de tan costoso evento tiene tres cauces. Por una parte, los ingresos que Will obtiene a lo largo del año como consultor espiritual y solucionador de dificultades. Por otra, los ingresos obtenidos de la venta de maíz y otros productos agrícolas que el propio Will cultiva en terrenos anualmente arrendados. Y por último las donaciones privadas. Es frecuente ver las imágenes de San Simón cargadas de billetes de circulación legal que unas veces son depositados en el regazo del santo y, otras, habilidosamente engarzados entre sus dedos. Además, en el templo cuidado por Will, a la par de la imagen del santo, cuelga una pequeña alcancía de madera en la que se lee “Regálame un dólar para mi fiesta”. Will Torres dice no llevar contabilidad alguna de los ingresos y gastos relacionados con el culto a San Simón. Seguramente lo haga para proteger su convicción de que el dinero llega milagrosamente, siempre que sea para gastarlo en las atenciones y cuidados que merecen su padre espiritual, René Escalante y el Hermano San Simón.

Las celebraciones del templo de Cuyultitán están fuertemente inspiradas en la larga tradición local de festejos religiosos. Uno de los elementos clásicos es la procesión por las calles del pueblo. Una imagen de sustitución de San Simón –la original es demasiado valiosa para exponerla a los riesgos de un paseo nocturno– es encaramada en lo alto de un pickup seguido de músicos, cohetes y un cortejo de varios cientos de personas entre devotos y vecinos del pueblo. Otro clásico de las fiestas populares centroamericanas es la matanza del cerdo. El hermano Will tiene para este año (2011) reservado un estupendo ejemplar de casi cien kilos. Con él se hizo caldo y tamales para cubrir los tres tiempos de la comida de todos los asistentes. El ineludible elemento musical dentro de la fiesta fue atendido por una nutrida orquesta que amenizó la jornada diurna con cumbias, salsas y rancheras hasta bien entrada la tarde, momento en el que la música artesanal fue sustituida por otra más industrial. Al filo de las ocho de la noche empezó a funcionar una discoteca móvil con una sofisticada mesa de mezclas conducida por un DJ profesional y varios miles de voltios arrojados desde ocho imponentes cajas de sonido que mantuvieron a más de un centenar de personas bailando hasta bien entrada la madrugada.

En su conjunto la fiesta se desarrolló en total consonancia con la forma y el ambiente que anima el templo de Cuyultitán. Un templo abierto a todos, donde la imagen del santo es completamente accesible, sin defensas ni coros, sin vitrinas que lo protejan y situado a la altura de los ojos del visitante. De igual manera, la fiesta se caracterizó por la diversidad y armonía entre los distintos ambientes. A diferencia de la celebración de Tamanique, la de Cuyultitán no tenía un único foco de atención sino varios. Mientras unas personas hacían cola para pasar a platicar con el santo, otros mantenían triviales charlas en algunas de las mesas de plástico distribuidas azarosamente por toda la parcela. Unos bailaban aquí al son de la orquesta y *algotros* allá fumaban sus puros concienzudamente. Hubo un único conato de unanimidad poco después de las ocho de la noche, en el momento en que la megafonía anunció la entrada en la pista de baile de un grupo especial de “lindas señoritas”. Una docena de apuestos jóvenes abundantemente maquillados y ligeramente vestidos se abrieron paso por el estrecho corredor formado por la arrobada multitud. Tan pronto subieron los decibelios que daban salida a los primeros acordes de una conocida cumbia, las *señoritas* pusieron en marcha una sofisticada coreografía plagada de acrobacias y movimientos decididamente *sexy*s. La excitación entre los asistentes se hizo evidente no solo por el griterío y los aplausos. No fueron pocos los espectadores varones que se lanzaron a la arenosa pista de baile, alguno a replicar los pasos de las bailarinas y otros sencillamente a intentar poner en contacto alguno de sus miembros con alguna parte del cuerpo de las artistas travestidas.

La megafonía no tardó en intervenir de nuevo solicitando la contención y el decoro de los asistentes: “Compañeros, por favor, respeten a las señoritas que son personas como todo el mundo”. A esas horas el alcohol había corrido abundantemente por la fiesta y, aunque la mayoría de los asistentes demostraban tener buena capacidad de resistencia, no faltaban los parroquianos completamente entregados a las veleidades del guaro. Sin embargo, el llamamiento hizo su efecto y en adelante predominó el trato cortés hacia los travestis. No es que el proverbial machismo homofóbico de las sociedades latinoamericanas se disipara por completo. Algunas de las personas se retiraron de la escena del baile pocos minutos después de satisfacer su curiosidad inicial. Otros parecieron molestarse por el *descaro* de las travestidas, pero supieron encontrar la manera de desviar su atención hacia propósitos más elevados. En la celebración del cumpleaños de San Simón no caben distinciones. Todos somos iguales, hijos de un mismo dios y devotos del mismo santo. Y, efectivamente, la noche transcurrió con total tranquilidad, sin disturbio alguno. Tras la espectacular aparición, el grupo de transexuales se integró en la masa que siguió durante horas bailando al son de los ritmos electrónicos. Por lo general predomi-

naron la simpatía, la improvisación y las bromas. Durante unos momentos, uno de los grupos más denostados y marginados de la sociedad salvadoreña tuvo la oportunidad de lucirse en público y recibir el respeto de una multitud alegre y, al menos durante unas horas, unida en torno a la figura del Hermano San Simón.

Entre los entrevistados en la fiesta de Cuyultitán se encuentran carpinteros, albañiles, fontaneros, meseros, vendedoras (algunas que conocíamos del Mercado Central de San Salvador), campesinos, prostitutas, curanderos, brujos y personas que ejercían otras ocupaciones típicas de las clases medias-bajas de El Salvador. No faltaron tampoco los niños que formando bandadas atravesaban con sus risas y travesuras los diferentes ambientes de la fiesta. Cabe destacar la presencia de numerosos habitantes locales, del propio pueblo, que a menudo hacían aparición para luego volverse a ir y regresar al rato. Eso hizo todavía más difícil aislar algún tipo de elemento social predominante. Pero es cierto que la trinidad tradicionalmente asociada a San Simón –prostitutas, homosexuales y alcoholicos– no faltó a su cita de *Coyulo*. Uno de los actos más emotivos fue la generosa serie de corridos que un trío de Alcohólicos Anónimos interpretó en honor y agradecimiento al santo. Los temas cantados por el grupo con sentida nostalgia y admirable maestría narraban las cuitas de mojados, contrabandistas y otras víctimas de la justicia terrenal, y se prolongaron hasta altísimas horas de la noche. Me pareció que en el fondo estaban pidiendo permiso y bendiciones al santo para conseguir la desintoxicación.

Una de las actividades más recurrentes y llamativas de la celebración de Cuyultitán fue la práctica conocida como purear. La combustión de tabaco puro se realizaba bien en solitario o en pequeños grupos dispuestos en corro. El fumador se sienta con el cuerpo ligeramente inclinado hacia adelante. En el suelo y entre los pies sitúa un pequeño guacal o una teja de barro cocido donde cae la ceniza del puro. Este es inhalado con vehemencia, sin apartarlo de la boca, generando gran cantidad de humo mientras el practicante se concentra con intensidad en su duda, su problema o su objeto de deseo. Las peculiares marcas que tan veloz combustión va dejando en el cigarro, así como la disposición de la ceniza que cae al recipiente apostado en el suelo, contienen la información requerida sobre cuál será el mejor curso de acción en la resolución del conflicto o en la consecución de los deseos. Sus usuarios lo consideran una técnica directamente relacionada con el manejo de los cuatro elementos esenciales: la hoja de tabaco es la tierra, el humo es el aire, la brasa el fuego y, a su paso por la boca, la saliva simboliza el agua. Alguno de los asistentes ofreció su guía a los integrantes de este grupo de investigación. Pero, en general, cada uno de los practicantes parecía contar con la ciencia necesaria para optimizar sus propios recursos y las consultas se limitaban al intercambio de opiniones. Me pareció que la extrema subjetividad de todo lo relacionado con la

práctica de purear es un fuerte estímulo al desarrollo de la creatividad y la imaginación a la hora de buscar soluciones prácticas a los problemas tangibles.

Una de las escenas más llamativas en relación con la práctica de purear fue la de una mujer de avanzada edad y toda vestida de negro, con una larga peluca rubia, oscuras gafas de sol ocultando la mayor parte del rostro y enormes uñas postizas también negras. Vestía con cierto lujo un traje de chaqueta y pantalón ajustado imitando el cuero. La acompañaban dos jóvenes impecablemente vestidos con saco y corbata que parecían estar al servicio de la misteriosa dama. Durante el tiempo que duró nuestra observación, consumió siete puros seguidos uno tras otro, sin apartárselo de los labios más que para expulsar de vez en cuando los excesos de saliva con un rápido y seco escupitajo hacia el lado izquierdo. Mientras tanto, con la mano izquierda efectuaba enérgicos gestos consistentes en agitar y chascar los dedos generando breves golpes secos. Con ello parecía aliviar la tremenda concentración de calor en la boca generado por tan frenética combustión de tabaco puro. Nos bastó con registrar la mirada de la señora para captar su total renuencia a ser entrevistada.

Otra de las escenas que produjo una fuerte impresión en nuestro ánimo fue la de un joven devoto de entre 16 y 18 años acompañado de su novia y un revolver que descargó de cada una de sus balas en presencia del santo. Primero pasó todos los proyectiles por el regazo de la imagen y, a continuación, se frotó todo el cuerpo con un ramillete de varias yerbas impregnadas en agua perfumada, deteniéndose con mayor cuidado en las partes del cuerpo más vulnerables a los disparos. Nuestro asombro fue correspondido con una cómplice sonrisa por parte del individuo y la más completa indiferencia por parte del resto de los parroquianos presentes.

En medio de este frondoso paisaje humano la fiesta siguió adentrándose en la noche dejando numerosas bajas por todas partes. Los niños extenuados por sus carreras empezaron a ser acomodados en rincones, pegados a las paredes o entre los pliegues de los frondosos árboles de la finca para evitar ser pisoteados. El otro gran contingente de dominados por el sueño fue el de los borrachos, que para dormir a veces no requirieron infraestructura alguna. Unos con recostar su cuerpo sobre una mesa quedaron satisfechos, y otros simplemente con alcanzar el necesario grado de equilibrio tuvieron bastante con una silla para pasar las últimas horas de la noche entre dulces sueños. En cualquier caso, la idea de la vigilia no fue tomada por el conjunto de los asistentes como una firme exigencia, sino más bien como una intención acompañada del propósito de “pasarla bien”, que es lo que el San Simón de Cuyultitán, el traidor, la némesis centroamericana del Judas Iscariote, espera de sus devotos.

San Pedro Masahuat

Sin duda la celebración del cumpleaños de San Simón de 2011 en el templo de Will Torres fue irrepetible, pero no única. Ese mismo día se arman fiestas similares en otros lugares de El Salvador que hemos tenido oportunidad de visitar durante el periodo de esta investigación como el templo de la Hermana Marina en Aguilar (San Salvador), el templo de la Hermana Romy en San Francisco Gotera (Morazán), el templo de la Hermana Carolina de San Vicente, el templo de la Hermana Adelina en San Ramón (Cuscatlán), el templo del Hermano Félix en la Hacienda Jayuca (La Libertad), los templos del Hermano Lito en Tamanique y Ciudad Arce ya referidos y los templos del Hermano David Alfaro en la colonia Cinco de Noviembre de San Salvador y el de la Hermana Julia Abarcas en San Pedro Masahuat, departamento de La Paz, de los que nos ocuparemos a continuación.

Hay en el país otros lugares, que aún no hemos tenido oportunidad de conocer, donde se celebra puntualmente la festividad de San Simón cada año y con capacidad de convocar desde un grupo de amigos, hasta varios cientos de personas. A veces, sin embargo, algunos de los hermanos propietarios de estos templos deciden juntarse y compartir la festividad en una única localización. Esta suerte de intercambios es vivida por los propios participantes como una especie de ecumenismo que ha de sobreponerse a diferencias “litúrgicas”. Cada una de las comunidades conformadas en torno a la celebración del cumpleaños desarrolla comportamientos y actitudes diferentes que deben ser puestas a un lado cada vez que se decide compartir la fiesta. No siempre se logra.

En la edición de 2011 la Hermana Julia Abarcas y el Hermano Lito unieron esfuerzos y públicos para celebrar el cumpleaños de San Simón. Hubo sin embargo un aspecto sobre el que se levantó el desacuerdo. La fiesta tuvo lugar en las instalaciones de la Hermana Julia en San Pedro Masahuat y logró que acudieran más de ochocientos asistentes para los que fue sacrificado un hermoso buey. El problema surgió por una banda de bailarinas profesionales que fueron contratadas por uno de los devotos y que, como parte de la ofrenda a *Monchito*, orquestaron un estriptis completo que no gustó al Hermano Lito. Este, junto con su séquito, decidió abandonar la fiesta sin cumplir la vigilia entera. Sin embargo, el desacuerdo entre ambos líderes no duró mucho. Al año siguiente, noviembre de 2012, fue la Hermana Julia la que se unió a la celebración del cumpleaños del Hermano Espiritual Julio Cañas preparada por el Hermano Lito en el templo de Ciudad Arce. Julia pidió disculpas y aseguró que no era su intención ofender a nadie y que ni siquiera ella conocía los planes del devoto (que en lo personal seguía considerando respetable). La anécdota llegó a nuestros oídos desde las dos perspectivas involucradas en el conflicto y nos quedó claro que la reconciliación fue sincera.

Julia Abarcas es otro vaso. Nacida en 1942, ha sido madre de trece hijos y abuela ya de veintinueve nietos. Parte de su descendencia está en Estados Unidos pero la mayoría vive en El Salvador dedicándose “a la cuma”, en alusión a la condición de jornaleros, intrusos o *paracaidistas* como se les llamó alguna vez, dedicados a la subsistencia, sin propiedad ni título legal alguno sobre la tierra que trabajan. Quedó viuda durante la guerra, pero justo antes, en 1979, Julia descubrió su don. Su caso es particular pues su reconocimiento no llegó hasta alcanzar avanzada edad, a los 37 años y ya con diez hijos. Fue su “medio primo”, el Hermano René Escalante, quien le inició en su formación como médium, del que llegó a convertirse en una de sus principales ayudantes durante catorce años. Sin embargo, tocó a Will heredar el principal legado de René, el templo-mausoleo de Cuyultitán, y aunque es posible que ello levantara cierta suspicacia entre ellos, a día de hoy Will y Julia también mantienen buenas relaciones. En ello de nuevo el temperamento de Julia debió ser fundamental. La anciana señora es de un trato especialmente afable, de rostro y gesto solemne, aunque constantemente suavizado por una sonrisa siempre presta a convertirse en contenida carcajada.

Julia no sabe leer. Eso, dice con resignación, le limita en su práctica, por ejemplo, a la hora de ejecutar ciertas fórmulas y oraciones. Sin embargo, su fuerte son las plantas. Con ellas habla y a ellas se refiere como si de personas se tratara, marcadas no solo por cualidades sino también por un determinado carácter que las hace versátiles y susceptibles del trato que se les da. Tiene muy buena relación con la sábila, pero no así con la ruda, con la que últimamente tiene problemas pues es caprichosa y, aunque les haga bien a sus pacientes, de una u otra manera acaba también perjudicándolos. Julia nos dejó encantados con su generosa plática y sus amables intenciones, si bien su dulzura a veces funcionó como parapeto de medias respuestas y salidas por la tangente. En su descargo, cabe mencionar que la propia Julia ha detectado los efectos de un incipiente deterioro de la memoria al que quiso referirse, sin conseguirlo, con el impronunciable nombre de un célebre neurólogo alemán. Julia es vegetariana, aunque a veces come pollo porque se lo pide el espíritu de alguno de los hermanos cuando entra en comunicación directa. Sus santos preferidos son Macario Canizales, Julio Cañas, Lonchin, Sansón, Margarita la Gitana, Rosita Beltrán, Buda y Ganesh. Siente cercana la hora de la muerte y le está pidiendo, implorando, al alcalde de San Pedro Masahuat que le dé permiso para ser enterrada en el templo que en 2003 “gracias a Dios” consiguió levantar en homenaje a San Simón en una parcela que no le pertenece, pero que a día de hoy nadie ha reclamado todavía –según los registros el titular podría ser el Ministerio de Defensa–.

San Salvador

David Alfaro es un apuesto varón de unos cuarenta años de edad, siempre vestido de escrupuloso negro con el que dice protegerse de la envidia y otras sutiles energías destructivas. Su templo es el más llamativo de todos los que hemos tenido oportunidad de visitar. Situado en un céntrico barrio de San Salvador entre las calles Cinco de Noviembre y Veinticinco Oriente, el edificio es independiente y consta de dos alturas: una primera que sirve de consultorio general, con una sala de espera con ciento cuarenta sillas de plástico bien alineadas, una botica con plantas medicinales, inciensos, aguas perfumadas y candelas, y una pequeña sala oscura donde el Hermano David atiende a los necesitados desde el otro lado de una mesa baja con una gran copa de agua en el centro que también tiene funciones protectoras. La segunda planta contiene varias estancias: una destinada exclusivamente a candelas y veladoras con un extractor de humos, otra más grande que da a un balcón abierto donde se purea y otra con numerosos retratos de Hermanos Espirituales –unos cuarenta– y estatuas de bulto de Macario Canizales, Trinidad Huezo, la Santa Muerte, la Virgen de Guadalupe y varias de Judas Tadeo. En una cuarta sala se aloja un imponente San Simón de tamaño y gesto humanos, de madera sin policromar, pero tiznada por el humo. Lo más impactante, en cambio, es la fachada del edificio, recientemente reformada (enero de 2013) y preñada de elementos decorativos decididamente kitsch: amplias molduras, series de pilastras, tondos, rosetones y arcos de madera pintada de color oro simulando bajorrelieves, y entre medias tres grandes pinturas de San Simón, Guadalupe y Judas Tadeo sobre un brillante fondo blanco. La misma filosofía decorativa caracteriza el interior del consultorio donde cada pared exhibe símbolos de varias religiones universales: islam, judaísmo, budismo, así como deidades mayas y varios crucifijos. Todo ello con una clara pretensión teosófica.

El Hermano David pasa consulta todos los días del año. La gente es atendida en estricto orden de llegada y, por lo general, antes de las ocho de la mañana ya están asignados todos los números –el límite es de ciento ochenta consultas al día–. La mayoría de los entrevistados decían acudir al especialista por cuestiones de salud. Las consultas son gratuitas y el pago es solo por los productos adquiridos para llevar a cabo el ritual prescrito –hay que añadir que los precios de dichos productos son muy ajustados y casi iguales a los del mercado–. En eso no es muy diferente de otros centros terapéuticos, cada vez más abundantes en el centro y las periferias del norte y el este de la capital. Ciertamente, la cantidad de personas atendidas diariamente por el Hermano David es asombrosa, y el templo de la Cinco de Noviembre sirve también para la celebración del cumpleaños de San Simón.

Por su situación, en un barrio muy expuesto al dominio de las pandillas, entre los ayudantes del Hermano David hay varios fornidos varones de gesto intimidante y vestidos como *mareros*. Son ellos los que, apostados a la entrada, reciben a los pacientes y reparten los turnos. En un primer momento, su actitud es hostil y eso nos dificultó considerablemente el acceso al hermano. Sin embargo, una vez conseguido y ya después de la primera entrevista, el personal de seguridad cambió radicalmente de actitud y se mostró amable, familiar y jocoso. Alguno de ellos resultó ser uno más de los miles de salvadoreños deportados diariamente desde Estados Unidos, e hicieron referencia a las cárceles de aquí y de allá donde, según aseguraron, el culto a San Simón también es creciente. El trabajo de los asistentes de David no era solo policial; también cumplían funciones más significativas como, por ejemplo, ejecutar las *limpias* que tenían lugar en el templo una vez al año, el día más auspicioso según los cálculos del hermano. Estas limpiezas son operaciones sobre la energía sutil del cuerpo con el fin de depurarla o prepararla para misiones más elevadas. Por lo general, el interesado se sitúa delante del experto que pasa un ramillete de plantas (las siete yerbas, la ruda, albahaca, etcétera) mientras derrama en abundancia algún líquido —es conveniente que sea espumoso como, por ejemplo, cerveza o refrescos como la local Kolashanpan— desde la coronilla hasta los pies, a la vez que uno recita una serie de fórmulas rituales y, el otro, se concentra en su deseo o propósito. Las limpiezas a veces terminan con el rociado de algún tipo de aguardiente que el especialista introduce en su boca y escupe enérgicamente contra el rostro y el pecho del paciente.

David habla pausadamente, con dicción clara y capacidad para conversar sobre asuntos de todo tipo, algunos de la más variada actualidad. Su puesta en escena es ciertamente intimidante: el traje oscuro, la sala en penumbras, el copón de agua sirviendo de parapeto, los fornidos asistentes que dejamos atrás... Sin embargo, hablamos con él largo y tendido y no puso ninguna objeción ni al contenido de la entrevista ni al uso de una grabadora electrónica. Aun así, desde el primer encuentro tuvimos la impresión de estar robándole un tiempo precioso. El Hermano David cree vehementemente en su misión, una misión que le ha venido asignada desde su nacimiento y que con el paso del tiempo y su profundización en la práctica espiritual le es cada vez más clara. Dice que San Simón es un “espíritu de luz que ayuda en todo” y que recientemente (“el año pasado” i.e. 2012) acababa de “ascender espiritualmente” debido a la gran acumulación de gente que había ayudado. Más que vaso o médium, se prefiere llamar a sí mismo “materia”. A la hora de nombrar su práctica se refirió en todo momento al “espiritismo”. Sin embargo, pudimos comprobar que no tiene conocimiento de algunos de los maestros clásicos del espiritismo positivista como su propio fundador Allan Kardec. En cambio, sí que te-

nía nociones más o menos precisas de las doctrinas del karma y la reencarnación, de santería y algo de teosofía. Su nombre completo, nos confesó, es David Alfaro Duarte Langlois, y eso le hace pensar que por sus venas corre sangre francesa que lo conecta con una cultura espiritual universal, dentro de la cual, dice, la salvadoreña de los Hermanos Espirituales no se distingue en nada esencial.

Sonsonate

El último escenario del que nos vamos a ocupar en este estudio se encuentra en el cantón “X” del municipio “Y” del departamento de Sonsonate. Hasta allí llegamos en un potente vehículo con tracción en las cuatro ruedas por un largo camino de terracería mal conservada con pronunciadas pendientes y descensos que apenas lograban salvar con algo de dignidad las numerosas quebradas que dominaban el paisaje. Los aproximadamente veinte kilómetros cubiertos de esta forma consumieron más tiempo que el desplazamiento desde San Salvador a la cabecera del municipio. A partir de ahí el camino se bifurcaba continuamente dejando a nuestro paso numerosas áreas habitacionales pequeñas y semiocultas por una espesa vegetación. El destino final estaba situado en la cornisa de un amplio cañón por el que discurría, a unos cuarenta metros de profundidad, un caudaloso torrente flanqueado de árboles y plantas en el estado de exuberancia obligada al final de la estación lluviosa. La cima del acantilado estaba recorrida por un camino ceñido a ambos lados por parcelas dispersas, separadas de la vereda por alambres de espino, pero sin divisiones aparentes entre ellas. No pudimos establecer ninguna regularidad en la construcción de las viviendas: hechas de bloque, bahareque, lámina, ramas o escombros, y de proporciones y dimensiones también muy variadas. Entre los habitantes observamos niños, muchos de ellos desnudos, y adultos también descalzos y, en el caso de los hombres, descamisados y con pantalones cortos –referidos localmente como *chorsitos*–.

Nuestro contacto, “Luis”, es un joven de 25 años natural de este idílico paraje pero que desde hace unos cinco años vive y trabaja en un negocio hostelero de la playa, en el departamento de La Libertad. Luis aceptó formar parte de esta investigación bajo la condición de que su nombre y los detalles del lugar estudiado no fueran hechos públicos. Tampoco se nos autorizó a hacer registro audiovisual de ninguna clase. La familia de Luis es extensa y el padre está tocado por el don de la curandería. A nuestra llegada fuimos recibidos por un grupo de unos ocho varones de avanzada edad que, a pesar de las cortesías gestuales, apenas nos dirigieron la palabra. No obstante, tuvimos ocasión de constatar entre sus conversaciones privadas el uso del náhuatl, la variante salvadoreña del náhuatl, acompañado de expresiones en castellano.

Tras darnos un breve recorrido por el lugar para mostrarnos con orgullo algunos de sus cultivos y cosechas –en especial el extraordinario elenco de gordas semillas de maíz nativo de variados colores– Luis y un familiar, que no dio su nombre, nos condujeron por una estrecha trocha en pronunciado descenso hasta el fondo del barranco. Unos diez metros antes de llegar al lecho de la quebrada se encontraba nuestro verdadero destino, una cueva natural sobre la pared del acantilado cerrada por un semimuro de bloque y una estrecha puerta metálica. El espacio creado era circular, con una altura media de entre dos y tres metros y coronado en el centro por un círculo de piedras y cenizas. Con nosotros transportábamos los instrumentos necesarios para reactivar el fuego que convertiría la cueva en un temascal. Se trataba de algunas ramas secas y un buen número de velas, inciensos y tabaco en forma de puros. En total éramos seis las personas en el interior de la cueva, que en caso de necesidad podría dar cabida a más de veinte personas bien acomodadas. En el fondo de la cueva se veía escavada una péquela hornacina donde únicamente reposaba un sencillo marco de madera conteniendo la imagen en blanco y negro de San Simón.

El fuego preparado por Luis y su asistente tardó poco en sacar el humo de las velas, los inciensos y los puros que se esparció hasta saturar por completo toda la amplia cámara. No pudimos aguantar el sofoco durante más de media hora seguida. Luis nos dijo que se trataba de un temascal seco y que, a diferencia del temascal de vapor, los efectos terapéuticos eran más efectivos y radicales. Y, ciertamente, pasamos por momentos rayanos en la angustia. La ceremonia estuvo caracterizada por la falta de comunicación verbal, la búsqueda de concentración en el baile de las llamas y el humo, la pronunciación de algunas oraciones en castellano y en náhuat, así como la formulación de peticiones al fuego. El rito estuvo aderezado con unos tragos de *chaparro*, un potente aguardiente extraído de sucesivas destilaciones del maíz y cuya producción, circulación y consumo aún sigue prohibido en El Salvador.

Al terminar, abandonamos la cueva y descendimos un poco más por la quebrada hasta llegar a un nacimiento de agua cercano que brotaba de la pared y era contenido por una pequeña pileta donde aprovechamos para refrescarnos y reoxigenarnos. A partir de entonces la tensión inicial entre nosotros y los informantes comenzó a disiparse y la conversación se hizo más fluida. Lo cierto es que, hasta ese momento, aparte de la imagen, no hubo apenas alusiones a San Simón. Sin embargo, él era la deidad encargada de la protección y la guía del temascal. Se trataba, siempre según Luis, de una práctica ancestral. Aunque el muro y la puerta eran de construcción reciente –unos diez años–, la cueva era utilizada como temascal “desde siempre”, y “desde siempre” había estado presidida por San Si-

món, a quien dedicaban una fiesta especial los 28 de octubre, celebrada dentro del propio templo-temascal. Luis confesó que San Simón era el San Judas de los indígenas en El Salvador. Ante nuestra pregunta de a qué San Judas se refería, Luis respondió algo confundido que no conocía de la existencia de otro Judas. En un intento por clarificar aún más su respuesta, insistió en que con la celebración de su fiesta el día de San Judas, San Simón no hacía otra cosa que “despistar a sus enemigos”.

A pesar de que volvimos a tener oportunidad de encontrarnos con Luis, no fueron demasiados los datos etnográficos recabados en relación con el culto a San Simón, ni de estos se desprendió una variante significativa dentro de esta práctica religiosa a escala nacional. No hubo oportunidad de contrastar la comunicación de Luis con otro tipo de fuentes orales, y mucho menos escritas. Ni siquiera intentamos rastrear sus orígenes, ni su evolución, ni tampoco las relaciones establecidas por la familia de Luis con diferentes modalidades del culto a San Simón desarrolladas por otros devotos. El marcado hermetismo de nuestro informante nos hizo dar por bueno todo aquello que espontáneamente quiso compartir con nosotros. Sin embargo, la decisión de incorporar lo observado a esta investigación tiene su razón de ser primero en su excepcionalidad, y segundo en su incardinación en un universo social muy próximo a la extinción. Para empezar, se trata del único temascal genuino al que he tenido acceso en todo El Salvador. Ciertamente el área, el departamento de Sonsonate y el departamento de Ahuachapán, y en especial los municipios de Nahuizalco, Santa Catarina Masahuat, San Pedro Puxtla, Guaymango o Santo Domingo de Guzmán, constituyen los últimos espacios del occidente salvadoreño donde la lengua y otros importantes rasgos culturales de origen náhuat han logrado sobrevivir. Evidentemente se trata de una supervivencia muy precaria, en particular desde los trágicos hechos de enero de 1932 y el ahondamiento en el profundo trauma salvadoreño relacionado con el blanqueamiento de la raza y la formación del Estado moderno.

En el entorno de Luis el miedo sigue activo. Un miedo acaso solidificado en forma de precaución sistemática y que, en buena medida, caracteriza toda una actitud vital. Sin duda su más evidente y triste expresión es la renuencia a hablar náhuat, especialmente en público. Sin embargo, las observaciones hechas sobre el terreno parecen demostrar la pervivencia de **cultos místéricos, de relaciones muy íntimas con la tierra y el agua, los árboles y las cuevas, los ciclos periódicos y los sobresaltos de la naturaleza**. En este lugar San Simón parece cumplir una función específica y directamente relacionada con formas de resistencia desarrolladas por la tradición pipil ante los primeros contactos con la modernidad. Son particularmente interesantes a este respecto las tradiciones orales relacionadas con el ku-

hkul o guhkul rescatadas en nuestros días por algunos antropólogos salvadoreños. Se trata de un hombre blanco, con sombrero y normalmente a caballo, con poder y por lo general mentiroso. Tiene la facultad de cambiar de apariencia y de *jugar* al indio para llevárselo al inframundo. Un inframundo al que se accede a través de una cueva, que es como la vagina de la tierra, por la que salen los seres vivos y regresan los muertos. Esta especie de puerta interdimensional comunica dos mundos de manera ordenada, aunque dicho orden también puede ser revertido. La posibilidad la brindan personajes como el kuhkul que, si bien desde la óptica cristiana no es otro que el diablo, desde la perspectiva pagana (del *pagus*) conserva un importante papel como intermediario entre dos dimensiones necesarias de la vida cotidiana. El acceso al inframundo puede proporcionar la mejor solución posible a los problemas cotidianos, puede servir como contrapartida a las injusticias de este mundo, puede, en suma, ayudarnos a aprender a vivir mejor.

Luis así lo cree. Pero también lo considera un privilegio exclusivo de los suyos. En ningún momento fuimos invitados a la celebración del cumpleaños de San Simón y, como ya dije más arriba, los mayores de la comunidad se rehusaron, muy amablemente, a formar parte de esta investigación y a compartir con nosotros detalles de su vida privada. Pero más allá de fenómenos históricos de profundo y traumático calado, nos pareció detectar razones más inmediatas y actuales para tan excluyente actitud. La comunidad objeto de nuestra observación de campo resultó ser una isla de resistencia en mitad de un océano de comunidades pentecostales que en los últimos veinte años han acabado predominando en el área de manera incontestable. De hecho, Luis y su familia se ven a sí mismos como los últimos católicos y guardianes de la *costumbre*. La presión de sus vecinos es constante y creciente y el principal punto de fricción es, precisamente, la fe en los santos y sus imágenes. Los argumentos –defendidos desde los modernos pulpitos católicos y ampliamente reproducidos por los parroquianos de a pie cuando son confrontados– respecto a la supeditación de las imágenes a los santos y su condición de simples recordatorios, no sirve para la defensa de San Simón. La imagen de San Simón, más que una representación, es en sí misma una fuente de poder: una suerte de “trasferencia de la revelación a la materia”, como sostiene el historiador guatemalteco Arturo Taracena. Luis y los suyos la protegen celosamente contra todos; contra pentecostales y católicos post-Vaticano II por igual. Y es precisamente esa actualización del kuhkul pipil en la forma de un señor sentado, con bigote, sombrero, saco y corbata que fuma puro y toma guaro, la que parece cumplir una función significativa en la expresión y afirmación de esa especificidad tan tenazmente defendida por Luis y los suyos.

Conclusión

La celebración del cumpleaños de San Simón es una buena oportunidad para observar comportamientos y fórmulas sociales que en El Salvador, por lo general, pasan desapercibidos o son conscientemente ignorados. En este escrito hemos puesto el énfasis en señalar la extraordinaria plasticidad del culto a San Simón. Los casos expuestos bastan para comprobar la pluralidad de comportamientos desplegados en torno a su culto; la extraordinaria diversidad de técnicas espirituales empleadas e, incluso, de cosmovisiones implicadas. Sin duda, cierta voluntad contracultural permea todas estas manifestaciones que sin mayor controversia podemos caracterizar en su conjunto como una manifestación de “sincretismo espontáneo” –en oposición al “sincretismo guiado” por parte de instituciones como la Iglesia o el Estado–.⁴⁶ Sin embargo, se trata de una voluntad de contraculturalidad de muy baja intensidad conceptual que rara vez se manifiesta como ruptura o antagonismo explícito con los principios discursivos de la autoridad. Al contrario, los diversos casos aquí expuestos demuestran la continua búsqueda de legitimidad y de adscripción –¿simulada?– a algunos de los discursos de autoridad vigentes. El caso de Tamanique muestra cómo el desenganche de la tradición católica, al que parece decidida la comunidad en torno al Hermano Lito, se está llevando a cabo mediante una cuidadosa aproximación a los símbolos y los principales requisitos de un discurso de autoridad emergente, el de las Iglesias evangélicas y pentecostales. La misma estrategia parece subyacer al resto de las situaciones estudiadas.

Esta sofisticada estrategia cultural está enteramente sostenida por la oralidad. Eso explica, al menos en parte, las condiciones de posibilidad de su transmisión, así como su extraordinaria capacidad para la resignificación; su capacidad de responder a la urgencia del ahora sin renunciar al compromiso con la costumbre y el lugar. La operación en buena medida se apoya en la creación y fomento de un estado de confusión continuo: el uso de una imagen y un nombre explícitamente relacionado con la tradición oficial y venerable (el culto a Judas Tadeo), pero subrepticia e indefectiblemente vinculado a la resistencia, la oposición y la negación de dicha tradición (mediante la veneración a un santo apócrifo y traidor).

Pero también explica el continuo desafío lanzado al pensamiento científico y a su arsenal conceptual para designar de manera unívoca este complejo cultural. En ninguna otra ocasión se hace más evidente esta frustración que a la hora de ha-

46 Véase al respecto la obra de José Manuel González, “Transcodificaciones y resignificaciones narrativas”, en *Religiosidad popular salvadoreña*, editado por Antonio García Espada (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2015).

cer el trabajo campo. Aquí, en el campo, la oralidad une indisolublemente cuatro dimensiones: el momento, el lugar, el emisor y el receptor. El estudioso moderno se enfrenta al dilema de renunciar a su pretensión de control sobre el objeto de estudio que secularmente ha ejercido mediante la separación de estas cuatro dimensiones. Esta pérdida de control experimentada por el científico supone una importante renuncia a su propia autoridad. Una autoridad que está construida a partir de la promesa de la modernidad de dominar la realidad asumiendo la perfectibilidad de su relación con la razón, esto es, asumiendo la posibilidad de dotar de identidad a todo objeto exterior al sujeto. Los casos presentados en este capítulo sobre las celebraciones del cumpleaños de San Simón no autorizan tan ambiciosa pretensión o, como decía Aristóteles, no ceden al ideal engañoso de la idea clara y distinta.

Muchos aspectos del culto a San Simón se nos han escapado de entre los dedos, quedando arrumbados en pedazos de papel, no todos ellos suficientemente bien clasificados. Trozos de información que quizá, algún día, cobren nuevo sentido y puedan ser incorporados a una nueva perspectiva analítica. De momento nos conformamos con aportar un eslabón a la formación de una futura cadena de investigaciones que consiga llevar a la primera línea de los estudios culturales de la región esta asombrosa manifestación de religiosidad vernácula y a partir de ahí construir una plataforma de observación que constituya un avance real en nuestra comprensión de una de las sociedades más olvidadas por las ciencias sociales.

Tercera parte

Archivo

Historia de los Hermanos Espirituales

En El Salvador se da una forma de culto subalterno a santos apócrifos sobre el que es muy difícil aventurar datos cuantitativos pero que a primera vista ofrece signos inequívocos de fuerte arraigo local, singularidad y especificidad salvadoreña.⁴⁷ Dicho culto es el único en el país que posee deidades nativas. Deidades salvadoreñas, conocidas como Hermanos Espirituales y que tienen poderes mediadores entre los salvadoreños de carne y hueso, y deidades aún más altas, por lo general pertenecientes al panteón católico traído por los europeos hace cinco siglos. Este culto subalterno posee una geografía sagrada propia, salvadoreña —el lugar de nacimiento o muerte del santo, los escenarios de sus proezas, etcétera—, aunque goza también de reconocimiento extranjero. Hermanos Espirituales como Julio Cañas son especialmente queridos por los emigrantes, los *mojados*, que a su paso por el resto de Centroamérica y México han extendido su nombre e incluso han llegado a abrir negocios en Estados Unidos bajo su advocación. Estampas de otros hermanos como Trinidad Huevo, Macario Canizales o Agapito son mercadeadas en ciudades de Honduras y Guatemala, donde se les conoce como los Hermanos Salvadoreños.

47 Una versión preliminar de la primera parte de este capítulo apareció publicada dentro del artículo “Historia de los Hermanos Espirituales y otros frutos modernistas de la religiosidad popular salvadoreña”, en el *Anuario de Estudios Centroamericanos* de la Universidad de Costa Rica, vol. 42 (2016), en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/26949/27149>

Dicho culto, sin embargo, no es independiente ni autónomo, ni tampoco tiene una denominación de conjunto propia. Carece de uniformidad y se da en multitud de variedades microlocales. Su carácter es misceláneo, fragmentario y gradual pues permea otras creencias y prácticas en mayor o menor grado según la elección de cada uno de los participantes. Tal elección es fruto de una combinación de cálculos relacionados con la efectividad del culto, pero también con cuestiones de prestigio social y tabú. Por eso, el fin perseguido, la razón del culto, puede llegar a requerir un tratamiento discreto e incluso secreto o, cuando menos, oculto a los no familiarizados. Estas características, discreción, secretismo y ocultismo, tienen un papel preponderante tanto en la heteropercepción como en la autoidentificación de los sujetos involucrados en este culto que, por eso, cada vez más comúnmente es referido como esotérico.

En contra de sus connotaciones históricas y su propia etimología (relacionada con un conocimiento altamente especializado producido y transmitido por una elite restringida), el esoterismo hoy hace referencia a un mercado de bienes espirituales adaptados a las exigencias del mundo moderno y en franco crecimiento, muy especialmente en las sociedades latinoamericanas. Algunos científicos sociales relacionan este fenómeno con la posmodernidad y el capitalismo globalizado. Lo caracterizan por su rechazo a las ortodoxias y las pautas morales, por la aversión a lo ético y al compromiso político, así como por su refuerzo de la cultura neoliberal y globalizante “acompañando procesos de integración acrítica en la sociedad de consumo”.⁴⁸ Asociado a este auge, se encontraría también la proliferación de literatura *new age*, de autoayuda y sobre teología de la prosperidad, así como el espectacular incremento de las megagiglesias neopentecostales y los canales televisivos de acérrimos telepredicadores.⁴⁹ Tales casos demuestran a los ojos de prestigiosos científicos sociales los síntomas de una profunda mutación social en Latinoamérica con preocupantes manifestaciones de anomia: una sociedad trastornada, incapaz de mantener sus vínculos con los valores y significados preexistentes y que, por tanto, impide a sus miembros identificar y obtener su propio bien.⁵⁰ Por su parte, dicha interpretación es la que, a pie de calle, iden-

48 En Cristian Parker Gumucio, “Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural”, en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, compilado por Aurelio Alonso (Buenos Aires: CLACSO, 2008), 353.

49 Según José Luis Rocha. “Sincretismo en la Centroamérica neoliberal: los neopentecostales absorben y difunden la cultura gerencial y el pensamiento positivo”. En *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño*, editado por L. Huezio Mixco. San Salvador: Universidad Evangélica de El Salvador, 2013

50 Por ejemplo, Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio*

tifica el culto a los Hermanos Espirituales con la superstición más burda, la magia negra, la brujería, el timo y el engaño.

Sin embargo, las producciones neorreligiosas de este tipo pueden ser leídas como justo lo contrario, es decir, como expresiones de resistencia abiertamente opuestas al *statu quo* y a la cultura oficial dominante modernocéntrica, capitalista y destructora de la convivencia y la equidad.⁵¹ Desde esta perspectiva, el anticlericalismo y el antidogmatismo característicos de este nuevo mercado espiritual constituyen también la expresión de un choque de civilizaciones cuya razón de ser última se retrotraería a la conquista castellana de hace quinientos años. Dicha teoría, de amplio predicamento en la docencia universitaria y los estratos más divulgativos de las ciencias sociales, cuenta a su favor con cierta evidencia material en el caso del culto a los santos apócrifos, como el uso de plantas medicinales, sustancias animales o códigos visuales y sonoros, de clara ascendencia prehispánica y africana. Sin embargo, en las regiones centroamericanas donde los rasgos étnicos, culturales y lingüísticos indígenas han conseguido una mejor supervivencia y siguen siendo hoy claramente reconocibles, el culto a los santos patronos está estrechamente ligado a la dimensión comunitaria de la vida y a una identidad específica. Se trata de “héroes civilizatorios”, protectores de la *costumbre* y generadores de una normatividad etnocéntrica e incluso chovinista.⁵² El culto a los Hermanos Espirituales salvadoreños, por su parte, no encaja del todo con este aspecto comunitario y etnocéntrico del culto al santo patrón tradicionalmente organizado desde la cofradía tradicional de las poblaciones indígenas.

Ante la evidencia particularmente constatable en países como El Salvador de la supresión forzada, primero por parte del Imperio blanco pero sobre todo después por parte del Estado criollo, de toda forma de organización social aborigen y de pensamiento *natural*, los exponentes de la teoría de la pervivencia indígena en el culto a los santos apócrifos encuentran dificultades a la hora de trazar la continuidad cultural, económica o política de la resistencia que, por tanto, es alojada en el subconsciente colectivo o en una especie de esencialismo telúrico y biológico que sitúa dicho conflicto más allá del alcance del tiempo.

social en la modernidad periférica (México: Fondo de Cultura Económica, 2011) o Restall, *The Seven Myths of the Spanish Conquest*.

51 Perspectiva expuesta también por Parker Gumucio, “Mentalidad religiosa post-ilustrada...”.

52 Véanse los ejemplos propuestos en Enrique Eroza y Jorge Magaña, “Santos patronos y comunidad: salud y región. El caso de los Altos de Chiapas”, en *Estudios regionales en el siglo XXI*, editado por Sophia Pincemin Deliberos, Magaña Ochoa y Santiago García (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNACH, 2010).

Una y otra perspectivas analíticas evidencian serios problemas con la historia como disciplina de análisis e incluso como modalidad de pensamiento. Los proponentes de la teoría de la anomia social encuentran insignificante el peso del legado transmitido por la tradición en comparación con la intensidad de las tensiones culturales, políticas y económicas suscitadas por la alta competitividad social y la extenuación de los recursos naturales del mundo contemporáneo. Ante tan formidables retos poco puede hacer la memoria para construir consensos amplios y convergencias duraderas.⁵³ Los proponentes de la resistencia indígena, por el contrario, tienden a negar la contemporaneidad y a sustituir el pasado natural, próximo y familiar por un pasado lejano, arqueológico y altamente idealizado.⁵⁴ En ambas instancias (correspondientes en buena medida a las matrices disciplinarias de la sociología y de la antropología),⁵⁵ el pensamiento histórico está totalmente dominado por el paradigma rupturista. Curiosamente, este desprecio hacia la historia científica (aquella que se somete a la evidencia material disponible y presupone que nada humano puede ser separado de un flujo temporal continuo y sin saltos) acaba por reproducir una de las versiones más retrógradas de la historia: la llamada historia de bronce, la historia de los buenos y los malos, la historia como sierva de privilegios e intereses particulares.

Prosopografía de los Hermanos Espirituales

Un ejercicio historiográfico en torno al culto a los santos apócrifos salvadoreños tiene que empezar en los Hermanos Espirituales pues, como decíamos hace un momento, tenemos suficientes motivos para afirmar su salvadoreñidad y su relación tangible con el medio local. En primer lugar, las imágenes de estos santos están ostensiblemente individualizadas, a menudo portan objetos cargados de significado y, por lo general, llevan inscritos el nombre y hasta los apellidos del santo. Además, la mayor parte de los hermanos cuenta con oraciones específicas que se venden en los mercados y a las puertas de algunas iglesias católicas y que, por lo general, contienen indicaciones biográficas, como el lugar de nacimiento o defunción, la causa de la muerte o su ocupación profesional. Y por último están los propios devotos, cuyas creencias no pueden ser separadas de los relatos hagiográficos de los santos apócrifos, fuertemente ancladas a un medio social y geográfico

53 Qué mejor exponente de tal angustia que Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999).

54 Alocrónico como lo llama Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (Nueva York: Columbia University Press, 1983).

55 Atrevida distinción propuesta por Sanchiz, "Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala...".

próximo y familiar. Sin embargo, y a pesar de tan auspiciosos indicios, el estudio de estos personajes se enfrenta a insuperables dificultades metodológicas.

Trinidad Huevo

Empecemos por la Hermana Trinidad Huevo, cuyo icono es de los de mayor difusión por toda la geografía del país. Se trata de la imagen de una mujer de mediana edad, con una larga falda y una mantellina sobre los hombros. Camina hacia nosotros con paso resuelto, llevando en su mano derecha una matata cargada de piñas y en la cabeza porta dos grandes canastos, uno encima de otro, con papayas y mazorcas de cacao. Algunos de los testimonios recogidos desde San Salvador a Cacaopera, pasando por Izalco y Panchimalco, la identifican como la esposa de otros hermanos espirituales como Macario Canizales, Telesforo Sagastizado o San Simón. Se habla también de varios lugares donde reposan sus restos, aunque hasta la fecha no me ha sido dado comprobar más que la existencia de un pequeño mausoleo en el cementerio de Rosario de Mora con su nombre, pero sin fecha y discretamente atendido con flores y guirnalda de plástico. Algunos entrevistados, especialmente en Izalco, la relacionan con el general Maximiliano Hernández Martínez, para quien, dicen, tuvo el honor de cocinar y realizar algunos trabajos de magia. Según estas versiones, fue en agradecimiento por los servicios prestados que el presidente de la República inmortalizó su imagen estampándola en los billetes de colón.

Aquí topamos con una primera dificultad que ilustra muy bien las problemáticas relaciones entre memoria e historia. Efectivamente, la imagen venerada de la Hermana Trinidad Huevo aparece en los antiguos billetes de colón, siendo uno de los motivos más recurrentes y continuamente utilizado desde los años treinta hasta los noventa del pasado siglo. Su primera aparición fue en 1934, con la creación por parte del presidente Maximiliano Hernández Martínez del Banco Central de Reserva de El Salvador, en los billetes de un colón, donde anteriormente figuraba la diosa romana de la agricultura Ceres. La nueva diosa salvadoreña de la agricultura se inspiraba en una imagen capturada por el fotógrafo Aníbal J. Salazar en las veredas de Quezaltepeque titulada simplemente “La mujer de las piñas”. Al parecer, se trataba de la captura de una escena rural, romántica y... anónima. La imagen venerada de la Hermana Trinidad Huevo es la misma que la de los billetes. Es más, a veces el mismo billete funge como icono, en ocasiones acompañado de otros billetes de distintas denominaciones. La Hermana Trinidad Huevo sirve para eso, para atraer fortuna y abundancia. Asombrosamente, el propósito oficial de proporcionar una versión salvadoreña de la lejana y rancia diosa Ceres encontró la mejor de las recepciones imaginables por parte del *pueblo*.

Macario Canizales

Otros Hermanos Espirituales relacionados con el ámbito rural, la agricultura y la medicina tradicional son Macario Canizales, Telesforo Sagastizado, Agapito, Crisanto López y Niño Telesforito. Sus imágenes están repletas de alusiones al campesinado salvadoreño como cumas, corvos, morrales, tecomates, caites y chirajos. Su uso parece el más arcaico y el más estrechamente relacionado con el poder curativo de las plantas y los sofisticados rituales asociados a su consumo.

El caso de Macario es muy interesante y el único que, hasta el momento, ha sido objeto de una investigación de campo sistemática por parte de un equipo de antropólogos profesionales, de la Universidad Tecnológica, dirigido por Heriberto Erquicia en 2011. Es en Izalco, departamento de Sonsonate, donde el culto a Macario está más extendido y en su cementerio, en la sección indígena, se encuentra una tumba con su nombre, continuamente enlucida y decorada, especialmente en vísperas de su *cumpleaños* el 28 de octubre (algunos devotos, en cambio, dicen que la verdadera tumba está en algún lugar de México). Lastimosamente, las pesquisas de los antropólogos de la UTEC dieron pobres resultados en lo tocante a datos demostrables sobre la biografía del santo: reconocido por los entrevistados unas veces como curandero y otras como espiritista, experto en plantas medicinales y de las primeras décadas del siglo XX.⁵⁶ Algunas de las entrevistas publicadas por los antropólogos de la UTEC también lo relacionan con Maximiliano Hernández Martínez, esta vez como consultor espiritual personal del presidente. Sin embargo, el rango de posibilidades sobre su biografía es muy superior y escapa a las posibilidades del trabajo citado de recogerlas todas. Y es que, por lo general, el cosmos cultural desplegado en torno a los Hermanos Espirituales se caracteriza por el rechazo a la precisión cronológica y el recurso a la analogía como puente entre el pasado y el presente. De esta manera, como ocurre con los mitos, el pasado es recreado en la medida en que es vivido y de acuerdo con las necesidades impuestas por el presente.

Curiosamente, de Macario circulan dos iconos bien diferenciados. Uno, más antiguo y con mayores pretensiones retratistas, nos muestra un Macario de medio perfil, algo anciano, indígena, campesino y pobre, con gesto serio, un tenue bigote y un sombrero de ala corta. Esta imagen solo se usa en Izalco y alrededores. La otra imagen, en cambio, ha trascendido el ámbito local (y, como decíamos arriba,

56 Hay varias partidas de nacimiento entre 1883 y 1892 en los registros de poblaciones como Izalco, Sonsonate y Armenia que pudieran corresponder a Macario Canizales, registradas por los mormones en su web <https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:2HNN-SR8>

también las fronteras nacionales) y es notoria su independencia con respecto al retrato. En ella Macario aparece fuertemente idealizado, su bigote se ha convertido en un frondoso mostacho y nos mira de frente con una sonrisa amplia y, quizá, socarrona. Su figura está perfilada con una gruesa línea negra que resalta sobre un fondo azul de rayos iridiscentes. Sus rasgos ya no se corresponden con los del indígena. Cuando su imagen es llevada a las tres dimensiones, las esculturas lo muestran vestido de charro, con camisa tejana y sombrero de ala ancha. A este Macario sus partidarios le llaman el “cachimbón” y fueron estos los que en fecha sin precisar levantaron el mausoleo en el cementerio izalqueño. Al Macario cachimbón le gusta el guaro, el puro, la tortilla, la fiesta y los mariachis. Es un santo en extremo celoso que no consiente ser venerado junto a otro. Además, le gustan las mujeres y puede llegar a ser muy posesivo.

El equipo de Erquicia acabó valorando la duplicidad de imágenes como el trasunto de un conflicto racial y, efectivamente, Izalco sigue siendo el lugar emblemático de la resistencia indígena y del holocausto de 1932 ordenado por el presidente Maximiliano Hernández Martínez y el ministro de Gobernación José Tomás Calderón. Sin embargo, se da otro curioso fenómeno más directamente relacionado con los mecanismos propios de la transmisión oral y la conformación de cultos vernáculos. Las similitudes de este segundo Macario Canizales con San Simón son obvias. Desde la perspectiva de sus devotos, ambos santos comparten gustos, aficiones, iconografía, día de cumpleaños y hasta el amor de una misma mujer. Varios entrevistados aseguran que *todomundo* sabe que Macario el cachimbón y San Simón se emborrachan y *peleian* por el amor de Trinidad Huezo. Ninguno de los dos consiente que sus imágenes estén juntas y presumen de un mismo carácter magnánimo y vengativo a la vez. Pero desde un punto de vista más analítico, las similitudes entre San Simón y Macario parecen ser aún más sustanciales. Ambos podrían ser portadores de rasgos culturales propios de las tradiciones mayas del ajaw y pipiles del kuhkul. De hecho, la transmutación del Macario indígena en el Macario cachimbón es muy similar al tránsito del Maximón de Atitlán al San Simón de Mesoamérica. En uno y otro caso, se establece una sutil relación de continuidad entre deidades precristianas (ajaw, kuhkul, etcétera), deidades semíticas traídas por los europeos (Judas Tadeo, Simón Cananeo, Judas Iscariote, Simón Pedro) y personajes cuasihistóricos de la época republicana fuertemente caracterizados por su posición de dominio o de prestigio social, su ambigüedad moral, su derrochadora magnanimidad y su predisposición a la venganza. En la actualidad, en El Salvador es manifiesta la competencia entre estos dos santos por personificar en exclusiva un arquetipo cultural muy extendido por toda Mesoamérica: el del traidor redimido por la generosidad hacia los pobres, dotado de un gran poder,

al que se puede acceder mediante el cumplimiento de escrupulosas fórmulas rituales, por lo general aplicadas a problemas domésticos e íntimos (salud, dinero, amor...), y desprovisto de todo compromiso ético con el conjunto de la sociedad.

Trema Adonay

Otro icono especialmente problemático es el de Trema Adonay y, en parte, lo es también por su extraordinaria difusión por todo el país. Su imagen es la de un hombre tocado con un ostentoso turbante adornado con una estrellita de cinco puntas y una media luna creciente. Su rostro es el de un blanco, con la cabeza rasurada (la parte que se adivina bajo el turbante) y una frondosa barba partida en dos a la altura de la barbilla. Sin embargo, todos los entrevistados –entre cincuenta y sesenta individuos de varias edades, posiciones sociales y géneros naturales– afirman que el Hermano Trema era de la India y médico de profesión. En una antigua oración fechada en Sonsonate el 3 de diciembre de 1972, el propio Hermano se autoproclama un Ser de Luz, cuya “sombra es el recuerdo más humilde de mi esencia como luz”. Su culto tiene además la virtud de estar presente en todo el país y en todo tipo de ámbitos sociales, rurales o urbanos, pobres o ricos. Aparte del contexto social subalterno, hay también amateurs y profesionales del espiritismo que lo tienen por director espiritual de algunas de sus cátedras más importantes.⁵⁷ Desafortunadamente, no he encontrado la más remota alusión al nombre o la imagen fuera del contexto cultural salvadoreño.

En algunos altares y templos pueden observarse otras imágenes tocadas con turbante, por ejemplo, las de los Hermanos Juan Armando Abrego, Serafín y Raúl Lonchin. Todas ellas parecen dar cuenta de la fascinación orientalista de las primeras décadas del siglo XX, cuando la acuciante necesidad de mano de obra especializada dio un tremendo impulso a la inmigración y a la política de libertad de cultos. Del Hermano Raúl Lonchin he visto dos iconos diferentes: uno tocado con turbante y abundantes barbas y otro en el que aparece bien afeitado, de perfil y con sus rasgos asiáticos más marcados. El archivo, en cambio, arroja una posible información al respecto. Se trata de la certificación número 149 del Libro de Matrículas de 1935, en el que aparece una fotografía con cierto parecido con nuestro hermano, pero a nombre de León Lonching, vecino de Suchitoto, comerciante de profesión, de raza mongólica [sic] y residente en el país desde 1913; aun así, hablaba “poco castellano”.⁵⁸

57 La Federación Espirita de El Salvador mantiene una cátedra a su nombre. En: www.elsalvadorespirita.org

58 Documento original proporcionado por la Asociación Cultural China de El Salvador; ver asociacioncultural-chinasv.org. Su caso me recuerda al del Gran Maestro Lee Ching-Han, un octogenario taiwanés que llegó a El

Al hilo de esta fascinación orientalista, en una ocasión, en un templo dedicado a Julio Cañas en Ciudad Arce, a la par del icono de Trema Adonay encontré la imagen de otro Hermano Espiritual con turbante. La imagen no llevaba nombre, pero la reconocí de inmediato aun sin saber exactamente de quién se trataba. Algunos días después me llegó el recuerdo. Se trataba de la imagen de Jayachamarajendra Wadiyar Bahadur, el último maharajá de un estado sureño de la India y patrón de una de las firmas más prestigiosas de incienso, la Mysore Sugandhi Chandan Dhoop. La imagen situada al lado de Trema Adonay era la etiqueta de un embalaje que cayó en manos de algún salvadoreño y que acabó convirtiéndolo en la encarnación de sus visiones de ultratumba, sus sueños o sencillamente sus delirios. Permítanme la, por otra parte, inevitable comparación con el encuentro de Van Gogh y el ukiyo-e, la pintura popular japonesa que aparecía en los envoltorios de las mercancías traídas por el comercio de larga distancia y cuyas novedosas composiciones, ángulos de observación y manierismo atraparon la imaginación de varias generaciones de artistas de la segunda mitad del siglo XIX.

La comparación, empero, no es puramente erudita. La estética del retrato del maharajá indio también es peculiar. Su acentuada frontalidad, exagerada por un marco ovalado y un fondo negro, las engalanadas joyas que caen en cascada desde el turbante a la panza, la amplitud del rostro y la mirada fija en un punto detrás del espectador, pudieron adquirir imprevistos significados en el contexto de los Hermanos Espirituales salvadoreños.⁵⁹

Julio Cañas

El caso ya mencionado de Julio Cañas (en ocasiones Cañas y Cañas) es de los más desafiantes. Como ya vimos, su nombre ha trascendido fronteras y, al menos, en

Salvador a principios de los años noventa como instructor de kung-fu de la Policía Nacional. Por alguna razón, decidió quedarse en el *paisito*, donde mantiene un consultorio en Ciudad Merliot en el que atiende a todo tipo de personas, a algunas sin costo, y también recibe a estudiantes de acupuntura llegados a veces de California e incluso de China. Además de acupuntura, da sesiones de tai chi y otras técnicas terapéuticas orientales, y su prestigio creciente le ha valido el sobrenombre de *Chi Fu* (parece que el nombre proviene del enjuto y anciano villano de la película de Walt Disney *Mulán* de 1998), por el que es conocido cada vez más por un creciente número de agradecidos pacientes y admiradores. Sus dificultades, o simplemente renuencia, para hablar castellano no parecen ser un obstáculo para el generoso ejercicio de su actividad sanadora.

59 Un intento serio de explicar las similitudes estéticas y otros puntos de contacto entre la sensibilidad india y la mesoamericana se desarrolló a mediados del siglo XX en la India. Tomando como punto de partida las insinuaciones de Alexander von Humboldt sobre los orígenes védicos de las grandes civilizaciones indoamericanas, se desarrolló en la India recién liberada de la dominación británica un movimiento académico de autoafirmación destinado a crear puentes de contacto con la historia americana al margen de la iniciativa europea. Hasta donde yo sé, el movimiento no tuvo continuidad ni repercusión fuera de la India y solo una obra de este corpus puede ser hoy encontrada, con algo de suerte, en alguna insigne biblioteca, su autor Chaman Lal la reeditó en 1996.

Ciudad Arce, departamento de La Libertad, se levanta en su honor un hermoso templo, decorado con profusión y frecuentemente visitado para el rezo y las limpias. En el cementerio de Concepción Batres, en el departamento de Usulután, se halla una suntuosa tumba con su nombre y fotografía, que se encontraba algo desatendida en el momento de la visita (enero 2013). De todas maneras, entre sus devotos circulan otras hipótesis, como que su tumba está en algún lugar secreto de Sonsonate o que su cuerpo yace bajo una lápida anónima del Cementerio de los Ilustres de la capital. De él también circulan dos iconos ligeramente diferentes, en uno un poco más joven que en el otro. En cualquiera de los casos, se trata de un apuesto varón de facciones mestizas, de cara ancha y arqueadas cejas, entre los veinte y treinta años de edad. Luce siempre un immaculado traje, con camisa blanca y corbata estrechamente anudada.

Todos los avances en el campo etnográfico contrastan con el frustrante silencio de los archivos. El nombre es demasiado común y en el Archivo General de la Nación salvadoreña se hallan muchas referencias a médicos, notarios, militares y abogados que no bastan para comprobar una posible relación. A Julio Cañas se le dedican incluso vigiliias y romerías en ocasión de su cumpleaños, celebrado cada año en unos lugares en torno al 20 de noviembre (Ciudad Arce) y en otros el 20 de enero (Concepción Batres). Las historias orales que circulan varían considerablemente, pero la más repetida dice que Julio Cañas era un abogado, con especial predilección por los pobres, y que en una ocasión, viajando en su vehículo, vio a una pareja de la Guardia Nacional maltratando a un mendigo ebrio. Julio se detuvo e intercedió por la víctima, pero la provocación de la policía le obligó a sacar su arma y liquidar a los funcionarios. Esto le supuso la enemistad de todo el cuerpo que eventualmente localizó y ejecutó al abogado de los pobres en el año 1920.

Pero el culto a Julio Cañas introduce una interesante variante. Una de las estampas de mayor circulación –más allá de la desconfianza que a este respecto merecen los métodos cuantitativos, diría que la de mayor circulación en El Salvador–⁶⁰ exhibe a Julio Cañas acompañado de otros dos individuos con características similares y subtitulada como “Los Tres Detectives del Espacio”. La especialidad de estos tres detectives espirituales juntos es ayudar a encontrar lo que se ha perdido, especialmente personas desaparecidas, desde emigrantes y secuestrados a cónyuges infieles y amantes esquivos. Los otros dos individuos también tienen una existencia autónoma. Son Hermanos Espirituales con cultos independientes,

60 Su difusión es tal que una oración a los Tres Detectives del Espacio aparece recogida en una publicación costarricense patrocinada por la UNESCO, en Giselle Chang *et al.*, *Nuestra cosmovisión: creencias, prácticas y rituales. Serie Culturas Populares Centroamericanas* (San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana, 1999), 86 y 87. La sección salvadoreña estuvo a cargo de Miguel Amaya, Concepción Clara y Maribel Henríquez.

aunque mucho más minoritarios. Cómo llegaron a amalgamarse estos tres personajes en una única figura de culto es otro de esos fascinantes detalles que esta investigación histórica ha sido incapaz de documentar. Del primero, el Hermano José María Miranda, toca aceptar de nuevo la frustración en el terreno del archivo.⁶¹ Sin embargo, la abundancia de documentación en el caso del segundo sirve para compensar estos y otros sinsabores. Se trata de Ernesto Interiano, el joven hacendado santaneco que ocupó las portadas de todos los periódicos nacionales durante los últimos meses de 1943.

Su caso, además de reciente, reúne todos los ingredientes de la mejor epopeya popular. Joven, apuesto, adinerado, dadivoso, aventurero, buen hijo y excelente tirador, Ernesto Interiano se enfrentó a los hombres más poderosos de su época (Samuel Álvarez, Serafín Quiteño, el mismísimo presidente Maximiliano Hernández Martínez) unas veces por el amor de una doncella y otras por un sentido trágico de la justicia que le llevó finalmente a un largo enfrentamiento con la Policía Nacional, a la que burló repetidas veces, haciendo evidente la prepotencia, incompetencia e impopularidad del Cuerpo. Mató a cerca de media docena de agentes e hirió a muchos más. Por fin, su captura requirió de un inusitado despliegue de fuerzas y hasta del empleo de un campeón de tiro olímpico que, al final y de la manera más trágica, también murió mientras mataba a Ernesto Interiano. Su funeral, el 16 de diciembre de 1943, dio lugar a un multitudinario homenaje público al alocado y joven justiciero que había ridiculizado al régimen justo cuando pasaba por sus peores momentos. No me extiendo más sobre este asunto que ha sido ya objeto de alguna novela y en estos días está siendo diligentemente estudiado por investigadores salvadoreños.⁶² Todo este vergel documental, empero, no sirve para corroborar la relación personal y profesional que los devotos atribuyen a Ernesto Interiano y Julio Cañas. Los veintitrés años que separan sus muertes son más que suficientes para desmentirlo objetivamente; al menos desde la perspectiva histórica, pues desde la perspectiva literaria es evidente que se trata de un

61 El vitalista guatemalteco y cuñado de Masferrer, José Miranda, es la figura histórica que más parece corresponderse con el carácter atribuido por la tradición oral al Hermano Espiritual. Sobre el personaje de archivo véase Regina Fuentes Oliva, *El proyecto social y político durante el gobierno de Lázaro Chacón a través del estudio de un fragmento de redes sociales* (tesis de licenciatura en Historia, Universidad San Carlos de Guatemala, 2007).

62 José Luis Cea Canizales publicó en 1998 un breve ensayo titulado *En garras de la violencia. La infructuosa vida de un hombre atormentado* (San Salvador: s/e, 1998), y Carlos Consalvi, alias Santiago, director del Museo de la Palabra y la Imagen, publicó en 2016 la novela *Los mendigos me amaban* (San Salvador: MUPI, 2016), con información privilegiada proporcionada por la propia hija de Ernesto Interiano. Por su parte, Óscar Armando Meléndez Ramírez ya nos deleitó con una brillante ponencia en el XII Congreso Centroamericano de Historia (San Salvador, julio de 2014) titulada “Ernesto Interiano: el enemigo público número uno del gobierno del general Hernández Martínez”.

mismo arquetipo simbólico, el Robin Hood que en su búsqueda de justicia terrenal no puede evitar subvertir los valores sociales imperantes.

Los santos plutocráticos

Pero Ernesto Interiano nos abre la puerta a otro interesante conjunto de Hermanos Espirituales pertenecientes a los más altos estratos sociales del *paisito*, como Balbino Mata, Ciriaco López, Virgilio Manzanares o Tomás García Palomo. El caso de García Palomo es en particular interesante al tratarse probablemente del más eminente médico que ha dado la patria salvadoreña. Amigo íntimo del último presidente salvadoreño asesinado, Manuel Enrique Araujo, y candidato él mismo a la Presidencia de la República frente al malquerido Alfonso Quiñonez Molina, García Palomo fue el primer doctor salvadoreño en extirpar el recto por vía perineal en 1891.⁶³ Se trató, además, de un experto médium, por lo que en nuestros días goza no solo del prestigio de los Hermanos Espirituales, sino también de una altísima reputación entre los últimos espiritistas kardecistas de El Salvador.

La imaginería y las tradiciones orales relacionadas con el culto a los Hermanos Espirituales dan cuenta también de extranjeros como la pitonisa francesa Eloisa Carvajal o la anglosajona Cristina Kleiford, personajes, si no completamente asimilados, al menos equiparados por el pueblo con la alta sociedad salvadoreña; personas con poder, riquezas y ciertas dotes para la curación del cuerpo y el alma que fueron utilizadas no solo para provecho de quien pudiera pagar tan elevados servicios, sino también para el alivio de los más pobres.⁶⁴

Sin embargo, el gesto filantrópico y caritativo, el movimiento descendente de amor hacia los pobres, no parece ser el único mecanismo, ni siquiera el principal, por el que las elites plutocráticas han pasado a ocupar lugar tan preeminente en los

63 Sobre los méritos de Tomás García Palomo en el campo de la medicina alopática sírvase consultar la página web <http://ascclsalvador.com/historia-de-la-coloproctologia-en-el-salvador> (consultada el 7 de enero de 2015). Me parece interesante señalar que los tres personajes de principios del siglo XX, Tomás García Palomo, Manuel Enrique Araujo y Alfonso Quiñonez Molina, llegaron a la política desde la profesión médica, cuyo prestigio entre las castas altas de la sociedad salvadoreña pudo haber contribuido también al aumento del estatus espiritual entre niveles rurales y populares incluso hoy, un siglo después.

64 Se diferencian claramente este tipo de extranjeros de los mencionados más arriba, como Raúl Lonchin, Trema Adonay o Margarita la Gitana de la que hablaremos después. La cuestión de la raza y la procedencia fue fundamental de cara a la inserción en un nivel u otro de las sociedades centroamericanas. Muy conocidos son los intentos de limitar la entrada en El Salvador de negros, chinos, eslavos, gitanos, árabes, turcos o indios por parte del general Hernández Martínez. Por citar dos obras de la bibliografía, véanse la de Juan Mario Castellanos, *El Salvador: 1930-1960. Antecedentes históricos de la guerra civil* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2001), y la de Rafael Lara Martínez, *Política de la cultura del martinato*. (San Salvador: Editorial Universitaria Don Bosco, 2011).

altares más populares de El Salvador. Por el contrario, parece tratarse de complejas interacciones entre estructuras de pensamiento muy distintas entre sí, aunque intensamente entrecruzadas. El siguiente caso de estudio busca ilustrar esta circulación entre el pueblo y la elite de símbolos compartidos que, sin embargo, cumplen funciones diferentes, e incluso antagónicas, en uno y otro receptáculo cultural.

El asombroso caso de Emeterio Ruano

El Hermano Espiritual

Ciudad Arce es un municipio mediano de unos setenta y cinco mil habitantes, situado a cuarenta y cinco kilómetros al noroeste de San Salvador, en el departamento de la Libertad. En uno de sus cantones, conocido como Cerro de la Plata, se encuentra una gran piedra oscura de unos diez metros por trece de extensión, con dos cavidades de forma circular en su superficie. La piedra tiene además dos marcas que sin demasiados excesos imaginativos sugieren la huella de un zapato y la de una cola de caballo. Es sobre este extraño altar donde el Hermano Emeterio Ruano tenía tratos con el *mero macizo*, con el diablo. Allí establecieron contacto y firmaron el pacto. En las hornacinas depositaba el diablo la plata que después retiraba Ruano, y fue desde esta roca desde donde el diablo acabó llevándose su cuerpo y su alma, dejando la huella de la cola de su maléfica mula en la roca y la del último pie de Ruano antes de desaparecer por completo de este mundo.

La imagen que en la actualidad adorna los altares del Hermano Emeterio Ruano es una fotografía con buena resolución, en blanco y negro, de un hombre de mediana edad, con pinta de español, de gesto serio e incluso adusto, peinado con una amplia raya en el medio, elegantemente vestido con saco y corbata negra, una hermosa rosa blanca en el ojal y la punta de un pañuelo también blanco minuciosamente doblado asomando por el bolsillo de la chaqueta. Está sentado, ligeramente girado hacia la izquierda y dejando ver algo del respaldo de la silla. Tiene las dos manos, la derecha sobre la izquierda, apoyadas en la rodilla derecha, en un plano que capta de abajo hacia arriba la casi totalidad del cuerpo excepto las pantorrillas y los pies. El fondo a veces está coloreado de azul, con destellos que forman una aureola iridiscente detrás de la figura del hermano.

Son infinitad las historias que circulan sobre la vida de Emeterio Ruano, historias a menudo imposibles de reconciliar entre sí. Recogemos aquí algunos de sus rasgos comunes, de los motivos repetidos con más frecuencia, el grueso de la rica hagiografía de un santo apócrifo. Una historia de éxito y fracaso tan descomunal y estrepitosa que supera con mucho las pequeñas aspiraciones de la moraleja. Es tal la magnitud de esta extraordinaria trayectoria de ascenso y caída que su valor

radica más bien en su capacidad de evidenciar la relación de continuidad oculta, pero innegable, entre el mundo de lo ordinario y el de lo extraordinario, entre la justicia terrenal y la divina, entre los humanos y los dioses.

Llegado en su juventud de España, se construyó una mansión, la Casa de los Espejos, en La Joyita, a poco más de kilómetro y medio del Cerro de la Plata, distancia que recorría un túnel secreto por el que Emeterio iba de su casa a la piedra negra sin que nadie pudiera saberlo. A partir de su llegada, gracias a un pacto con el diablo, su riqueza no hizo sino crecer, hasta dar nacimiento a la Hacienda de Zapotitán, que en pocos años pasó a ocupar la totalidad del valle conocido con ese mismo nombre, que se extendía desde la laguna de Coatepeque hasta las faldas del volcán de San Salvador, ocupando sus más de quinientas caballerías⁶⁵ parte de los municipios actuales de Izalco, San Julián, Armenia, El Congo, Ciudad Arce, San Juan Opico, Colón y Sacocoyo.

Apuesto galán, aficionado a la fiesta, el juego y la ostentación, de la mano de Emeterio Ruano comieron uno tras otro los sucesivos presidentes, magistrados, prohombres y próceres de la patria. Se le vio manejando los más lujosos automóviles de su tiempo, acompañado de los más ilustres personajes de la época y de las más bellas señoras imaginables. Hasta que el diablo consideró llegada la hora de cobrarse lo suyo.

La última vez que fue visto Emeterio Ruano regresaba de una de sus frecuentes parrandas en San Salvador a pasar el día en el mítico casco de su inmensa hacienda, la Casa de los Cristales en La Joyita. Al caer la tarde salió él solo a dar un paseo a caballo y ya no regresó nunca ni su cuerpo fue encontrado jamás. La severidad del diablo fue tal que, con la desaparición física de Ruano, desaparecieron también una tras otra todas sus posesiones, desvaneciéndose toda su riqueza y hasta su nombre quedando en el olvido. No dejó heredero. El diablo no le permitió tener hijos ni dejar herencia a alguno de sus allegados, pues tampoco tuvo verdaderos amigos, otra de las condiciones impuestas por el diablo.

Todas sus propiedades entraron pronto en un estado ruinoso y los despojos fueron repartidos entre saqueadores y oportunistas. La Hacienda de Zapotitán fue embargada por el presidente Maximiliano Hernández Martínez, quien con ademán justiciero fragmentó la propiedad, repartiendo infinidad de parcelas entre pequeños campesinos y gente de poca monta. Tan solo se le pudo erigir una suntuosa tumba del más fino mármol de Carrara en el Cementerio de los Ilustres, de

65 Unidad de medida, como la mayoría de las utilizadas en el agro salvadoreño, difícil de precisar pero que se podría corresponder con unas veinticinco mil hectáreas, aproximadamente un diez por ciento de la superficie total de El Salvador.

unos seis metros de altura y con una gran estela en el centro a la que se llega por una escalinata de cinco gradas. Sobre la escalera se arrodillaba la madre de Emeterio, suplicante, llorosa, envuelta en un manto de filigrana de mármol. Pero ni eso consintió el diablo. Molesto por la suntuosidad del monumento, sacudió la tierra desbaratándolo todo, resquebrajando la piedra y dejando a la mamá de Emeterio vuelta de espaldas a la tumba de su hijo, medio hundida en la tierra y a medio metro de distancia del conjunto. La tumba sigue estando encantada. Los guardianes del Cementerio de los Ilustres, en el mero centro de San Salvador, dicen que a menudo se la ve envuelta en llamas durante la noche. No es raro encontrar restos de puros y de candelas consumidas en las esquinas menos visibles del mausoleo, aunque dichos guardas ponen especial cuidado en que nadie venga a molestar a tan temible espíritu, a tomarle fotos, ni siquiera a pasar más tiempo del debido delante de la tumba vacía del Hermano Emeterio Ruano.

El mito

Todas estas historias circulan de boca en boca, enriqueciéndose en detalles y giros lingüísticos con cada nueva voz que se suma a la cadena de transmisión, acompañándose de muecas y gestos con los que se escenifica lo increíble, lo asombroso, la prueba de que la realidad siempre está preñada de profundidades insondables. Pero la historia de Emeterio Ruano también está escrita y circula en otros ámbitos sociales en los que ni se habla ni se quiere oír hablar de diablos, pactos o profundidades insondables. Sin embargo, la historia documentada de Emeterio Ruano no es menos asombrosa que la historia oral del Hermano Espiritual. Está igualmente repleta de los más extraordinarios logros. Pocos nombres del pasado salvadoreño alcanzaron tal concentración de riqueza y honores. Su firma aparece en periódicos, constituciones políticas, actas parlamentarias, órdenes ejecutivas, los más importantes bancos, los primeros ferrocarriles y algunos de los negocios más prósperos de la patria. Se trató de uno de los hombres más influyentes de su época, de los mejores especímenes que ha dado la alta burguesía salvadoreña.

Puede que, según las versiones letradas, Emeterio no fuera español sino criollo oriundo de Izalco, y que la Hacienda de Zapotitán no alcanzara las quinientas caballerías sino doscientas o trescientas nomás. Sin embargo, no es de aquí, de la tierra, de donde proviene la gloria que las versiones documentadas atribuyen a don Emeterio. Su meteórica carrera ascendente comenzaría en 1860 cuando fue elegido diputado por el departamento de Sonsonate representando al distrito de Izalco.⁶⁶ Inicialmente perteneció al círculo de allegados de Gerardo Barrios (pre-

⁶⁶ *La Gaceta del Salvador. América Central*, tomo 7, núm. 66 (1 de enero de 1859), 1

sidente de la República tres veces entre 1858 y 1863), pero acabó traicionándolo y uniéndose a las fuerzas del guatemalteco Rafael Carrera. Su firma consta en la deposición barrista firmada en Santa Ana en 1863 y en la Constitución de la República de 1864. En 1869 fue de nuevo elegido por Izalco, en calidad de diputado legislativo y constituyente de la Cámara, para a continuación ser nombrado ministro plenipotenciario, cargo con el que fue enviado extraordinario a varias cortes y gobiernos de Europa. Fue senador por San Salvador en 1872 y en 1876 concurrió como candidato a la Presidencia de la República, que perdió frente a Rafael Zaldívar (dos veces presidente entre 1876 y 1885).⁶⁷ Ese mismo año, en 1885, Emeterio Ruano aparece de nuevo en lo más alto del ruedo político en compañía del general Francisco Menéndez, en el golpe de Estado que acabó con Zaldívar, y ahí se mantuvo hasta el siguiente golpe de Estado dado el 22 de junio de 1890 por los hermanos Carlos y Antonio Ezeta (en el poder hasta 1894) contra el régimen de Menéndez. La expulsión de Emeterio Ruano del gobierno vino esta vez acompañada del saqueo y la destrucción total de su residencia en San Salvador, situada en el centro de la capital, a escasos cien metros de la residencia presidencial, por esos años conocida como la Casa Blanca.⁶⁸

Por aquel entonces Emeterio Ruano contaba ya con grandes propiedades en algunas de las principales ciudades de El Salvador: en Santa Ana, Santa Tecla, Izalco, Sonsonate, Comasagua, San Juan Opico, Berlín, Tecapan y San Agustín, así como al menos siete mansiones en San Salvador. Entre estas se encontraban la finca El Bosque, sobre la que hoy se levanta parte de la hollywoodiense Zona Rosa; la finca Santa Lucía, después denominada Campo de Marte, de la que en 1887 cedió mil varas a la municipalidad para la construcción de un hipódromo, y, la principal de todas ellas, de mil metros cuadrados en la zona más exclusiva de la ciudad, frente al palacio arzobispal, a la par de la villa Quiñones y el portal Sagrera, separada de la residencia presidencial tan solo por la catedral de San Salvador, en el predio que en la actualidad ocupan las ruinas del edificio de la Compañía del Café, en la esquina nororiental del Parque Libertad.⁶⁹

67 Recogido en las obras de Carlos Cañas Dinarte y Violeta Scarlett Cortez. *Historia del Órgano Legislativo de la República de El Salvador 1824-2006*, t. II 1864-1900 (San Salvador: Junta Directiva del Órgano Legislativo de la República de El Salvador, 2006), 3, y Antonio Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador. El control sobre el café y el Estado 1848-1890* (Sevilla: Aconcagua, 2014), 207.

68 Así aparece en un panfleto anónimo firmado y circularizado por la "Emigración Salvadoreña" y titulado *La revolución del Salvador y sus causas* (Guatemala: Tipografía El Comercio, 1894).

69 Datos extraídos del Fondo Judicial del AGNsv. Dept. San Salvador: caja 61-4 año 1890; caja 64-9 año 1893; caja 66 año 1895. Y en relación con su testamento: Dept. San Salvador: caja 92-9 año 1921; caja 92-11 año 1921; caja 95-15 año 1924.

Esta preponderante posición de Emeterio Ruano en el espacio urbano salvadoreño se correspondía con una de sus más brillantes vertientes, la de empresario de éxito, promotor y financiero de algunas de las más insignes obras de la modernización salvadoreña. En su cartera de valores figuraban acciones de varias sociedades nacionales y extranjeras como los Rosing Bros., la Koch & Cía., la Hagman & Cía., la Orioste & Cía. y otras compañías de Hamburgo, Londres y San Francisco. Fue el principal socio de la Compañía del Mercado de Santa Ana y en San Salvador fundó la cadena de joyerías y zapaterías La Mexicana. Abrió también uno de los restaurantes más exclusivos y emblemáticos del país, el famoso Lion d'Or (que mantuvo sus puertas abiertas hasta 1960), en la calle que hoy une por el norte el Parque Libertad y la Plaza Barrios. Fue también uno de los primeros artífices de la introducción de vehículos de motor de explosión en El Salvador, al dar su apoyo a Bartolomé Poma para abrir el primer expositor de carros en los soportales de la Dalia, también en el actual Parque Libertad. Emeterio Ruano manejó el primer Dodge que recorrió las calles de San Salvador. A ese primer y exclusivo club de motoristas pertenecían también Mauricio Duke, Herbert de Sola, Borghi Daglio, Jorge Dada, Rafael Meza Ayau, Roberto Geissman y Julio E. Ávila.⁷⁰

Pero su aportación más brillante fue sin duda la que hizo al mundo de la banca y las comunicaciones. A él se debe la fundación de la Compañía del Triunfo Limitada para la rehabilitación del puerto de Oriente, con mil acciones de cien pesos de oro cada una, repartidas entre accionistas como Mauricio Meardi, Ambrosio Canessa, Leónidas Arguello, Prudencio Llach, Mauricio del Pech y otros de los grandes exportadores del país.⁷¹ En esta misma línea, Emeterio se embarcó en otra ambiciosa empresa al adquirir junto a Herbert de Sola y Ángel Guirola la Compañía Ferrocarril de San Salvador, que desde 1894 unía San Salvador y Santa Tecla mediante una línea de vapor que sustituía a los llamados tranvías de sangre tirados por animales de carga. En 1885 aparecía también entre los principales accionistas del ferrocarril Acajutla-Sonsonate-Santa Ana.⁷² En 1885 recibió del Ministerio de Fomento junto a los empresarios Ángel Guirola, Mauricio Duke, Francisco Camacho y José María Alexander, la concesión para fundar el Banco

70 Sírvase consultar la tesis de Francisca Maricela Cea Monterrosa. *Guía práctica para la aplicación del proceso administrativo para mejorar el servicio que prestan los pequeños talleres de mecánica automotriz en el municipio de San Salvador* (tesis de licenciatura, Universidad José Matías Delgado, 2005).

71 En Óscar Campos Lara, *Cafetaleros de Santiago de María: la formación de un poder micro-regional en la Sierra Tecapa de Usulután, 1874-1917* (tesis de licenciatura, Universidad Tecnológica de El Salvador, 2007) y Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador...*, 65.

72 En Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador...*, 240.

Particular con el propósito de estimular el cultivo de café y azúcar en el país. En 1891 fue renombrado como Banco Salvadoreño y Emeterio Ruano figuraba como principal accionista de este y del Banco Nacional de la República, fundado en 1880.

Mientras tanto, Emeterio se las ingenió para volver a lo más alto de la azarosa vida política de su país. En 1902 dio todo su apoyo y llevó a la presidencia a Pedro José Escalón, quien gobernó El Salvador hasta 1907.⁷³ En esta campaña consideró oportuna la publicación de un periódico semanal en apoyo de su candidato, *El Elector*, para el que contrató como redactor jefe a nada menos que Arturo Ambrogi.⁷⁴ Desde su escaño en la Asamblea Legislativa estuvo al frente de la Comisión Especial que dio el triunfo a Fernando Figueroa y a Manuel Enrique Araujo, como presidente y vicepresidente electos para el periodo 1907-1911.⁷⁵ Y aún habría de sobrevivir al siguiente bandazo político, con la llegada de la conocida como dinastía Meléndez-Quinones, los cuñados que se alternaron en el poder entre 1913 y 1927, quienes nombraron a Emeterio Ruano como primer vocal propietario de la Junta Central de Agricultura, el 24 de septiembre de 1914.⁷⁶

Para entonces la fortuna de Emeterio Ruano estaba a punto de dar un giro dramático. Como en las versiones hagiográficas de su vida, la crónica (documentada) de su caída es también nebulosa. Tras su muerte, acaecida el 11 de enero de 1930, su hermana, Elena Ruano, aparece enzarzada en varias disputas legales con dos de las más poderosas familias salvadoreñas, los López-Duke y los Ulloa-Meléndez, por los restos de la Hacienda Zapotitán. Según reclamaban los contendientes, la propiedad había sido ganada a Emeterio Ruano en el casino. Dicen que fue precisamente en el Casino Salvadoreño, contiguo al Teatro Nacional, donde tuvo lugar el asesinato de Emeterio mientras pasaba por uno de sus frecuentes episodios de intoxicación etílica. Para unos se trató de un pleito por desacuerdos en el juego y, para otros, de una operación planeada para darle muerte y desaparecer su cuerpo.⁷⁷

73 Junto a Emeterio Ruano aparecen como diputados electos para ese año, 1907, la flor y nata de la alta burguesía salvadoreña: Carlos Meléndez, Francisco Dueñas, José León Villegas y Rosalío Acosta Carrillo. Véase: *Diario Oficial*, tomo 62, núm. 26 (31 de enero de 1907), 197, en P. Portillo, F. González y J. Vargas, *Las mujeres de Ciudad Arce* (San Salvador: Ormusa, 2012).

74 En Ítalo López Vallecillos, *El periodismo en El Salvador* (Antiguo Cuscatlán, UCA Editores, 1987), 130.

75 *Diario Oficial. República de El Salvador*, tomo 62, núm. 48 (martes 26 de febrero de 1907), 353-354. En Portillo, González y Vargas, *Las mujeres de Ciudad Arce*.

76 *Diario Oficial. República de El Salvador*, tomo 77, núm. 69 (jueves 24 de septiembre de 1914), 509. En Portillo, González y Vargas, *Las mujeres de Ciudad Arce*.

77 Informaciones proporcionadas por Pedro Escalante Arce y Gustavo Herodier, miembros de la directiva de la Academia Salvadoreña de la Historia, a los que expreso mi afectuoso agradecimiento.

Lo cierto es que el ganador de la partida, o de las disputas legales que siguieron a la muerte de Ruano, fue el presidente Maximiliano Hernández Martínez, quien aprovechó el pleito judicial para nacionalizar toda la propiedad, a estas alturas reducida a 2683 hectáreas de extensión, al precio realmente bajo de 464 500 colones. Con ello el Gobierno de la República, a través del plan de Mejoramiento Social, emprendía una ambiciosa campaña de colonización de la tierra a pequeña escala con el objetivo de equilibrar la relación entre agricultura comercial y agricultura de subsistencia. Se trataba del plan estrella de los orígenes del martinato y, si bien tampoco dio los frutos previstos por Martínez, es difícil calcular con exactitud qué papel jugó la confiscación de la propiedad de Emeterio Ruano en la inauguración del régimen militar más longevo y estable de toda Latinoamérica.

El archivo

Hasta aquí no hemos hecho sino recopilar una multitud de fragmentos dispersos en todo tipo de medios, fuentes primarias, secundarias y legajos arrumbados en los maltrechos archivos de la nación. Sin embargo, aún falta un estudio monográfico sobre la vida del finquero, empresario, político, financiero, apuesto galán y hermano espiritual, Emeterio Ruano. Al igual que las versiones hagiográficas y anticuarias, el discurso profesional o científico también deberá ser hecho a base de contraponer descripción y narración. El objetivo es dar con una estrategia para adentrarse en los datos disponibles e imprimirles un orden que dé sentido al relato, que lleve al lector de lo conocido a lo desconocido, que amplíe su conocimiento y haga de la historia, sino un descubrimiento, al menos un intento de hacer más explícito lo todavía implícito. La versión profesional de la historia de Emeterio Ruano deberá asumir, por tanto, que su método no es tan distinto al de las leyendas, mitos o crónicas. Solo que deberá prestar atención a otros detalles, ampliar la base de datos a tener en cuenta y relacionarlos de manera justificada con un contexto lo más amplio posible. Este apartado es también una invitación al gremio a abrir esa vía, a incursionar la que probablemente sea una de las perspectivas más prometedoras y con mayor poder explicativo del pasado reciente y fundacional del Estado salvadoreño. Por el momento, dentro de las restricciones asumidas por esta investigación, nos limitaremos a comparar las versiones hagiográficas, anticuaria y profesional de la historia de Emeterio Ruano para detectar similitudes, entrecruzamientos y contradicciones. El fin no es otro que sacar a la luz diferentes formas de pensar la realidad y observar cómo se relacionan entre ellas, cómo se enfrentan y se complementan, cómo chocan y se retroalimentan, en suma, cómo diferentes sensibilidades, a veces antagónicas, evolucionan juntas y conforman la sociedad; una sociedad tan peculiar como la salvadoreña.

El punto de partida de esta versión (científica) de la historia de Emeterio Ruano tiene que ser rupturista y desenmascarar de una vez por todas la continuidad escondida tras este nombre. Emeterio Ruano no es una persona sino tres, el padre, el hijo y el... nieto. La confusión puede que sea intencionada en el caso de la versión devocional, pues esta vertiginosa trayectoria ascendente y luego descendente adquiere un dramatismo insuperable cuando es circunscrito a un único agente, a un único individuo, a un alma sola que es empleada por el diablo para manifestar todo su poder creador y destructor en este mundo y más allá. En el caso de la crónica, en cambio, es más bien producto del descuido, de una lectura rápida y confiada que hemos detectado en la mayor parte de las publicaciones (algunas de importantes especialistas) que de una u otra manera tratan la figura de Emeterio Ruano.⁷⁸ En su descargo hay que confesar que muchas de las menciones públicas a Emeterio Ruano halladas en las fuentes primarias, los archivos y las publicaciones periodísticas tampoco hacían la distinción, o a lo sumo añadían tras el nombre en singular un lacónico “padre e hijo”. También en las menciones que nuestros tres personajes hacían de sí mismos, por lo general, omitieron apellidos y segundos nombres que los singularizaran. Pero lo cierto es que el primero de la saga era Emeterio Ruano (1823–1903), el hijo se llamaba Emeterio Segundo Ruano (1854–1920) y el nieto José Emeterio Ruano (1897–1930). De este hecho podemos extraer algunas pistas, algunas ideas sobre el fuerte ascendente del patriarca en su descendencia, o también de cierta voluntad recíproca de dar continuidad a sus reputaciones y fortunas, de presentarse ante el mundo como voluntades complementarias, todas ellas apuntando en una misma dirección: la dirección del progreso. Así vistas las cosas, la versión hagiográfica no sería del todo fraudulenta.

La versión hagiográfica también da en el clavo en lo referente a la importancia de la tierra, a la centralidad de la Hacienda de Zapotitán en la historia de los Ruano. Efectivamente, su origen es de lo más nebuloso. La única mención al nacimiento de la hacienda proviene del testamento de Emeterio Ruano hijo y alude a

78 La obra de Cañas Dinarte y Scarlett Cortez, *Historia del Órgano Legislativo...*, sitúa su nacimiento en 1845. Quizá es por eso que confunde la trayectoria política del padre y del hijo. Emeterio Segundo Ruano no pudo ser elegido diputado por Izalco ni contarse primero entre los aliados de Barrios y después de Dueñas. El error, aparte de contribuir al fortalecimiento de la versión hagiográfica, pudiera haber pasado desapercibido también en otros trabajos historiográficos como los de Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador...*; Portillo, González y Vargas, *Las mujeres de Ciudad Arce*; Alicia Sliwinski, *A House of One's Own: The Moral Economy of Post-Disaster Aid in El Salvador* (McGill, Montreal: Queen's University Press, 2018), etcétera. La partida de bautismo de Emeterio Segundo Ruano hijo está registrada en la base de datos de los mormones fechada el 24 de agosto de 1854, en: <https://familysearch.org/pal:/MM9.1.1/FGGX-Q7W>. Datos confirmados en su voluminoso testamento (doscientas páginas) abierto el 27 de enero de 1921, conservado en el Fondo Judicial del AGNsv. Dept. San Salvador, caja 92-9, año 1921, exp. 3, de donde proceden buena parte de los datos que utilizo en esta exposición.

la compra del “antecedente” por parte del padre al municipio de Opico en 1846.⁷⁹ No sabemos cuál fue el precio ni la extensión de dicho “antecedente” que, con el paso de los años, fue creciendo paulatinamente hasta que, en 1881, de repente cuadruplicó su extensión al precio (declarado) de tres pesos la hectárea.⁸⁰ Junto a esta enorme ampliación, Emeterio Ruano compraba doscientas hectáreas al mismo precio, pero en el oriente del país, entre los actuales municipios de Tecapan y Alegría de Usulután, creando la Hacienda del Zapotal.⁸¹

También la imprecisión que rodea estos primeros pasos es de lo más elocuente. Nos habla de un modo de proceder típico y recurrente de esta especie de proto-burguesía recién liberada del yugo colonial y de la protección jurídica al indio impuesta desde las lejanas cortes y curias metropolitanas. Están de sobra demostrados los casos de apropiaciones fraudulentas e ilegítimas de porciones de ejidos y propiedades compartidas, unas veces haciendo uso de los juzgados y otras mediante prácticas realmente espurias. Emeterio Ruano pudo perfectamente haber sido uno de esos criollos que, mediante la adquisición de un “antecedente” y aprovechando la ausencia de títulos de propiedad, subrepticamente ampliaba cercados y comenzaba a establecer relaciones con los campesinos circundantes mediante “regalos” de almacigos de café o de cacao que en la cosmovisión indígena funcionaban como una especie de empréstito que, con el paso del tiempo y las vicisitudes, podía ser correspondido mediante la cesión de más tierras.⁸² Algo así como el proceder típico del kuhkul al que nos referíamos anteriormente: “el hombre blanco, con sombrero y caballo, con poder y por lo general mentiroso, capaz de cambiar de apariencia y *jugar* al indio para llevárselo a la *chingada*”.

Pocos años después, Emeterio Ruano salta con decisión al ruedo político, entrando en la Asamblea Legislativa en 1860 y a partir de ahí escalando posiciones sin jamás dar un paso atrás. En los setenta ya era senador, y a finales de

79 AGNsv, Fondo Judicial, Dept. San Salvador, caja 92-9, año 1921, exp. 3.

80 Recogido también en Dennis Sevillano Payés, *La política rural de mejoramiento social del general Maximiliano Hernández Martínez y la transformación del paisaje geográfico del valle de Zapotitlán 1934-1950* (tesis de licenciatura, Universidad Nacional de El Salvador, San Salvador, 2012). Teniendo en cuenta que, según Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador...*, 295, el jornal diario en el campo rondaba los dos reales (un cuarto de peso), la hectárea le salió a Emeterio Ruano al precio de un mínimo salario mensual.

81 AGNsv, Fondo Judicial, Dept. San Salvador, caja 92-9, año 1921, exp. 3.

82 Autores como Aldo Lauria Santiago, *An Agrarian Republic Commercial Agriculture and the Politics of Peasant Communities in El Salvador, 1823-1914* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999), apuestan por un proceso mucho más pacífico y consensuado en la ruptura del equilibrio entre agricultura comercial y agricultura de subsistencia. Sin embargo, Acosta, en *Los orígenes de la burguesía de El Salvador...*, demuestra lo contrario con argumentos a mi parecer suficientemente convincentes.

la década candidato a la presidencia de la República. Son estos los años clave en la conformación de la modernidad salvadoreña, cuya fecha emblemática es 1881, cuando también se suprime por ley la propiedad compartida. En primer lugar, no se reconoció la propiedad sobre la tierra común más que a villas y ciudades. Se abolieron también los derechos de propiedad de las cofradías y se abrieron plazos, subsecuentemente ampliados, para registrar las tierras solo a título individual, en consumación de una de las propuestas más extremas del ideario liberal.

La ocasión fue oportunamente aprovechada por aquellos en condiciones económicas y jurídicas ventajosas. El caos administrativo, la necesidad acuciante de moneda –de muy restringida circulación durante todo el siglo XIX– y la incapacidad por parte del campesinado de decodificar las órdenes del Estado, abrieron un fascinante paisaje a la oligarquía latifundista. El avance sobre los ejidos y las tierras comunales era ya imparable, el producto de una maquinaria casi perfecta. La sincronización entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial era total y al servicio de una oligarquía conformada por los despojos del poder colonial, algunos extranjeros amablemente invitados por la República y los ladinos que la rueda de la fortuna convirtió en propietarios en condiciones de defender dicha propiedad. El resto, los no propietarios, los analfabetos, los naturales, el pueblo, comenzó a ver comprometidas las fuentes, primero, de su bienestar y, enseguida, de su propia supervivencia.

Con precisión casi milimétrica, estos son los años y las circunstancias que permiten a Emeterio Ruano cuadruplicar o quintuplicar la extensión de sus tierras. La diosa de la fortuna sonreía a un tipo de patrón que había ampliado ostentosa-mente su fortuna “apropiándose de tierras [...], utilizando mano de obra barata o gratuita y recurriendo a la violencia cuando era necesario”.⁸³ Todo ello gracias a una singular conjunción de intereses y mecanismos administrativos que propiciaban la concentración de tierras en manos de una reducida oligarquía a la que también, a través de las sucesivas leyes contra vagos y maleantes, se la dotaba de medios para castigar el ocio o cualquier forma de oposición o resistencia, dejando a su disposición abundante mano de obra barata en condiciones de semiesclavitud.

De esta forma, la fortuna de Emeterio Ruano no podía menos que hacerse cada vez más grande. En la década de los setenta su primogénito varón, su prolongación biológica, ya había sido iniciado en la práctica de la judicatura en su pueblo natal, Izalco, y había cursado estudios más formales en la capital, en San Salvador. De ahí había dado el salto a nada menos que París, a la Sorbona, donde

83 En Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador...*, xiii.

obtuvo el doctorado en leyes. Al igual que su padre con las propiedades latifundistas, la carrera profesional del hijo no fue del todo distinguible de la trayectoria del Estado salvadoreño. Fue durante esos años cuando “padre e hijo” actuaron como ministros plenipotenciarios y enviados extraordinarios de la República a varias cortes y gobiernos de Europa, quizá también del norte de África, Medio Oriente y Estados Unidos.⁸⁴ Fue en ese contexto cuando los Ruano comenzaron a adquirir acciones en sociedades alemanas, inglesas y estadounidenses, y a su regreso a El Salvador, a mediados de los años ochenta, a abrir todo tipo de negocios e invertir en puertos, ferrocarriles y bancos.

Las concesiones hechas por el Estado a los Ruano para abrir puertos, ferrocarriles y bancos no solo tenían como finalidad financiar y optimizar su propia producción agrícola y capacidad exportadora, sino que además contaban con la máxima cuota de protección que un gobierno podía ofrecer, al eximirles de “toda contribución o impuesto ordinario o extraordinario, de cualquier naturaleza que sea y no quedarán sujetos a represalia [ni siquiera] en caso de guerra”.⁸⁵ Sin duda se trataba de la perfecta cuadratura del círculo. Emeterio Ruano “padre e hijo” ocupaban los primeros asientos del poder legislativo y judicial, de las comunicaciones y las finanzas del Estado, y contaban con la generosa productividad de una propiedad latifundista enorme y en continuo crecimiento. Nuestro particular kuhkul, ahora con la ayuda de su hijo, incrementaba espectacularmente su fortuna a costa de poner a su servicio toda la capacidad jurídica, administrativa y ejecutiva del Estado.

Sin embargo, la rueda de la fortuna estaba a punto de cambiar de sentido, y no tenemos para este inexplicable giro explicación más racional que la que ofrecen las versiones hagiográficas de la vida de Emeterio Ruano. Pues, en realidad, las explicaciones que dan los especialistas no difieren mucho de la idea de entropía, de complementariedad entre el éxito desmedido y la ruina total, que la idea de pacto con el diablo presupone.

Efectivamente, el rápido enriquecimiento de la alta burguesía salvadoreña, mediante la instrumentalización de todos los mecanismos sociales a su disposición –el *modus operandi* de la entonces denominada modernización–, conllevaba una aceleración directamente proporcional a la desarticulación social, cuya mani-

84 Francisco Castañeda, “Más Claro” *La República*, 122, 1 (viernes 10 de julio de 1885), tomado de Roberto Valdés, *Masones, liberales y ultramontanos salvadoreños: debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa final del proceso de secularización del estado salvadoreño (1885-1886)* (tesis doctoral, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Antiguo Cuscatlán, 2010), 118.

85 En Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador...*, 273.

festación más evidente es la violencia, una violencia atomizada, ejercida por todos y en todas las direcciones, cualquiera que sea.⁸⁶

El nacimiento del último de los Emeterio Ruano en 1897 llegó en medio de este clima de violencia social y de una sucesión de infortunios para el clan. No se trataba tanto de su momentánea retirada de la primera línea política a causa del retroceso de un determinado partido pues, efectivamente, pasada la hegemonía de los Ezeta y su grupo en la década de los noventa, los Ruano volvieron a los principales órganos del Estado en la primera década del siglo XX. La oligarquía salvadoreña podía presentar fisuras, algunas sonadísimas, pero una solidaridad de orden superior cohesionaba todos sus elementos en pos de una peculiar versión modernizadora de la nación que blindaba sus privilegios y, en el fondo, suavizaba las fracturas internas.

Fue otra vicisitud, mucho menos visible pero de más largo alcance, la que a finales del siglo XIX auspiciaba a los Ruano malos tiempos por venir. Se trata de cierta disminución de la capacidad productiva de la Hacienda de Zapotitán, al parecer debido a la pérdida de tierras frente a los usurpadores. Llamados por las leyes “intrusos” y popularmente conocidos como “paracaidistas”, se trata de campesinos pobres sin tierra ni arraigo, que subrepticamente ocupan espacios remotos o mínimamente desatendidos para levantar una pequeña champa y una cosecha de maíz y frijol. En cuanto las condiciones se tornen mínimamente favorables y los intrusos tengan tiempo para sacar más de una milpa, es fácil que se sumen otros intrusos y la fuerza del grupo sirva para afianzar sus posiciones.

Emeterio Ruano no fue el único en enfrentar el problema. Por las mismas fechas su vecino y buen amigo Francisco Dueñas –hijo del Francisco Dueñas que gobernó varias veces la República entre 1851 y 1871– se vio afectado por el mismo fenómeno migratorio en la contigua Hacienda de San Andrés, y juntos orchestaron varios desalojos violentos con mano dura y armada. Pero la marea de usurpadores era imparable. La brutal desamortización de la década de los ochenta había aumentado y empobrecido exponencialmente al proletariado campesino que ahora vagaba por el país en masa en busca de una última oportunidad para la supervivencia.

Curiosamente, uno de los grandes atractivos para los paracaidistas era la estación de tren de la línea de ferrocarril San Salvador–Santa Ana, financiada por Ruano y que, por supuesto, tenía parada en el casco de su propia hacienda, en La Joya. Esa vitalidad modernizadora también atrajo a pequeños vendedores, cocine-

86 Constatado en Acosta, *Los orígenes de la burguesía de El Salvador...*, 329, y ampliamente teorizado en Patricia Alvarenga, *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932* (San José: Educa, 1996).

ros y artesanos ambulantes que fueron dejando de un día para otro sus precarios tenderetes hasta formar un pequeño mercado semipermanente y medio desapercibido que, a su vez, atrajo nuevos emigrantes. A la muerte del patriarca, del primero de los Emeterio Ruano, en 1903, con 80 años cumplidos, ya eran más de mil ochocientas las almas firmemente asentadas en el lugar. Fue así como surgió el Chilamatal en Zapotitán, la actual Ciudad Arce.

La actitud a este respecto del segundo Emeterio Ruano fue diferente a la del padre. En 1918 los paracaidistas estaban fuertemente organizados y el 28 de agosto formaron la Sociedad Fraternal de Obreros Gerardo Barrios del Chilamatal solicitando, de acuerdo con el artículo 5 de la Ley del Ramo Municipal de 1908, la figura legal de “pueblo” y la protección jurídica correspondiente. La osadía era grande y la provocación evidente: Gerardo Barrios había sido además el archienemigo tanto de los Ruano, como de los Dueñas. Sin embargo, Emeterio, acaso confiando en su alta posición en la estructura gubernamental, decidió trasladar la pelea al laberinto de la burocracia y la legalidad. Allí consiguió detener las demandas de los pobladores del Chilamatal y engavetarlas *sine die*.⁸⁷

Pero el día sí llegó para Emeterio Segundo Ruano, que inesperadamente encontró la muerte la mañana del 30 de diciembre de 1920, a sus 66 años. Los pobladores del Chilamatal actuaron rápidamente, reactivaron la demanda y el 25 de junio de 1921 consiguieron de la Asamblea Legislativa el reconocimiento legal como “pueblo”. Ante esto, el tercero de los Emeterio Ruano decidió sacar un provecho inmediato, sin mucho cálculo ni previsión de riesgos, al parecer animado por su carácter derrochador e inconsecuente. Comenzó a vender pequeños títulos de propiedad a los nuevos pobladores al precio de diez colones por escritura. El día de su prematura muerte, el 11 de enero de 1930, a los 33 años, el Chilamatal contaba ya con más de seis mil habitantes que rápidamente pasaron a nueve mil en los siguientes años.⁸⁸ En 1936 el Chilamatal era proclamado villa, y en 1947 ciudad bajo el nombre con el que hoy la llaman sus más de setenta y cinco mil habitantes, Ciudad Arce.

La tumba

Esta investigación se detiene aquí, incapaz de dar respuesta al cúmulo de preguntas que la exposición del caso suscita. Podemos recurrir a los testimonios todavía vivos que aún conservan algún recuerdo del trágico final del último Emeterio Ruano.

⁸⁷ Recogido en Sevillano Payés, *La política rural de mejoramiento social...*, y Portillo, González y Vargas, *Las mujeres de Ciudad Arce*, 30.

⁸⁸ En Portillo, González y Vargas, *Las mujeres de Ciudad Arce*, 34.

no. Sin embargo, tampoco esa memoria ha salido indemne de su encuentro con las que aquí hemos dado en llamar versiones devocionales, y de una u otra manera también vive afectada por la presencia de diablos, pactos y profundidades insondables. Así que para terminar volvemos a informaciones fragmentadas y orales imposibles de contrastar en su totalidad con otras fuentes.

José Emeterio Ruano, el nieto, antes de morir ya era viudo, esa era la razón, dicen, de su pronunciado alcoholismo. Su asesinato fue investigado y se encontró un culpable, un estudiante de Derecho, que tras un rápido juicio fue absuelto por actuar en defensa propia.⁸⁹ Años después de su muerte se hizo pública la existencia de un hijo del tercer Emeterio Ruano, un varón llamado Raúl Landaverde nacido de una relación extraconyugal. Su nombre sale a colación en un Acuerdo Ejecutivo emitido desde el Palacio Nacional el 9 de julio de 1943, donde se informa que ha sido recientemente reconocido de forma oficial como hijo natural de Ruano y que, bajo dicha condición, comparece ante la Asamblea para ratificar la venta hecha por su tía Elena Ruano de la Hacienda de Zapotitán al Estado en 1934.⁹⁰ Dicha venta había sido ilegal, Emeterio había muerto intestado pero la existencia de un hijo heredero invalidaba la operación hecha por la hermana del finado, Elena Ruano. Elena, a todas luces, había actuado bajo coacción o engaño y el propio Raúl Landaverde, en su condición de heredero legítimo, no pudo más que ratificar la venta forzada, al parecer sometido a las mismas presiones que su tía nueve años antes.

Dicha presión provenía de lo más alto del Estado. La adquisición forzada de la Hacienda de Zapotitán ocurría poco tiempo después de la llegada al poder del general Maximiliano Hernández Martínez y del apocalipsis campesino de enero de 1932. La creación del programa de Mejoramiento Social y la repartición de grandes propiedades entre pequeños propietarios formaban parte de un precipitado plan de acción con el que rebajar el malestar social y la creciente violencia ejercida tanto contra campesinos, como contra terratenientes. El plan fue repetidamente anunciado a los cuatro vientos, por todos los medios oficiales del Estado y los medios de comunicación privados con una clara vocación anticomunista o como rezaba el propio *Diario Oficial* en 1934: “para hacer la felicidad de millares y millares de familias pobres”.⁹¹ Sin embargo, la urgencia con que el Estado intentó frenar

89 Sobre la investigación policial véase nota en el rotativo *La Prensa* del martes 4 de febrero de 1930, en Portillo, González y Vargas, *Las mujeres de Ciudad Arce*, 31. La suerte del encausado procede de informaciones verbales que no he tenido oportunidad de cotejar.

90 *Diario Oficial, República de El Salvador*, t. 135, núm. 158 (sábado 17 de julio de 1943), 2146, extraído de Portillo, González y Vargas, *Las mujeres de Ciudad Arce*, 31.

91 *La República. Suplemento del Diario Oficial*, núm. 512 (30 de agosto de 1934). Mi agradecimiento a Gerardo

el descontento social no estuvo ni bien pensada ni bien planificada. De hecho, no fue hasta los últimos días de Hernández Martínez en el gobierno, en 1944, cuando se procedió a la entrega efectiva de terrenos. Pero la falta de medidas financieras, técnicas o comerciales hizo que en breve volvieran a concentrarse propiedades en manos de unos pocos terratenientes y que, el resto, no pasara de una agricultura de subsistencia.⁹² Estas tierras atomizadas y tenuemente explotadas son precisamente las que estimularon la llegada de más emigrantes y las que aumentaron el consumo interno que permitió al Chilamatal crecer y convertirse en Ciudad Arce.

Los destinos de Emeterio Ruano y Maximiliano Hernández Martínez volvieron a cruzarse una última vez y con una gran carga simbólica añadida. Sus tumbas en el Cementerio de los Ilustres están apenas separadas por unos pocos metros... y ambas están encantadas. El aspecto terrorífico del monumento a Emeterio Ruano se debió en realidad al poderoso terremoto que sacudió el centro de San Salvador en 1986. La mujer llorosa que quedó separada y de espaldas al túmulo funerario es Rosario Ulloa, pero su lamento no iba dirigido a José Emeterio Ruano sino a su hermano pequeño, a Francisco, fallecido en 1907 a la edad de cinco años. La única superviviente del clan Ruano, Elena, vivió hasta 1970. Dicen que quedó trastornada por la trágica sucesión de infortunios de su familia y que tan solo pudo conservar cinco caballerías tras la muerte de su hermano, que no tardó en vender para marcharse definitivamente del país y dejarlo todo atrás.

La memoria de Emeterio Ruano ha sido preservada casi exclusivamente por quienes lo consideran un Hermano Espiritual. Dicha relación recuerda mucho a la estudiada por Michael Taussig entre los campesinos colombianos y bolivianos de los años setenta, donde la lógica de la economía de mercado, tan vigorosa en los Estados liberales de finales del siglo XIX latinoamericano, y su violenta imposición sobre el campesinado local, es dotada de razón espiritual al relacionarse con la acción del diablo sobre el mundo natural. En el caso que nos ocupa, este diablo sería más bien del tipo estudiado por otro eminente investigador, Jorge Lemus, quien ha recopilado varias tradiciones orales entre los últimos hablantes del náhuatl salvadoreño en los pueblos de Nahuizalco, Santo Domingo de Guzmán y Santa Catarina Masahuat (en el departamento de Sonsonate, no muy lejos de la Hacienda de Zapotitán). El kuhkul responde a un arquetipo complejo, un ser ambiguo y peligroso, pero con un enorme potencial de cara a revertir situaciones desfavorables y a restituir el orden natural de las cosas tras una violenta imposi-

Monterrosa Cubías por la localización del documento.

92 Al respecto, véase la célebre obra de David Browning, *El Salvador, la tierra y el hombre* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 1975), específicamente la p. 452.

ción del caos. Esta es una lectura (devocional, hagiográfica) que el discurso histórico profesional o científico no está en condiciones de corroborar, pero tampoco de desautorizar. Se trata por tanto de una lectura autónoma de la realidad, con una enorme carga de significado y, según sus devotos, con gran poder sanador.

Raíces modernistas de la religiosidad popular salvadoreña

El pueblo siempre es minoría.

José Bergamín, 1930.⁹³

Encontrar la historia de los Hermanos Espirituales salvadoreños requiere de varias estrategias metodológicas. En el capítulo anterior ensayamos una perspectiva doblemente prosopográfica: un tipo de biografía que pone el énfasis en la condición social de las personalidades aludidas y su inserción en un medio dado que, en este caso particular, además, parte de la descripción (*grafia*) de sus rostros (*prosopon*). Pero esta perspectiva basta para demostrar que el fenómeno de los Hermanos Espirituales es mucho más que el culto a deidades, héroes o personalidades singulares, y que en juego entran también factores sociales mucho más complejos, amplios y difíciles de captar. Precisamente la dificultad a la hora de capturar este tipo de factores es el reto asumido por la historia cultural, una perspectiva que busca explicaciones en los vínculos, en las relaciones y los paralelismos entre personas, grupos sociales, espacios físicos o diferentes facetas de la vida –económica, política, artística, rutinaria, íntima, la conciencia de la muerte, etcétera– a la particularidad de una configuración histórica dada.⁹⁴

93 En José Bergamín, “El arte de birlibirloque”, en *Obra taurina* (Madrid: CSIC, 2008), 42.

94 Agradezco a los miembros del Seminario Permanente de Historia de Chiapas y Centroamérica, organizado por la Red CIMSUR-UNAM, CIESAS-Sureste y CESMECA-UNICACH en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, su contribución crítica al mejoramiento de este capítulo.

Esa ardua tarea de buscar los hilos, a veces invisibles, que constituyen la trama sobre la que se tejen particularidades históricas –individuales, grupales, prácticas, ideológicas– de todo tipo está rodeada de graves dificultades metodológicas, de riesgos inasumibles por el método científico e, incluso, de trampas comunes del pensamiento abstracto. Los peligros de la perspectiva cultural son además mucho más pronunciados en el caso de los Hermanos Espirituales que, por ejemplo, ante otros fenómenos, digamos, menos subalternos, con un mayor soporte escrituario, consensuados con ayuda de las instituciones o sencillamente más prestigiosos a los ojos de las elites y las masas. Desgraciadamente, son los atajos mentales, el paternalismo moral y los prejuicios de todo tipo, las notas que predominan en el tratamiento de cuestiones relacionadas con la religiosidad popular (como ya el mero concepto denota) o con prácticas fácilmente identificables con la brujería, la magia o el esoterismo.

Afortunadamente, para una historia cultural de los Hermanos Espirituales salvadoreños el vínculo no hay que construirlo, sino que ya viene dado. Se trata de un personaje que ha salido a colación en buena parte de las entrevistas realizadas, asociado a las hagiografías de varios de los Hermanos Espirituales y aparecido recurrentemente en las investigaciones de archivo sobre estos casos y el contexto histórico a ellos asociados. Se trata del general Maximiliano Hernández Martínez, presidente de la República de El Salvador entre diciembre de 1931 y mayo de 1944. El presente capítulo es un intento de esclarecer la asociación de tantos Hermanos Espirituales con Martínez para, una vez hallada la respuesta más probable, ubicar al propio Martínez en un contexto cultural que nos permita dar profundidad histórica a la investigación sobre los Hermanos Espirituales. Lo anticipamos ya: el modernismo es ese contexto cultural y dar cuenta de la rica gama de variaciones bajo la que se produjo su recepción en El Salvador es la profundidad analítica que anhelamos.

El Hermano Martínez

Maximiliano Hernández Martínez cuenta con su propio nicho en el panteón de los Hermanos Espirituales. Las imágenes veneradas del general suelen ser fotografías de medio cuerpo, vistiendo galas militares y rodeado de áureos arcos de triunfo y chillonas flores. Es probable que su culto, como el de Emeterio Ruano, esté asociado al pacto con el diablo. Varios entrevistados lo relacionan con peticiones de fuerza, disciplina y orden relacionadas con la delincuencia callejera, la violencia, los secuestros y las extorsiones de las pandillas, así como con prácticas sacrificiales. Aunque dichos iconos abundan en El Salvador, lo cierto es que no he podido recabar información de primera mano de ningún devoto suyo, sino tan solo rumo-

res, algunos muy coloridos y extravagantes, que llegan al extremo de relacionar su culto con el sacrificio humano, presuntamente llevado a cabo, de vez en cuando, en el volcán de San Salvador.

Pero esta faceta (*post mortem*) de Maximiliano Hernández Martínez no es la verdadera causa de su celebridad entre los devotos de los Hermanos Espirituales. Era Martínez a quien servía la Hermana Trinidad Huezo como cocinera. Martínez quien acudía con asiduidad a las consultas del Hermano Macario Canizales en Izalco. Fue contra Martínez que el Hermano Ernesto Interiano desarrolló su carácter heroico y encontró su trágico final. Martínez era parte del plan diabólico contra el Hermano Emeterio Ruano. Los devotos de los Hermanos Telesforo Sagastizado, Trema Adonay, Raúl Lonchin, Margarita Catalán (también conocida como Margarita la Gitana), Juana Rivas,⁹⁵ José María Miranda y algún que otro despistado cliente de Julio Cañas también son relacionados con Martínez, como consultores espirituales, curanderos o testigos de algún célebre episodio de la vida del presidente. Es con el uniforme de general Martínez como a menudo visten a San Simón en El Salvador, etcétera.

A excepción de las relaciones verificables, y absolutamente tangenciales, que pueden establecerse entre Martínez y Ernesto Interiano (e incluso con Emeterio Ruano), en el resto de los casos o no ha sido posible encontrar el vínculo o es de plano imposible hallarlo (Trinidad Huezo, Julio Cañas, San Simón, etcétera). Pero en este tema también hay que reconocer fallos importantes en el método científico del historiador para quien, justo es reconocerlo, grandes porciones de la realidad pasan completamente inadvertidas ante sus narices. Este puede ser el caso de estos héroes espirituales, muchos de ellos subalternos y casi todos vernáculos, a los que no hay que recriminar excesivamente su invisibilidad en los archivos. Así que, para estar a la altura de la dificultad impuesta por la oralidad de las fuentes y su sentido devocional, la investigación científica tendrá que dirigir su método a un área intermedia, vagamente esbozada y hermenéuticamente abierta. La pista a seguir, por tanto, es la “proximidad afectiva” entre Martínez y el cosmos de los Hermanos Espirituales.

El brujo

Las historias sobre Martínez que se cuentan en las comunidades creadas en torno al fenómeno de los Hermanos Espirituales, cada una a su manera, se refieren a él como brujo, teósofo, espiritista o maestro. Dicen que era asiduo a la magia y

⁹⁵ Ampliamente recordada en la autobiografía publicada por Carmen del Valle, *Hechizos y limpieas en tierra de brujos* (San Salvador: Abril Uno, 2011).

la brujería, que acudía con insistencia al auxilio de vasos, médiums o curanderos locales, de los que se servía incluso para la toma de serias decisiones de gobierno –una práctica que con la misma naturalidad atribuyen a un buen número de los políticos del país desde entonces a nuestros días–. Básicamente, los devotos consideran a Martínez uno de los suyos. Ojalá la respuesta a esta hipótesis esté todavía reposando, polvorienta, en algún anaquel inexplorado. En el estado actual de la cuestión habrá que, de nuevo, conformarse con una mirada periférica, incapaz de ver el centro del asunto, pero mejor situada para conocer la magnitud de su alcance.

La pista más segura a seguir aquí es la dejada por la propia burocracia del Estado, para ser preservada en archivos oficiales en los que permanece hasta nuestros días. Me refiero a las “Pláticas doctrinales” del presidente, emitidas radiofónicamente a toda la nación, una vez a la semana durante cuatro años, de enero de 1940 a diciembre de 1943, y diligentemente registradas por funcionarios del Ministerio de Gobernación para su salvaguarda en el Archivo General de la Nación salvadoreña.⁹⁶

En una amalgama de ideas a veces difíciles de distinguir y expresadas de maneras no menos enigmáticas, el general Martínez buscaba edificar al pueblo entero, ser su maestro en el arte de llevar una vida mejor, para el Estado y para uno mismo. El contenido y sentido de sus pláticas cubre un amplio arco temático, plagado de saltos en el tiempo y alguna que otra falsificación.

El general admiraba a Annie Besant, los jesuitas y Gengis Khan, leía a Krishnamurti, Jinajaradasa y Napoleon Hill. Odiaba en cambio a Gandhi y Freud y reconocía como sus verdaderos maestros a “los eternos alquimistas y rosacruces, que los ha habido desde que el mundo es mundo”, los a menudo también mencionados como “médicos invisibles”. Desde las ondas emitió sus convicciones vegetarianas, abstemias y naturistas, llegando a poner de moda en El Salvador de los años cuarenta el uso de aguas coloreadas para curar aflicciones del espíritu, caminar descalzo siempre que se pudiera, meditar sobre la reencarnación y el uso terapéutico de la botánica. Desde la radio proclamaba con ahínco su espíritu democrático y su firme defensa de la libertad total de cultos. Al final, sale más a colación su apuesta por una filosofía del equilibrio, una especie de confucianismo centroamericano que de la armonía en el microcosmos del cuerpo deriva todo el orden en el macrocosmos de la sociedad. La nota dominante, sin embargo, la dan los altos ideales, la apuesta por la regeneración social y espiritual, la fe en un nuevo y brillante futuro

96 AGNsv. General Maximiliano Hernández Martínez, serie 05, Pláticas doctrinales, exp. 10, 29, 34, 42, 50, 53, 68 y 86.

para la patria. Así algunos títulos: “La perfección del ser humano”, “La perfección de las religiones en la humanidad”, “El pensamiento producto de la Divinidad”, “Dualidad del ser humano”, “Evolución espiritual”, “La fraternidad en el mundo”, “La autodeterminación”, “La cultura del pensamiento”, etcétera.

El afán pedagógico del Brujo de San Matías –así conocido por su lugar de nacimiento– tuvo una gran repercusión social. El uso de las ondas coincidía con la gran difusión que por esos años tuvieron los aparatos radiofónicos también entre los niveles más populares y, de hecho, los más ancianos todavía recuerdan las pláticas doctrinales del presidente como eventos sociales que a veces reunían a familias, amigos y comunidades en torno al transistor. De todas maneras, es difícil medir con alguna precisión el impacto de los discursos del general en los diferentes niveles del múltiple y variado universo social salvadoreño, las bases decodificadoras empleadas por el pueblo o el nivel de interiorización de los mensajes presidenciales.

Ciertamente, Martínez pertenecía por derecho propio a la elite más ilustrada de El Salvador. Junto a su amigo y futuro ministro de Gobernación, el general José Tomás Calderón, había entrado al prestigioso Ateneo salvadoreño como socio en 1924. Los dos exitosos y cultos generales con rapidez asumieron cargos importantes dentro de la institución hasta llegar a lo más alto del selecto club. En 1929, como presidente del Ateneo, Martínez ya se prodigaba en ampulosos discursos sobre grandilocuentes ideas como “Bosquejo del concepto de Estado desde el punto de vista de la filosofía esotérica” en los que anticipaba la necesidad de correlacionar avance espiritual individual, servicio social, “los ideales del Estado y la masa social”.⁹⁷

El entusiasmo con que Martínez antes de ser presidente de la República anunciaba el orden espiritual que constitucionalmente regiría El Salvador del futuro provenía, empero, de otra fuente formativa, la teosofía, dentro de la que también alcanzó altos cargos directivos en una de sus principales logias, la Aletheia.⁹⁸ Después, a lo largo de toda su carrera política se mantuvo fiel a su adscripción teosófica, declarándose también vitalista y heliocentrista, rodeándose siempre que fuera posible de teósofos como Max Brannon y Juan Talavera, a los que nombró ministro de Hacienda y secretario del partido (Propatria) respectivamente, o el mismísimo Salarrué, uno de los artistas más completos de El Salvador y próximos

97 En Lara, *Política de la cultura del martinato*, 86.

98 En Esteba Rodríguez Dobles, “La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX de Iván Molina Jiménez”, *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 4, núm. 1 (2011), 86.

al martinato. Desde el poder Martínez alentó además la fundación de nuevas logias como la Teolt y la Karma, que eran dirigidas por altos miembros de su gobierno.⁹⁹

El capital simbólico de Martínez era inmenso. El general, desde lo más alto del Ateneo y de la teosofía, consiguió en 1931 la presidencia de la República y se convertía en una especie de rey-filósofo platónico, un líder carismático, el auténtico profeta del pueblo salvadoreño.

El martinato

Es harto difícil dar con las pinceladas precisas para retratar el régimen de Maximiliano Hernández Martínez, en buena medida debido a profundas fracturas ideológicas alimentadas por sensibilidades resentidas después de años de guerras y auténticos baños de sangre. La situación se complica aún más por la elección de los dos bandos enfrentados en la guerra civil de los ochenta –los dos partidos políticos que hasta hace poco dominaban el arco parlamentario salvadoreño– de un mismo suceso del martinato para ubicarse en polos opuestos del espectro ideológico: la matanza del 32. Celebrada por los partidos de derecha e izquierda como su momento fundacional, todavía está entre sus principales consignas simbólicas la adscripción o no, al estilo, sentido y recuerdo del martinato.¹⁰⁰

No está del todo claro o no hay consenso al respecto de los hechos, ni siquiera los fundamentales, en torno a la matanza de enero de 1932: si hubo levantamiento indígena, de qué magnitud fue, el alcance de la participación del Partido Comunista, si la reacción fue solo del gobierno o participaron en la represión sectores privados también, si las bajas alcanzaron los diez, los veinte, los treinta, los cuarenta mil muertos, etcétera. Lo cierto es que este suceso inaugural –tan solo dos meses después del asalto al poder de Martínez– ha generado dos interpretaciones del martinato radicalmente opuestas. Por una parte, es visto como una época de orden y esplendor en la que se canceló completamente la deuda externa y se propició el mayor salto modernizador en instituciones e infraestructuras. Por otra, es leído como una brutal dictadura militar, la más duradera de la historia del país (1931-1944), que sentó las bases del que habría de ser el régimen militar más longevo y estable de todo el siglo XX latinoamericano (1944-1979) y la verdadera causa de la guerra salvadoreña entre el ejército y la guerrilla (1980-1992). Para la

99 En Casaús Arzú, “El vitalismo teosófico como discurso alternativo...”, y Otto Mejía Burgos, *El proyecto de nación masferreriano y su recepción en la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez* (tesis doctoral, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Antiguo Cuscatlán, 2014).

100 Para el partido conservador ARENA el evento de Izalco es celebrado “como la tumba del comunismo en América”, según reza su himno, y para la izquierda del FLMN el levantamiento del 32 es celebrado como la primera revolución bolchevique en todo el continente americano.

izquierda salvadoreña, Maximiliano es un genocida que acabó con las últimas manifestaciones vivas del aborigen salvadoreño, su vestimenta, su lengua, su ciencia y su filosofía. Desde esta perspectiva, ampliamente interiorizada por la sociedad civil y la historiografía oficial, el martinato fue la dictadura del capital, en plena consonancia con la tradición burguesa del siglo XIX y el epítome de la larga memoria de opresión y explotación sufrida por el pueblo salvadoreño desde tiempos de Pedro de Alvarado.¹⁰¹

Todo apunta, de nuevo, a un conflicto entre memoria y archivo, entre las necesidades particulares del presente y las posibilidades efectivas de dotarlas de legitimidad histórica. Pero también responde a un curioso fenómeno: cierta incapacidad de clasificar el martinato de acuerdo con las categorías ideológicas imperantes en la actualidad.

Lo cierto, lo sorprendente, es que los documentos de la época constatan un interés por la cuestión indígena en Martínez nunca antes visto en presidente salvadoreño alguno, hasta el punto de granjearle el título de “patrono del indigenismo centroamericano”.¹⁰² Su gobierno estuvo marcado por el afán de impulsar el arte autóctono, investigar el folclore nacional y liberar “el alma de la raza”.¹⁰³ Su plan estrella, el de Mejoramiento Social, era toda una apuesta por la liberación material del campesinado como prerrequisito para la (teosófica) liberación espiritual. El plan comprendía una reforma agraria, la distribución de tierras a largos plazos y precios económicos, la construcción de vivienda barata, facilitar créditos y realizar trabajos de irrigación. En defensa del “indígena cuscatleco” el martinato llegó al extremo de adentrarse en una discusión hasta entonces inédita en El Salvador y aún hoy lejos de estar resuelta: el derecho indígena a las tierras ancestrales. De

101 Probablemente la chispa saltó a finales de los sesenta con Roque Dalton, en su obra, *Miguel Mármol, los sucesos de 1932 en El Salvador* (Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 1993), para quien “todos nacimos muertos” con la presidencia de Hernández Martínez. A partir de ahí ningún otro tema de la historia salvadoreña ha atraído la atención de tantos especialistas. Véanse también: Alvarenga, *Cultura y ética de la violencia...*; Castellanos, *El Salvador: 1930-1960...*; Erick Ching et al., *Las masas, la matanza y el martinato en el Salvador: ensayos sobre 1932* (Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 2007); Erick Ching et al., *Recordando 1932: la matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica* (San Salvador: FLACSO, 2010) y Erick Ching, *Authoritarian El Salvador. Politics and the Origins of Military Regimes, 1880-1940* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013); Jeffrey L. Gould y Aldo Lauria Santiago, *1932: rebelión en la oscuridad. Revolución, represión y memoria en El Salvador* (San Salvador: MUPi, 2008); Rafael Lara Martínez, *Política de la cultura del martinato* (San Salvador: Editorial Universitaria Don Bosco, 2011); Otto Mejía Burgos, *Aliados con Martínez. El papel de los intelectuales tras la matanza de 1932* (Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 2015); Gerardo Monterrosa Cubías, *El martinato: configuración, continuismo y herencia política. El Salvador 1931-1945* (tesis doctoral, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2018), y otros.

102 En Lara, *Política de la cultura del martinato*, 134.

103 En Lara, *Política de la cultura del martinato*, 105.

hecho, el reglamento para la adjudicación por lotes de terrenos de propiedad nacional es muy similar al concepto cardenista del ejido, una semejanza tan obvia como inexplorada por la historiografía especializada. La conexión más explícita en este sentido entre Hernández Martínez y Lázaro Cárdenas (1934-1940) es el envío de una delegación salvadoreña al Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro de 1940, donde se demostró una sintonía total entre los proyectos del cardenismo y del martinato por “mexicanizar/salvadorenizar al indígena”.¹⁰⁴

El indigenismo del Martínez encontró abrevadero también en otras fuentes mexicanas. En su visita a El Salvador en 1930 José Vasconcelos había sido recibido en su condición de presidente del Ateneo por Martínez, quien después, en sus pláticas doctrinales, abogaría por la confraternidad latinoamericana, el orgullo indohispánico y una conciencia “internacional y hasta cósmica”.¹⁰⁵ Pero, como el propio Vasconcelos expuso en la Universidad Nacional de El Salvador, su famosa raza cósmica carecía en realidad de cuerpo. Lo cierto es que el indígena de Martínez también era pura idealización. Desde su punto de vista, era el producto del desastre de la historia nacional, que había hecho del indio cuscatleco una raza sometida y atrasada cuyo verdadero valor tenía que buscarse en un pasado altamente sublimado y, por lo demás, falso: el del inexistente caudillo Atlácatl proveniente de fantasiosos continentes atlantes y lemúricos.¹⁰⁶

Otro tanto ocurría con el unionismo centroamericano, sin duda uno de los pilares discursivos del martinato, pero que también resultó ser fingido. La inteligencia mexicana lo captó de plano en un informe del Despacho de Relaciones Exteriores fechado el 29 de agosto de 1935, donde se discuten las relaciones de Martínez con el presidente de Guatemala, Jorge Ubico, para concluir que “ellos [el gobierno salvadoreño] no son partidarios de la Unión Centroamericana, aunque ostensiblemente y oficialmente pretenden exhibirse de manera contraria”.¹⁰⁷ Puede ser, por tanto, que el indigenismo y el unionismo de Martínez sirvieran a un propósito distinto, a una visión de Estado forjada desde una perspectiva cultural o espiritual, una suerte de religión de Estado que aún está buscando nombre.

104 En Lara, *Política de la cultura del martinato*, 198.

105 En Lara, *Política de la cultura del martinato*, 186.

106 No hay mejor elaboración teórica (desde una perspectiva literaria) del proceso complementario de despojo del sujeto indígena y de su idealización nostálgica como premisa para la construcción de un pasado nacional en el contexto modernista que la ensayada en la última obra de Ricardo Roque Baldovinos, *El cielo de lo ideal, literatura y modernización en El Salvador (1860-1920)* (Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 2016).

107 Documento encontrado en el Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, exp. III-2332-9, por Gerardo Monterrosa Cubías, al que agradezco su valiosa aportación de documentos y perspectivas de análisis.

Modernismo político

La expresión modernismo político es empleada por un historiador británico, Roger Griffin, para caracterizar dos regímenes europeos, contemporáneos del martinato e igualmente sobrejuzgados bajo parámetros ideológicos totalizantes desarrollados con posterioridad: el fascismo y el nazismo. Según Griffin, estos regímenes, que en la actualidad constituyen la definición por antonomasia de la ultraderecha, en realidad no fueron conservadores ni reaccionarios, ni elitistas, ni autoritarios, ni tampoco capitalistas. Por el contrario, y desde una perspectiva heurística, el fascismo es ante todo un complejo movimiento revitalizador que aspira, mediante la organización colectiva y la ejecución de acciones concretas, a controlar el Estado para iniciar una profunda reestructuración social y purificar la comunidad nacional debilitada por el liberalismo, el positivismo y el materialismo. El fracaso de la modernidad habría sido la consecuencia de destruir la tradición sagrada de la cristiandad occidental sin haber sido capaz de reemplazarla con un sentido de trascendencia equivalente. El fascismo asumirá dicha tarea lanzándose a la conquista de una nueva hegemonía cultural, la creación de una modernidad alternativa capaz de alumbrar un “nuevo hombre”, una “nueva comunidad nacional”, un “nuevo orden social” y hasta una “nueva temporalidad”.

Este “nuevo comienzo” tiene cierta cualidad palingénésica, es presentado como un eterno retorno, como revitalización de un pasado mítico y esencial –el Imperio romano o el Renacimiento en el caso italiano, el Sacro Imperio germano o el todavía más arcano pueblo ario en el caso alemán–, aunque también es capaz de utilizar fuentes ideológicas muy heterogéneas y asimilar corrientes culturales incluso contradictorias para recombinarlas creativamente en nuevos mapas cognitivos.¹⁰⁸ El gran mito unificador del modernismo político es el líder carismático, el profeta, el caudillo que asume con heroísmo la misión de regenerar la comunidad política, de crear la nueva y gloriosa patria mediante la poda de la sociedad, la higiene racial y la eugenesia. Solo así estos “Estados jardineros” permitirán superar la decadencia y consumir la transición hacia el “nuevo orden”. La preocupación obsesiva por la decadencia, por sentirse humillado, víctima o amenazado, es la justificación primera de este impulso regeneracionista, acaudillado pero caracterizado también por los movimientos de masas, por la movilización de la juventud y la creación de amplias bases sociales. En este sentido los fascismos se

108. O como advierte mi más vigilante lectora, Rosalba Piazza, una farsa, la chapuza a la que también se refiere Umberto Eco, *Contra el fascismo* (Barcelona, Penguin Random House, 2018).

distinguirían con nitidez de los autoritarismos convencionales que típicamente optan por dejar a la población desmovilizada y pasiva.¹⁰⁹

De hecho, estos mecanismos de exaltación y enajenación de las masas son los que fueron captados con mayor inmediatez por sus propios contemporáneos. Salazar, el dictador portugués del Estado Novo, prohibió el movimiento fascista portugués acusándolo de “exaltar a la juventud y rendir culto a la fuerza a través de la llamada a la acción directa, el principio de la superioridad del poder político del Estado en la vida social y la tendencia a organizar a las masas tras un dirigente político”.¹¹⁰ Otro contemporáneo del fascismo, el politólogo alemán de la Escuela de Frankfurt, Franz Neumann, atribuía al fascismo “ciertas creencias mágicas”.¹¹¹

No sería difícil por tanto reconstruir el martinato en la clave interpretativa proporcionada por Griffin: un gobierno situado mucho más allá de la política, con una vocación cultural que abarca una amplia generalidad de ámbitos y un fuerte compromiso trascendente; una suerte de enlace entre lo terrenal, la política agraria y lo esotérico, especie de “teosofía de la liberación” que transfiere “la individualidad reorientada en mente y corazón hacia la comunidad en su conjunto”.¹¹² Un régimen abiertamente apoyado en los medios de comunicación de masas con el fin de movilizar al conjunto de la sociedad para crear bases fuertemente comprometidas con el destino de una “nueva patria” regida por la teosofía, el indigenismo, el arte, el unionismo centroamericano y el antiimperialismo.

Este fuerte ideario nacionalista, así como la promoción del arte, las letras y las reformas agrarias, hizo que el martinato no tardara en convertirse en un auténtico gobierno popular, amalgamando en su apoyo a todo tipo de segmentos sociales y recibiendo las laudes de prácticamente toda la intelectualidad de la época, sus artistas, escritores, músicos y filósofos. Pero aún hay más. La popularidad del caudillo Martínez traspasó las fronteras del *paisito* y aglutinó en su admiración a intelectuales, gobiernos e importantes personalidades extranjeras. Quizá la más ruidosa fuera la recibida de nada menos que Augusto Sandino. Martínez recibió el apoyo total del entorno de Sandino, también por el aplastamiento de la revuelta campesina de enero del 32. A pesar de que la azarosa distribución historiográfica de categorías haya situado el martinato y el sandinismo en polos ideológicos

109 Véanse las obras de Roger Griffin, *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler* (Madrid: Akal, 2010) y de Robert O. Paxton, *The Anatomy of Fascism* (Nueva York: Knopf, 2004).

110 En Paxton, *The Anatomy of Fascism*, 217. No hace falta señalar aquí el paralelismo con la tácita desconfianza de Franco ante el falangismo de Primo de Rivera.

111 En Paxton, *The Anatomy of Fascism*, 219.

112 Publicado en *La República*, 18 de septiembre de 1934. En Lara, *Política de la cultura del martinato*, 186.

opuestos, lo cierto es que la sintonía fue notoria y la continuidad, total en cuestión de nacionalismo, indoamericanismo y antiimperialismo.

Mientras el antiimperialismo de Sandino que inspiró la lucha de los nicaragüenses contra las tropas gringas para forzar a su presidente Roosevelt a aceptar la “Good Neighbor Policy” en 1933 es celebrado con entusiasmo hasta nuestros días, el antiimperialismo de Martínez sigue siendo hoy mal comprendido. Sin embargo, hay razones más que suficientes para atribuir al antiimperialismo más que al anticomunismo la justificación discursiva de la matanza del 32. Martínez y Calderón pudieron exagerar el liderazgo del Partido Comunista en el movimiento campesino, pero con la misma vehemencia airearon el rechazo a la ayuda ofrecida por Estados Unidos y Gran Bretaña. No solo no permitieron el acercamiento a las costas salvadoreñas de los buques de guerra angloamericanos en el 32, sino que a lo largo de todo su mandato impidieron la entrada a sus tropas y pusieron un especial cuidado en jamás contratar empréstitos con las dos grandes potencias capitalistas del momento. El compromiso del martinato con el antiimperialismo se materializaba indistintamente como rechazo unas veces al capitalismo estadounidense y otras al comunismo bolchevique, y entre estos dos parámetros se debatió todo el asunto del levantamiento de enero de 1932.

Pero ¿de qué manera el antiimperialismo indoamericano de Martínez y Sandino califica como modernismo político? Lo cierto es que muchos otros regímenes desde entonces hasta ahora se adecuan al plan hermenéutico propuesto por Griffin –de distintas maneras anticipado por otros especialistas en fascismo como George Mosse, Stanley Payne, Robert Paxton, Emilio Gentile, Javier Rodrigo, etcétera–. Algo de lo que es plenamente consciente el historiador británico pues, a su modo de ver, esta suerte de “ultranacionalismo palingenésico” y el caudillismo, totalitarismo, populismo y regeneracionismo a él asociados, lejos de fracasar, calaron profundo en el pensamiento político del siglo XX, desarrollándose bajo nuevos ropajes (a veces ni tan nuevos) y alimentando corrientes ideológicas afines más o menos subterráneas, más o menos vigentes hasta nuestros días. A mi parecer, la indeterminación que permite aplicar una misma categoría analítica a regímenes políticos, por otra parte tan difícilmente comparables como el nazismo alemán, el fascismo italiano, el martinato salvadoreño, el sandinismo nicaragüense y seguramente muchos otros, es la misma indeterminación que caracteriza la idea de cultura. Sin embargo, tan volátil categoría de estudio es seguramente la única de la que disponemos para dar cuenta del origen de una nueva concepción de la naturaleza y función del poder político, del liderazgo y de su relación con las masas, así como del nacimiento de un nacionalismo transversal y trascendental con efectos comprobables tanto en la historia reciente de las elites gobernantes, como en la del pueblo llano.

Modernismo

El uso del término modernismo entre los historiadores de hoy designa un novedoso esfuerzo por encontrar la unidad última de las grandes transformaciones que a partir de finales del siglo XIX y a escala global –hay un modernismo hindú, un modernismo turco, un modernismo árabe, un modernismo persa, un modernismo africano, un modernismo ruso, etcétera– se dan en la filosofía ética, la filosofía política y la filosofía práctica del hacer productor, artesanal, artístico y técnico.

La dificultad metodológica que conlleva este esfuerzo es evidente. Probablemente la razón para asumirla esté en la ganancia de perspectiva que el paso del tiempo proporciona y la posibilidad de contemplar desde la lejanía un periodo de concentración de cambios de gran importancia en la formación del mundo actual. Dichos cambios tuvieron lugar a lo largo de varias décadas y la idea que anima a los estudiosos del modernismo es que probablemente dichos cambios tuvieron algún punto de partida o arribo común. Y a pesar de que nos permitamos pensar (hasta hace poco lo hacíamos) que el modernismo político (fascismo) fracasó en su batalla por la conquista de la hegemonía (discursiva), quizá no nos sea posible identificar con claridad la idea general de modernismo precisamente porque estamos sentados sobre sus frutos. Así que, sin contar con los beneficios de una perspectiva heurística, veamos al menos cómo comienza esa serie de cambios de gran repercusión cuya realidad histórica es la premisa de este capítulo.

Además de una categoría historiográfica, modernismo es también el nombre bajo el que se dieron a conocer algunos señeros movimientos de ruptura de principios del siglo XX. En español, fueron tres los usos de la palabra que todavía hoy nos pueden resultar familiares: el modernismo literario de Rubén Darío, el modernismo arquitectónico o *art nouveau* y el modernismo teológico que fue duramente condenado por el papa Pío X en 1910.

La búsqueda del modernismo denota una búsqueda típica de la historia cultural: compleja y más allá de lo formal. Dentro de la perspectiva cultural no es raro, por tanto, comenzar por la historia del arte. Eso sí, el arte entendido bajo las premisas establecidas por uno de los grandes padres del modernismo, Nietzsche, a finales del siglo XIX: como el gesto que hace la vida más intensa y elevada.¹¹³ Modernismo designa en este caso una auténtica revolución –insisto: probablemente la primera digna de tal nombre– en la historia del arte occidental. Bautiza-

113 Según Thomas Ward, "Los posibles caminos de Nietzsche en el Modernismo", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 50, núm. 2 (2002).

do inicialmente con múltiples nombres en función de las irreductibles diferencias entre sus distintas versiones nacionales (*art nouveau*, *jugendstil*, *sezession*, *liberty*, *floreale*, *nieuwe kunst*, *modern style*, *modernisme català*, etcétera), en arquitectura significó el fin del arco y la serie; la ruptura con la esencia del canon clásico en un grado no alcanzado hasta entonces por movimiento artístico alguno. El poder transformador del modernismo fue mucho más allá de la arquitectura, la pintura o la escultura, desafiando abiertamente la idea de “bellas artes” o “artes mayores” para traer a la primera fila de la creación el diseño gráfico, el cartelismo, la ropa, la joyería, el mobiliario, la cristalería, la cerámica, la azulejería, las lámparas, los quioscos, las farolas, las papeleras y hasta los urinarios. El nuevo mundo imaginado por estos modernistas estaba todo inundado de arte, sin distinción alguna entre el museo y la calle, entre el templo y el hogar, entre el afuera y el adentro.

Bien pudiera ser que la corriente oculta que anima al modernismo es el deseo de dar con nuevas continuidades entre el espíritu y la materia.¹¹⁴ Dan testimonio de ello los grandes trazos, las líneas sinuosas e infinitas con que el diseñador modernista esperaba trasladar el movimiento del espíritu a la materia. Desde la perspectiva literaria no es menos elocuente el rechazo de los escritores modernistas al inerte realismo costumbrista y su sustitución por un simbolismo y una métrica ágil, personal y dinámica capaz de hacer latir la escritura y atravesar varios planos de la conciencia. La ofensiva modernista se alimentaba de varias tradiciones, vernáculos y cosmopolitas, y a partir de ahí articuló nuevas propuestas ideológicas, hojas de ruta e incluso acciones políticas. Por eso el modernismo es el punto de partida de las vanguardias artísticas y, en el caso hispanico, una auténtica pre-vanguardia literaria.¹¹⁵

Tampoco es raro que la historia cultural adopte la perspectiva “religiosa” para facilitar nuevos hallazgos teóricos, y en este sentido el modernismo constituye un caso de estudio verdaderamente paradigmático. ¿Dónde si no en el seno de la Iglesia católica se iba a librar la primera gran batalla contra el modernismo? En 1907 el papa Pío X publicaba su encíclica *Pascendi Dominici Gregis* con una condena tajante al modernismo.¹¹⁶ En realidad, la condena iba dirigida contra un movimiento interno dedicado a la renovación de la Iglesia de acuerdo con el humanismo y la filosofía de la inmanencia. Entre sus exponentes estaban curas como

114 Según Sean Latham y Gayle Rogers, *Modernism: Evolution of an Idea* (Londres: Bloomsbury, 2015).

115 Según Rafael Gutiérrez Girardot, *Modernismo. Supuestos históricos y culturales* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 60.

116 En Lester Kurtz, *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism* (Berkeley: University of California Press, 1986).

Alfred Loisy o Marcel Herbert, provenientes de la Escuela Superior de Teología fundada en 1878 en París. Al final se impuso la corriente más reaccionaria, y desde 1910 hasta 1967 la Iglesia hizo obligatorio un “juramento antimodernista” para todos sus miembros. El trascendental Concilio Vaticano II fue de alguna manera resultado de la controversia modernista, aunque no consiguió abolir por completo el juramento antimodernista ni alcanzar un acuerdo definitivo entre ambas posturas. No es del todo improbable que la reciente abdicación de Joseph Ratzinger y la subida al solio pontificio de Jorge María Bergoglio esté ligada de una u otra manera a dicho conflicto interno y sus múltiples ramificaciones.¹¹⁷

Lo interesante en este punto es que los ataques pontificios de 1907 y 1910 proporcionan los primeros documentos de los que disponemos para delinear el contenido programático del modernismo que, según el papa, era coherente a pesar de las apariencias y estaba dotado de una unidad última: hundía sus raíces en el protestantismo, el agnosticismo y el racionalismo kantiano, constituyendo un verdadero “compendio de todas las herejías”. La siempre sabia Iglesia identificaba el modernismo con el resultado lógico de una determinada corriente moderna que hunde sus raíces en los teólogos protestantes –que desde nuestro punto de vista pueden comenzar a ser contados ya desde Duns Scoto y Guillermo de Ockham–, el cambio de régimen de historicidad producido por la introducción del concepto de progreso y la emancipación de la razón individual auspiciada por Kant.¹¹⁸ El movimiento en su conjunto también puede ser definido como hizo Max Weber a inicios del siglo XX, como “el paso del monoteísmo religioso al politeísmo cultural, esto es, del culto a la cultura”.¹¹⁹

No cabe duda de que el modernismo contiene entre sus premisas una fuerte tendencia al eclecticismo, una asombrosa capacidad de aglutinar tendencias de todo tipo, algunas incluso claramente antagónicas como el romanticismo, el positivismo, el realismo, el naturalismo, el krausismo, el paganismo, el cristianismo, el panteísmo, el renanismo, el parnasianismo o el simbolismo. Pero, en el fondo, bien a través del neoplatonismo, del neopitagorismo o de un regreso a la filosofía de la naturaleza, el modernismo buscó continuamente el establecimiento de

117 Al respecto, véase Juan Chopin, “La religiosidad popular en los documentos de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano”, en *Religiosidad popular salvadoreña*, editado por Antonio García Espada (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2015).

118 Sobre la identificación de dos de los pilares del pensamiento moderno, la separación de razón y naturaleza y la idea de progreso, véanse las obras de Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993) y André De Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval* (Madrid: Marcial Pons, 2008).

119 En Abdenur Prado, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial* (México: Akal, 2018), 230.

sistemas capaces de explicarlo todo, el mundo natural y el mundo social, aunque predicados en el empirismo y la experimentación. Tan altas expectativas, combinadas con la sensación de dominio total sobre el mundo y la naturaleza adquirida por los europeos con la consumación de su colonización de la mayor parte del planeta en el siglo XIX, se saldaron a menudo con la fusión de ciencia y fantasía en lo que hoy, desde la soberbia de un futuro que no está ni mucho menos libre de tales riesgos, a menudo denominamos ciencia popular o pseudociencia. Pero más allá del bochorno al que en ocasiones puede llevarnos su excesivo idealismo, su marcado triunfalismo, su alocado eclecticismo o su indisimulable ingenuidad, lo cierto es que el modernismo es la puerta por la que hicieron su entrada en la historia, el feminismo, el sufragio universal, el derecho a la homosexualidad, el vegetarianismo, el consumo de heroína, el ocultismo, el orientalismo, la práctica psicoanalítica y...

El espiritismo

Podríamos definir el espiritismo como una técnica para establecer relaciones inteligentes con el más allá, con el mundo invisible del otro lado de la muerte, que es donde estarían las respuestas al verdadero sentido de la vida. Ninguna otra herramienta podría por tanto servir mejor a los intereses del modernismo. En todo caso, la vinculación entre modernismo y espiritismo que pretendemos establecer aquí sigue más bien el marco teórico propuesto por otro célebre historiador de la cultura, Robert Darnton, quien en 1968 sostuvo que el verdadero origen de la Ilustración francesa había que buscarlo en el mesmerismo; al menos desde la perspectiva cultural.

La historia que Darnton nos cuenta del mesmerismo es fascinante. En 1778 el médico alemán Franz Anton Mesmer proclamó en París el descubrimiento de un fluido superfino, un sutil agente de la naturaleza, que penetra y rodea todos los cuerpos, absolutamente todos los cuerpos, y que explicaba el comportamiento del calor, la luz, la electricidad o la gravedad y, por supuesto, la salud. El mesmerismo se convertía inmediatamente en la demostración científica del funcionamiento de fuerzas invisibles actuando sobre la materia. Fuerzas que servían para explicar el funcionamiento de la realidad por completo, tanto de la naturaleza como de los pueblos y sus gobiernos. Todo esto ocurría en una década de fervor científico, completamente fascinada por los primeros vuelos en globos de helio, pero también de efervescencia social que culminaría con la memorable toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789. Esta mezcla de ciencia y vitalismo haría que el mesmerismo, con su implícito optimismo de corte anarquista, funcionara también como una teoría política, tan subversiva como el contrato social de Rousseau, si no más, y

significativamente ligada a la teoría del progreso como motor de la historia de Condorcet. El mesmerismo era, ante todo, eso, revolucionario.

El espiritismo tiene un comienzo parecido al mesmerismo y comparte también numerosos y significativos paralelismos. El espiritismo también aparece en un medio fascinado por la inventiva científica y la difusión de avances tecnológicos como el telégrafo, el electromagnetismo y fenómenos físicos que por aquellas fechas comenzaban a abrir un amplísimo campo de investigación científica sobre la conductividad eléctrica y térmica.¹²⁰ Las ciudades de Estados Unidos donde comenzaron a funcionar las primeras líneas de telégrafo fueron también las que vieron aparecer las primeras mesas giratorias y las psicofonías. Pero lo que caracteriza mejor el contexto social en el que surge el espiritismo en Estados Unidos es la efervescencia social del conocido como el Segundo Gran Avivamiento, que es como se denomina la intensa actividad evangelizadora cristiana y las grandes cifras de conversiones que se produjeron en las décadas inmediatamente anteriores a la Guerra de Secesión y la Segunda Revolución Industrial en el norte del país.

Fue precisamente en el estado de Nueva York donde el avivamiento alcanzó su máxima expresión, concretamente en el corazón de la antigua nación Iroquai, donde testigos de los hechos relataron cómo “hombres y mujeres hablaban en lenguas y se contorsionaban en éxtasis religioso y muchos relataron apariciones de ángeles y espíritus”,¹²¹ llegando al punto de ganarse el apodo de *burned over district*. Fue en ese distrito achicharrado por el fervor religioso donde John Smith en 1830 habló con el ángel que le dijo dónde encontrar el Libro de Mormón, o donde surgieron los milleristas que en 1844 fundaron la Iglesia Adventista del Séptimo Día, o donde nacieron los *shakers* cuáqueros y un montón de movimientos utópicos, milenaristas y apocalípticos como los testigos de Jehová. Pues ahí fue, en el año de 1847, donde dos niñas de once y catorce años de edad de una familia de metodistas campesinos, las hermanas Fox, recibieron la visita de un buhonero recientemente muerto. El resto lo hicieron el telégrafo y las nuevas imprentas modernas, que por esos años animaron la creación de nuevos periódicos como el *New York Herald*, el *New York Tribune* o el *New York Times*. La difusión del fenómeno espiritista por toda la Costa Este fue espectacular; llegó a recibir el apoyo de prestigiosas figuras públicas e incluso de algunos catedráticos de las mejores universidades de la Ivy League.

Sin embargo, el espiritismo que pasó a la posteridad fue otro. El episodio del Distrito Quemado recibió después la denominación de espiritualismo para distin-

120 Al respecto véase el trabajo de González de Pablo, “Sobre los inicios del espiritismo en España...”.

121 Palabras de Mitch Horowitz recogidas en C. M. Mayo, *Odisea metafísica hacia la Revolución Mexicana. Francisco I. Madero y su libro secreto: Manual Espirita* (México: Literal Publishing, 2014), 5.

guirlo del verdadero espiritismo. Este fue exitosamente reformulado por un francés excepcional que, tan pronto se dieron las primeras apariciones de espíritus al otro lado del charco, acertó con la fórmula para hacerlo significativo y conciliarlo con el sentido común de su tiempo. Según la propia biografía de Allan Kardec (o Hippolyte Léon Denizard Rivail), en 1854 entró en contacto primero con las mesas giratorias, después con las psicofonías y, por último, con las psicografías. Allan Kardec era un prestigioso erudito francés y aventajado discípulo del célebre profesor suizo Pestalozzi, artífice de una de las más influyentes reformas pedagógicas modernas. Tras una fructífera carrera en el mundo de la enseñanza y después de publicar varios libros sobre este rubro, a la edad de cincuenta años y apoyándose en sus vastos conocimientos sobre mermerismo, Allan Kardec descubrió para la humanidad el pleriespíritu: una envoltura casi material que rodea el espíritu y sobre la que era posible intervenir para conseguir comunicación con personas ya muertas. Dicha comunicación era producto de una técnica, es decir, era segura, demostrable y repetible siempre que fuera requerido. El descubrimiento, empero, precedía a un hallazgo aún mayor. La comunicación con los espíritus daba acceso a una inteligencia superior, producto de millones de años de evolución y que a su vez estaba destinada a intensificar el ritmo de dicha evolución, a acelerar sus resultados y a llevar a la humanidad a su máxima realización como seres espirituales de la más alta jerarquía.

En 1857 publicaba su primer libro, *El libro de los espíritus*, auténtica biblia del espiritismo, con tres ediciones en tan solo un año e infinitas más en los años por venir. Continuó con una revista de periodicidad mensual, la célebre *Revista Espirita*, y en los siguientes siete años publicó un libro por año: *El libro de los médiums*, *El evangelio según el espiritismo*, *La justicia divina según el espiritismo*, *La génesis*, etcétera, todos ellos con igual o mayor éxito de difusión y ventas. El increíble éxito de la obra de Kardec sin duda se explica por su asombrosa capacidad de conectar con un sentimiento masivo de su propio tiempo. Obras hoy consideradas canónicas fueron publicadas por los mismos años que *El libro de los espíritus* –seis años antes del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels y dos años después el *Origen de las especies* de Darwin– sin alcanzar ni remotamente el éxito de ventas de Kardec y la calurosa acogida entre algunas de las clases ilustradas emergentes, especialmente médicos, políticos y militares de alto rango.¹²²

La Iglesia católica, siempre atenta a los ataques a su monopolio espiritual, no tardó en reaccionar y en 1861, tan solo cuatro años después de la sistematización del espiritismo comenzada por Kardec, el obispo de Barcelona llevó a cabo un

122 Según Díaz Quiñones, “Fernando Ortiz y Allan Kardec...”.

escénico auto de fe en la plaza pública de la ciudad donde fueron quemados todos los libros recién publicados por los espiritistas. La Iglesia católica sospechaba del espiritismo y lo consideraba una prolongación del protestantismo, de su deísmo, su individualismo y su apuesta por el libre albedrío.¹²³ Pero, a pesar de la extemporánea reacción de la Iglesia o precisamente por ello, las sociedades espiritistas comenzaron a cundir por toda Europa, primero en París, luego en Lyon, después en Barcelona. En 1865 ya estaban plenamente operativas en Madrid, Londres, Viena, etcétera.

El espiritismo florecía por todas partes y a todos los niveles. Kardec falleció en 1869 a los doce años de haber comenzado su sistematización del espiritismo. Sin embargo, la trayectoria ascendente de la nueva ciencia no hizo sino incrementarse con la muerte del profeta. Gracias a su fuerte oposición a las jerarquías sacerdotales, pronto se convirtió también en un movimiento de masas que aglutinaba a ricos y pobres, a propietarios y proletarios. Destaca por ejemplo el Congreso Espiritista celebrado en París en 1889, que contó con más de cuarenta mil asistentes, mientras que el Congreso de la Segunda Internacional de los Trabajadores que se celebró también en París en esos mismos días no fue más allá de unos cientos de participantes. En España, por otra parte, el proyecto de ley sobre la reforma educativa en las Cortes Constituyentes de 1873 tenía la pretensión de añadir la materia “Espiritismo” a las enseñanzas secundarias y a la carrera de Filosofía y Letras. Aunque el proyecto fue frustrado por el golpe de Estado de 1874, el egregio Marcelino Menéndez Pelayo denunciaba alarmado que las sociedades espiritistas contaban por aquellos años con más afiliados “que todas las variedades del protestantismo juntas y que todos los sistemas de filosofía racionalista”.¹²⁴

La lista de célebres espiritistas es en verdad interminable, y difícilmente exhaustiva pues importantes figuras de la historia como Abraham Lincoln o Franklin D. Roosevelt participaron en sesiones espiritistas, aunque en algún momento rompieron públicamente con la práctica. Otros personajes memorables, en cambio, llegaron en su adscripción a hacer apología del espiritismo como Charles Dickens, Arthur Conan Doyle, Víctor Hugo, William James, John Ruskins, Alfons Mucha, Roso de Luna, Valle Inclán, Gustavo Adolfo Bécquer, Pio Baroja, Emilia Pardo Bazán o Helena Blavatsky, la famosa Madame Blavastky.

123 Acusaciones muy próximas a las vertidas contra el modernismo. En Gilberto Loaiza Cano, “Cultura política popular y espiritismo: Colombia siglo XIX”, *Revista Historia y Espacio*, 32 (2009), 17.

124 En María Jesús Fraga Fernández Cuevas, “La huella de lo esotérico en la novela *La sirena negra* de Emilia Pardo Bazán”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 28 (2010), 10.

Parte de la razón del éxito inicial del espiritismo y de su ulterior evolución probablemente haya que buscarla en la fuerte apuesta kardecista por el empirismo y el regeneracionismo científico. Para Kardec el espiritismo, en realidad, no tenía nada de nuevo. De él daban testimonio las creencias de todos los pueblos, todas las religiones antiguas y recientes, así como las escrituras sagradas y profanas de la historia. En especial el catolicismo que, con sus mártires, ángeles, santos y resurrecciones, no hacía sino testimoniar la íntima unión entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Con respecto al cristianismo, el espiritismo se ve a sí mismo como un movimiento regenerador, de ruptura, pero también de continuación. En sus obras, afirmaba Kardec que el mensaje de Jesucristo había sido tergiversado por la superstición y el paso del tiempo, y que solo la todopoderosa ciencia de la nueva era estaba en condiciones de restaurar su sentido primordial y de depurar sus palabras de acuerdo con criterios exclusivamente racionales y experimentales. En palabras del maestro: “si las almas pueden manifestarse a los vivos es porque eso está en la Naturaleza y por tanto deben haberlo hecho en todas las épocas y en todas partes... lo que es moderno es la explicación lógica de los hechos y el conocimiento completo de la naturaleza de los espíritus”.¹²⁵

Esta sustitución de la fe por el eclecticismo como garantía de veracidad seguramente esté entre las principales razones de la extraordinaria difusión del espiritismo, pero también de su sorprendente capacidad de dialogar con tradiciones no solo occidentales, sino asiáticas, africanas y amerindias. Una de sus primeras variaciones, y seguramente la más exitosa de todas, fue la teosofía. Helena Blavatsky, su fundadora, se formó en el medio espiritista y llegó a ser reputada como una de las más poderosas médiums de su generación. De origen ruso, la fascinación orientalista de esos años –los años del Gran Juego entre Rusia y Gran Bretaña por repartirse Asia– le llevó a la India justo cuando en el estudio de los Vedas y el sánscrito los orientalistas europeos quisieron ubicar el canon más antiguo de la mítica raza aria. Blavatsky estableció comunicación espiritista con los *mahatmas* y en 1875 fundó la Sociedad Teosófica, todavía hoy con base en Madrás y repartida por absolutamente todo el mundo, sin diferencias entre norte y sur, entre ricos y pobres –en la actualidad está presente en más de setenta países–. Paulatinamente, a medida que su triunfal eclecticismo global iba encandilando a cada vez más sectores de la aristocracia europea y las elites modernas de los países colonizados, la teosofía fue marcando distancias con el espiritismo de Kardec. Ya bajo el reinado de su no menos excelsa sucesora Annie Besant y tras el descubrimiento en el sur de la India del niño que habría de ser el último de los mesías enviados por los dioses a

125 En Allan Kardec, *El libro de los espíritus* (Río de Janeiro: Instituto de Difusión Espírita, 2001), 87.

la humanidad entera, Jiddu Krishnamurti, en las primeras décadas del siglo XX, la Sociedad Teosófica rompió nítidamente con el espiritismo y prohibió el empleo de las técnicas que permitían el contacto con los muertos.¹²⁶

A la variación teosófica siguieron muchas otras de similar corte. Con el paso del tiempo algunas de estas variaciones han pasado a denominarse espiritismos cruzados o mestizos, para distinguirlos de la propuesta original conocida hoy como espiritismo científico, positivista o, sencillamente, kardecista.¹²⁷ Lo que, sin duda, todas las secuelas espiritistas deben a su profeta francés es el aura de prestigio científico y la pretendida universalidad de sus beneficios. La demostración espiritista del trasvase de energía entre cuerpos visibles e invisibles no solo probaba la inmortalidad del alma, sino también la fraternidad efectiva entre todos los seres existentes, más allá de la vida y de la muerte, a lo largo del tiempo y del espacio. El espiritismo introducía así principios democráticos, incluso revolucionarios, pero también experimentales y racionales, por lo que en adelante funcionaría como una verdadera ciencia emancipadora.

Modernismo latino

Un ejemplo de lo más elocuente en este sentido es el caso de Laureana Wright. Dama de la alta sociedad mexicana con una buena formación en letras y una posición privilegiada entre la elite política de su tiempo, hizo de la emancipación de la mujer a través de la educación su misión. En su lucha Laureana lo intentó todo, fundó varias revistas y periódicos, escribió libros y panfletos, fue miembro de varios liceos, sociedades científicas y ateneos literarios, e incluso llegó a fundar una logia masónica femenina que dio lugar a uno de los episodios más rocambolescos de la masonería mexicana.¹²⁸ Finalmente, ninguna de estas vías proporcionó a Laureana ni apoyo ni medios ni difusión suficientes para la tarea emancipadora asumida por la profeminista mexicana de finales del siglo XIX. Fue entonces cuando conoció el espiritismo de Kardec.

126 En Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984). La bibliografía sobre la Sociedad Teosófica es inmensa, una de sus webs en español es <http://sociedadteosofica.es/>. Otro tanto sobre Jiddu Krishnamurti, por ejemplo: <http://www.fkla.org/>

127 La terminología es empleada en Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (Montevideo: Publicaciones de la Universidad de la República, 1968); Pérez y Mena, "Cuban Santería..." y Francisco Martín Ferrándiz, *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004).

128 Ilustrado por C. Martínez Moreno, "Auge y caída de la masonería en México en el siglo XIX. La exclusión de la mujer bajo la mirada del discurso masónico de Laureana Wright González", *Revista Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* 4, núm. 2 (2013).

Reacia inicialmente a sus postulados, quizá por parecerle demasiado próximos al catolicismo, accedió no obstante a leer la obra del francés. Su descubrimiento fue mayúsculo. El espiritismo predicaba la igualdad del hombre y la mujer, sobre todo en el ámbito de la inteligencia, y por tanto merecían igual educación. Para el espiritismo, de hecho, la mujer gozaba de una posición privilegiada ante el hombre, pues su condición de portadora de la vida facilitaba su interacción con el mundo de lo no visto. De ahí que fueran consideradas más inteligentes y aptas que los hombres para la mediumnidad. Laureana se hizo inmediatamente espiritista y volcó todos sus recursos, prestigio y energía vital en la promoción y desarrollo de la nueva ciencia, hasta llegar a ocupar la vicepresidencia de la prestigiosa Sociedad Espiritista de la República mexicana. Fundada en 1872 por el general Refugio I. González y el hermano del fundador de la Universidad Nacional Autónoma de México, Santiago Sierra, la sociedad destacó sobre muchas otras inauguradas durante esos mismos años a lo largo y ancho de toda la República gracias en parte a la publicación de la *Ilustración Espirita*, periódico de enorme éxito de difusión por todo México, Centroamérica y el Caribe bajo el lema “Hacia Dios por el bien y la ciencia” y en preparación para el venidero “siglo del progreso”.

Pero tenemos, también en México, el caso inverso: el de personajes que usaron las instituciones para promover el espiritismo. El caso más sonado fue, sin duda, el de Francisco I. Madero. Nacido en el seno de una acaudalada familia iniciada en el espiritismo, su estancia en París le llevó a abrazar completamente el espiritismo kardecista y a dedicar el resto de su vida a la promoción de la nueva ciencia. Así confesaba personalmente por carta a nada menos que Léon Denis, sucesor de Kardec al frente del espiritismo científico en Francia: “la política era el terreno que había elegido para luchar por la causa espiritista”, decía en junio de 1906.¹²⁹ Para Madero, hablar con los antepasados y poder predecir acontecimientos futuros le hacía depositario de profundas enseñanzas científicas, filosóficas y morales. Desde la misma convicción con la que se declaraba homeópata, vegetariano, masón, recibía comunicación de espíritus como el de Benito Juárez y decía curar mediante la imposición de manos, Madero se lanzó al ruedo político e hizo del antireeleccionismo y la defensa del sufragio su bandera contra la tiranía de Porfirio Díaz, a quien, asombrosamente, derrocó y sustituyó en el poder en noviembre de 1911.

Las raíces espiritistas de la Revolución mexicana no están bien visibilizadas por la historiografía especializada, así como las aportaciones de la masonería y

129 En Yolia Tortolero Cervantes, *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero* (México: Senado de la República, 2004), 123.

del protestantismo.¹³⁰ Si bien es cierto que la masonería, el espiritismo y el protestantismo no estuvieron del todo separadas en la Europa de finales del siglo XIX, esta confusión se dio con especial frecuencia en España y Latinoamérica, donde la fortaleza del catolicismo y del conservadurismo ultramontano hicieron de estas tres un mismo y único enemigo.¹³¹ Fue tan violenta la naturaleza del enfrentamiento, que los elementos compartidos entre masones, espiritistas y protestantes acabaron siendo determinantes no solo en la heteropercepción, sino también en la autoidentificación de estos tres movimientos, que a menudo se unieron en un único “frente religioso liberal anticatólico”.¹³²

Las diferentes asociaciones, congregaciones, clubes y logias crearon amplios consensos asentados en los mismos principios y las mismas metodologías de acción. Por lo general, los mismos personajes iniciados en la masonería aparecen por otra parte con filiaciones espiritistas o militando entre protestantes. Todas estas sectas no solo compartían un mismo punto de partida, sino también una serie de aspiraciones comunes destinadas a procurar una sociedad de librepensadores secularizada, progresista, antidictatorial y antiimperialista, así como a trabajar fervientemente en favor del unionismo centroamericano y, en ocasiones, del feminismo y el indigenismo. En suma, una lucha por alcanzar una sociedad más incluyente, democrática y menos clericalizada. De hecho, el espiritismo latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del XX funcionó, y a menudo así fue reconocido por la autoridad pública, como una forma de disidencia político-religiosa que contribuyó decididamente al afianzamiento de expresiones políticas como el anarquismo y el socialismo.¹³³

En esta línea podríamos inscribir algunos de los más insignes nombres de las letras y el pensamiento latinoamericanos de finales del siglo XIX y principios del XX como el nicaragüense Rubén Darío, la chilena Gabriela Mistral, el guatemalteco Wyld Ospina, el cubano José Martí o los ya mencionados Augusto Sandino y José Vasconcelos. El mexicano había sido introducido en política precisamente por Madero en su lucha contra el porfiriato, y dio comienzo a una larga trayectoria de éxitos también en los ámbitos de las letras y la academia. Llegó a postularse a la presidencia de la República en 1929 frente al grupo de otro espiritista mexicano

130 La primera llamada de atención la hizo Jean-Pierre Bastian en *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989).

131 Punto desarrollado por Abend, “Specters of the Secular...”.

132 En Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes...*, 139.

133 A este respecto, véanse las obras de Gastón García Cantú, *El socialismo en México siglo XIX* (México: Ediciones Era, 1980) y Loaiza Cano, “Cultura política popular y espiritismo...”.

en el poder, Plutarco Elías Calles. Al año siguiente de su fracasado intento visitó El Salvador para exponer sus convicciones modernistas y su apuesta por el mestizaje, por el estudio de la antropología y el medio natural, y por convertir Latinoamérica en “el centro cósmico de la gran síntesis humana”.¹³⁴

¿Traería Vasconcelos consigo algún ejemplar de las obras de Madero que Martínez hubiera podido leer? Porque, de lo contrario, tendríamos que buscar buenas razones para explicar la evidente similitud entre el gobierno teosófico de Martínez y el gobierno espiritista de Madero, veinte años anterior.

Modernismo salvadoreño

Llegados a este punto, el uso de modernismo, en tanto categoría historiográfica, nos sitúa ante dos hipótesis aparentemente irreconciliables: que el martinato es semejante al fascismo europeo y al maderismo mexicano. Pero, ante el riesgo de estar adentrándonos en un conflicto puramente teórico que ni la vocación ni la extensión de este capítulo sean capaces de resolver, restituyamos el tema a su propósito inicial: la recepción popular del martinato y su papel en la configuración del culto a los Hermanos Espirituales. Estas coordenadas nos permiten además establecer continuidades legítimas entre las realidades históricas separadas bien por décadas o bien por miles de kilómetros, empleadas aquí como posibles parámetros de referencia para el martinato. Se trata de los medios de comunicación, en su sentido más amplio y en tanto herramientas de gran rendimiento en la redistribución y concentración de poder. Herramientas fundamentales para la movilización de las masas fascistas y la consumación de las voluntades populistas y totalitaristas de los Hitler y Mussolini, pero también para hacer posible la conquista maderista del poder o la consolidación social del martinato.

El modernismo, ya lo hemos visto, es ininteligible sin su dimensión global, sin esa compleja pero constante negociación entre cosmopolitanismo y vernacularidad, que antes de nada fue hecha posible por el extraordinario desarrollo de las comunicaciones terrestres, marítimas y aéreas –barcos, ferrocarriles, motores de explosión, aviones, etcétera– que, efectivamente, hicieron del modernismo un fenómeno mundial, producto de una ágil interconexión y rápidas transferencias de ideas. Un fiel testimonio de ello en nuestro contexto es el boom de la literatura de viajes entre la generación modernista latinoamericana, sin la que sería inconcebible la “Nuestra América” de Martí, así como tantos otros posicionamientos surgidos del indopanamericanismo modernista.¹³⁵ También me parece de lo más

134 En: es.wikipedia.org/wiki/José_Vasconcelos (consultado en mayo de 2019).

135 Sobre viajes modernistas en Latinoamérica véase Beatriz Colombi, *Viaje intelectual: migraciones y desplaza-*

elocuente el viaje en avión que hizo el propio Madero en noviembre de 1911, el primero en la historia de un jefe del Estado en funciones. A pesar del miedo y las reticencias de su entorno, el entusiasmado presidente no titubeó a la hora de encaramarse a una de esas frágiles avionetas y a partir de ahí apostar decididamente por el brillante futuro que aguardaba al transporte aéreo ordenando inmediatamente la compra de una flota aeronáutica para el ejército del nuevo México revolucionario.¹³⁶

Pero no fueron estos, sino otros, los medios de comunicación que explican mejor la meteórica y todavía sorpresiva carrera política de Madero. Donde mejor se deja ver la importancia que el modernismo dio al movimiento y la circulación es en el furor que causaron las recientemente inventadas imprentas offset, la tecnología fotostática y la fotográfica, todas ellas vitales para la difusión de información, ideas e imágenes. El atinado manejo por parte de Francisco I. Madero de los nuevos medios de comunicación masiva fue producto de una estrategia calculada de la que venía sirviéndose desde hacía años para la propaganda del espiritismo. Para Madero “la prensa era la palanca más poderosa del mundo civilizado”¹³⁷ y, al igual que otros espiritistas como la propia Laureana Wright, puso todo su afán en la fundación de revistas periódicas, el control de editores y la adquisición de imprentas. Desde esta perspectiva es como mejor se aprecia la plena sintonía entre espiritismo y modernismo e, incluso, el papel precursor del primero sobre el segundo.

El caso de Maximiliano Hernández Martínez es ligeramente distinto. Las casi tres décadas entre uno y otro no pasaron en balde. A los ojos de Martínez la palanca más poderosa ya no era tanto la prensa como la radio, y el estímulo dejó de ser el espiritismo para ocupar su puesto la teosofía. Sin embargo, la comparación sigue siendo factible y las diferencias hacen aún más significativa la apuesta por la comunicación y la movilización social de inspiración regeneracionista tanto en uno como en otro mandatario.

Martínez se apoyó decididamente en la nueva tecnología, las emisoras y antenas repetidoras, que permitían la difusión por todo el país de su mensaje palin-genésico del “nuevo comienzo, nuevo hombre, nuevo orden social”. Además, con respecto a la prensa escrita, la radio contaba con ventajas indiscutibles, dando un mayor alcance a la palabra entre la todavía mayoritaria población analfabeta. Pero Martínez también se apoyó en los periódicos y, más importante aún, apostó deci-

mientos en América Latina (1880-1915) (Buenos Aires: Viterbo, 2004).

136 Agradezco a Juan Carlos Sarazua la información que me puso tras esta pista.

137 En Tortolero, *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*, 110.

didamente por el arte, la literatura, la música y, en suma, por la instrumentalización de la intelectualidad salvadoreña para fortalecer y perpetuar su modernista concepción del poder. El espiritismo y la teosofía fueron las consignas identitarias que hicieron aún más fluidas las relaciones entre Martínez y los principales intelectuales del país de las décadas de los treinta y los cuarenta, desde Alberto Masferrer a Claudia Lars, de María de Barata a Salarrué y de Francisco Gavidia a Guerra Trigueros, todos ellos de una u otra manera adscritos a una u otra de las dos principales corrientes esotéricas modernistas.¹³⁸

Modernismo inacabado

Ciertamente, la línea gruesa del discurso modernista de Martínez y de la elite intelectual en torno suyo, sus nobles proclamas sobre el Estado ideal, el perfeccionamiento del ser humano, la evolución espiritual o la autodeterminación del pensamiento, estaba dirigida precisamente contra esta especie de economía espiritual de subsistencia típica del pueblo –la “religión de los vencidos” como la denominaba aquel famoso sociólogo francés– compuesta de divinidades de segundo rango y firmemente anclada en una mentalidad devocional, tradicional, analógica y premoderna, que a los ojos de las elites salvadoreñas era la razón de ser del atraso y la sumisión de la nación. Pero lo cierto es que el discurso modernista regeneracionista del “nuevo comienzo, nuevo hombre, nuevo orden social”, su marcado anticlericalismo, su apuesta por el indigenismo y el unionismo –aunque ambos tuvieran algo de fingido–, la liberación espiritual, el antiimperialismo y la centralidad de la historia nacional, su apuesta por el estudio del medio físico inmediato y la cultura vernácula, así como la pretensión de gobernar con el auxilio de fuerzas espirituales, cual “nuevo rey-filosofo platónico”, sin duda hicieron mella, también en el pueblo.

138 Si bien la difusión del espiritismo en El Salvador está aún esperando un estudio serio, pueden adelantarse algunos datos. La primera prueba documental de espiritismo kardecista que he encontrado en el AGNsv es el segundo número de la *Revista Luz y Unión. Revista de Estudios Psicológicos de Barcelona de la Unión Kardeciana*, de 1903, con informaciones técnicas sobre la mediumnidad, extraterrestres, una sección de controversias y otra de adhesiones. AGNsv, Colección Impresos, caja 10, 14HS-28. Mi agradecimiento por el registro fotostático a Vilmita Martínez. En 1921, la Confederación de Centros Espiritistas de Centroamérica y México representaba a nada menos que 43 centros diseminados por toda la región como la Escuela Magnético Espiritual de la Comunidad Universal fundada por Augusto Sandino y con especial proyección en El Salvador. Algunas de estas escuelas, como la Escuela Racionalista Espirita Salvadoreña registrada en 1941 por Julio Contreras, siguen vigentes en nuestros días bajo el nombre de Federación Espiritista Salvadoreña. Sobre el registro de la Escuela Racionalista Espirita Salvadoreña, véase AGNsv, Fondo Gobernación, Área Social, caja 1, año 1941, exp. 316.2. Debo un especial agradecimiento a los miembros de la Federación Espiritista Salvadoreña por su apoyo y generosidad en esta investigación. Sobre la teosofía en Martínez véanse los trabajos de Mejía Burgos, *El proyecto de nación masferriano... y Aliados con Martínez...*

Correspondiente a los años inmediatamente posteriores al martinato –en concreto entre 1942 y 1958–, el Archivo General de la Nación salvadoreña todavía conserva más de cien expedientes de investigaciones llevadas a cabo por la policía sobre centros espiritistas y pentecostales funcionando en poblaciones menores y arrabales de ciudades.¹³⁹ Algunos de estos humildes centros decían estar regidos por “médicos invisibles” y su fin no era otro que promover el vegetarianismo, el naturismo, la teoría de la reencarnación, el magnetismo, el heliocentrismo o el uso terapéutico de la botánica y de “aguas coloreadas”. Por lo general, en todos ellos salen a relucir proclamas, a veces torpemente articuladas, en defensa de la libertad individual, de la potencialidad emancipadora del ser humano o de la libertad de culto que debe caracterizar a toda sociedad en la búsqueda de su perfeccionamiento espiritual y *algotras* de las peroratas semanalmente aireadas por el carismático señor presidente. El siguiente capítulo de esta obra, “El queso y los frijoles”, aborda en extenso uno de estos expedientes, el más antiguo de todos los conservados y suficientemente elocuente al respecto de las estrategias de apropiación por parte del pueblo de motivos, ideas y símbolos provenientes del modernismo más sofisticado y elitista. Sin anticipar más, baste por el momento señalar que este tipo de desplazamientos entre extremos de la escala social saca a la luz una de las facetas más interesantes y brillantes del modernismo salvadoreño: una muestra de secularización original y privativa de la experiencia histórica salvadoreña, centroamericana y, probablemente, latinoamericana también.

Con seguridad, una de las aportaciones más importantes del modernismo a la historia universal es la secularización, un fenómeno que sin duda es producto de la dominación epistemológica europea sobre el resto del mundo comenzada en el siglo XVI, pero que en el modernismo y su aceleración de la globalización tiene uno de sus momentos de mayor intensidad y hondo calado en África y Asia. Y en Europa también. La fuerte vocación rupturista del modernismo sacó a la superficie de la sociedad antiguas tensiones generadas por el materialismo inherente al pensamiento moderno, amalgamando todo tipo de distintas manifestaciones y convirtiéndolo en una cuestión social de dimensiones masivas, hasta el punto de inocular a la propia Iglesia católica y hacer saltar todas las alarmas en el Vaticano.

El asunto de la secularización es sumamente complejo tanto desde una perspectiva conceptual como histórica, y sobre todo en la dimensión global que adquirió con el modernismo. Pero sobre ello tenemos ejemplos como el shinto japonés, que en este contexto histórico cambió su denominación de religión a ritual de Esta-

139 AGNsv, Ministerio de Gobernación, 316. 2. Asuntos del Clero y 316.0 Religiones-General, años 1942, 1943, 1944, 1955, 1957 y 1958.

do. O el surgimiento del universalismo hindú de Vivekananda, e incluso de Gandhi, tan contrario al esencialismo etnicista y jerárquico de la tradición védica. O las radicales laicización y europeización impuestas por Atatürk, el tan admirado por Hitler y Mussolini. Y, en general, la violenta irrupción de la dualidad secularización-fundamentalismo en el islam, hasta nuestros días uno de los principales vectores de conflictividad y configuración identitaria en las sociedades musulmanas y, en tantos aspectos, contraria al fuerte iusnaturalismo característico del islam.

El caso es que, como la esencia del modernismo mismo, la ola de secularización compartida a escala mundial cambia de rostro hasta casi hacerse irreconocible en la medida en que acercamos el ojo y aumentamos nuestro compromiso con la particularidad local. Es precisamente la violencia epistemológica del concepto de religión, su clara dimensión colonial y su raigambre en las necesidades exclusivas del cristocentrismo, en tanto ideología dualista y expansiva, lo que hace del proceso convergente de la secularización un fenómeno difícilmente universalizable y aplicable a distintas sociedades, culturas o civilizaciones.¹⁴⁰

El caso es que Latinoamérica presenta un cuadro bien distinto y, a todas luces, mal comprendido por la academia. De nuevo nos encontramos con que la generalización es imposible y con que hay comportamientos bien diferenciados en distintas latitudes del continente. Pero cómo negar que la historiografía ha privilegiado las lecturas de la secularización en Latinoamérica como procesos fallidos, defectuosos o inacabados. A mi entender, tan duro veredicto en realidad es producto de un sesgo metodológico y de cierta incapacidad por parte del gremio de emanciparse del elitismo de las fuentes y de volar por encima de categorías analíticas eurocéntricas.

Es probable, y así lo indica la evolución de los hechos, que el modernismo no cumpliera del todo sus altas expectativas como movimiento regeneracionista en la arena política, en el desarrollo de instituciones, de leyes y otros mecanismos de armonización social. Sin embargo, los logros del regeneracionismo modernista se han dejado sentir con mayor intensidad en ámbitos de la sociedad salvadoreña mucho menos visibles desde la perspectiva de la estadística: el correspondiente a los sectores subalternos de la sociedad, invisibilizados por los discursos de progreso y modernización, a menudo proscritos y únicamente accesibles a través de la oralidad. Es en este punto donde la secularización ha conseguido realmente incidir como una fuerza en verdad renovadora y emancipadora, con una gran capacidad de movilizar capital simbólico que permitió abrir nuevos espa-

140 Para conocer la última y más lúcida crítica del concepto de religión y secularización véase Prado, *Genealogía del monoteísmo...*

cios discursivos a novedosas experiencias de la realidad. En El Salvador, como en mayor o menor medida en el resto de Latinoamérica, el modernismo hizo evidente el agotamiento de un buen número de sacralidades. Objetos de devoción tradicionales y venerables ideas fueron fatalmente cuestionados. Pero en lo que las sociedades latinoamericanas han resultado más originales es en la gran cantidad de objetos de nueva sacralización que han aparecido detrás de la gran ola secularizadora de las primeras décadas del siglo XX. Así, de manera un tanto paradójica, tenemos que el regeneracionismo palingenésico del modernismo político y cultural ha alimentado, quizá sin proponérselo, nuevas continuidades y nuevos puentes entre el presente y el pasado, para a la postre fortalecer la vertiente más vernácula del fenómeno religioso a nivel popular, sobre todo en sus expresiones pentecostal y esotérica, expresiones en la actualidad mayoritarias o a punto de serlo con respecto al catolicismo y su casi exclusivo monopolio de más de quinientos años.

Conclusión

El modernismo puede ser reducido, en su expresión más elemental, al resultado puramente material de un avance técnico en la capacidad de desplazamiento físico, circulación económica, recorrido social y movimiento cultural. Tamaña simplificación no puede, empero, ocultar que el modernismo acabó difundiendo por la totalidad del planeta, a una escala nunca antes vista, una ideología que de tan inabarcable e interiorizada que fue, casi califica como sentimiento. Un sentimiento que pudo recorrer desde el optimismo alocado de Madero a la prudencia macabra de Martínez, del desprendimiento filantrópico de los teósofos al repugnante chovinismo nazi, de los groseros pegotes de pintura de Matisse al refinamiento extremo de las líneas de Beardsley, de los indescifrables saleros de oro de los salones de Viena a las toscas guirnalda que aún cuelgan de las paredes del palacio municipal de Tapachula. Pero se trata de un sentimiento todo él convergente en torno a una misma idea, la ruptura con el pasado, bien sea por la ilusión de un futuro preñado de posibilidades o por la angustiosa sensación de decadencia y agravio. Es probable que solo el grado de intensidad de este sentimiento y la magnitud de los consensos generados a su alrededor sean suficientes para distinguir el modernismo del resto de la modernidad, que a decir verdad siempre se ha visto a sí misma como un movimiento de ruptura. En este sentido, los renuentes a la individualización del modernismo como categoría historiográfica reconocible y autónoma tienen su parte de razón. Pero ¿de qué otra manera podemos los historiadores periodizar el tiempo y diagnosticar sus efectos sino es enfatizando cambios y discontinuidades a veces imperceptibles en su propio contexto?

En este caso, además, el modernismo sí fue percibido por sus propios contemporáneos, a veces en condición de testigos escandalizados ante cambios de magnitudes hasta entonces inimaginables. El modernismo lo impregnó todo y se extendió por todas partes. Afectó todas las manifestaciones imaginables de la vida pública y privada de hombres y mujeres de los cinco continentes: su literatura, su arte, su arquitectura, su vestimenta, su filosofía, su política y su religión, sobre todo su religión. No tenemos tiempo aquí de extendernos más en teorías sobre la epistemología de la religión, pero ya hemos dejado apuntada nuestra sospecha de que el concepto tiene algo de fraudulento, aunque solo sea porque, por su propia naturaleza, la idea de religión abarca una generalidad de ámbitos que forman una unidad indivisible y que, a posteriori (y sobre todo desde la academia) podemos pretender separar como si se tratara de ámbitos distintos y hasta en conflicto. Es esto precisamente lo que nos estaría impidiendo darnos cuenta de que, además de ser el origen de las vanguardias artísticas, de los fascismos políticos, de las primeras formulaciones de derechos universales, del feminismo, de las primeras instancias de gobierno supranacionales, del gusto por habitar casas decoradas y de vestir a la moda o del valor que a nuestros ojos todavía conserva la idea de la democracia, el modernismo también es fundamental para entender la debacle de la Iglesia católica en Occidente, así como el surgimiento de una miríada de nuevos cultos y nuevas formas de entender la salud, la comunidad y la trascendencia.

De superar este último obstáculo, los historiadores estaríamos en condiciones de alivianar algo de la ardua tarea asumida por algunos avezados antropólogos y sociólogos que nos advierten de estar presenciando en la actualidad la mayor revolución cultural ocurrida en América Latina desde la Conquista.¹⁴¹ Una revolución que podría estar destinada a restituir una cultura propia, autónoma, desacomplejada y pujante en Latinoamérica y que en El Salvador se manifiesta en que ya casi la mitad de la sociedad afirma no ser católica, y de la otra mitad buena parte tiene en sus altares a deidades vernáculos –los Hermanos Espirituales– cuyo reconocimiento la Iglesia católica niega categóricamente. Esta profunda mutación en la historia cultural del pueblo salvadoreño, que masivamente se está desentendiendo de la adscripción identitaria más poderosa de sus últimos cinco siglos, tiene en esa aún mal definida noción de modernismo su punto de partida o, al menos, su gran momento de aceleración. Una noción que para el caso salvadoreño debería ser estudiada conjuntamente con el resto de Centroamérica y México, con una proyección cronológica que abarcaría de la presidencia de Francisco I. Madero en un extremo, a la de Maximiliano Hernández Martínez en el otro, con efectos dis-

141 La ambiciosa proclama es recurrente en la obra de Jean-Pierre Bastian.

tintos pero igualmente liberadores en lo más alto de la escala social y en lo más bajo, tensionado también por un equilibrio entre prioridades globales y necesidades locales, entre eurocentrismo y vernacularidad, entre sumisión colonial y emancipación cultural. Estas tensiones, lejos de estar hoy resueltas, caracterizan las expresiones más interesantes y representativas de eso que, a pesar de no poder separarse del resto de la realidad de manera clara y distinta, hemos convenido en llamar aquí cultura salvadoreña.

El queso y los frijoles. El cosmos de un jornalero salvadoreño del siglo XX

Y no puedo excusarme a decir,
que aquí es imposible averiguar la verdad
y para esto sí que no hay remedio alguno.

Pedro Cortés y Larraz, 1770.

En el Archivo General de la Nación de El Salvador se encuentra un informe de veinticinco páginas de extensión, fechado el 9 de septiembre de 1941 y dirigido al Director General de la Policía Nacional.¹⁴² El escrito está mecanografiado, con una impecable redacción y corrección gramatical.¹⁴³ Contiene las diligencias llevadas a cabo por agentes del cuerpo en el municipio de Quezaltepeque (departamento de La Libertad) y en la capital, San Salvador, a instancias de una denuncia anónima lanzada desde *El Diario de Hoy*, el rotativo nacional de mayor circulación en El Salvador, el 27 de agosto del mismo año.¹⁴⁴ Las investigaciones policiales alentadas por el periódico contra “sujetos de dudosa honorabilidad” duraron seis días y aunque el principal imputado resultó ser un tal Rafael George Huezo de 19 años de edad, jornalero de profesión y “adepto a la doctrina espiritista”, el informe recoge interrogatorios realizados a otras catorce personas.

142 Una versión preliminar de este capítulo fue publicado en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 17, núm. 1 (2019), en: <http://liminar.cesmeqa.mx/index.php/r1/article/view/645/pdf>

143 AGNsv, Ministerio de Gobernación, Área Social, año 1941, caja 1. Mi agradecimiento a María Julia Flores por la localización de este expediente.

144 Mi agradecimiento a Óscar Meléndez Ramírez por la identificación y reproducción fotostática del ejemplar.

Desde luego la policía salvadoreña de los años cuarenta del siglo XX no es el Santo Tribunal de la Inquisición, ni Rafael George acabó en la hoguera como Menocchio, el molinero del Friul italiano de las últimas décadas del siglo XVI. La intencionada alusión en el título de este trabajo¹⁴⁵ a la obra clásica de Carlo Ginzburg (*Il formaggio e i vermi*, 1976) apunta a una coincidencia aún mayor, a un propósito metodológico compartido con el gran historiador italiano que ha dedicado buena parte de su talento al estudio de fenómenos de la cultura oral, popular y subalterna a través de las fuentes producidas por letrados pertenecientes a los estamentos dominantes. Esta arriesgada apuesta por la investigación de la tradición oral a través de la página escrita aspira en último término a la identificación segura y contrastada de mecanismos significativos de la circulación de ideas y prácticas entre grupos sociales fuertemente dicotomizadas (como en los casos salvadoreño del siglo XX y friulano del XVI), así como a ensanchar la –por lo general exigua– cuota de agencia, autonomía y originalidad atribuida por las ciencias sociales a las clases subalternas en su confrontación con las clases dominantes.

Efectivamente, el caso de estudio salvadoreño presentado aquí muestra cierta incapacidad por parte de las fuerzas del orden público para identificar de manera satisfactoria la naturaleza del delito investigado y, del otro lado, cierta habilidad de los imputados para desviar la atención y apartar la investigación de su objetivo específico. Es en este sentido que el método ginzburgiano se presta a su reutilización en un contexto, sin duda, tan remoto como el agro centroamericano de la primera mitad del siglo XX. Es este doble juego de espejos, la relación de continuidad/oposición entre escritura y oralidad o el igualmente difícil ensamble de metodologías de estudio cuantitativas y cualitativas –de historia y morfología– lo que hace pertinente el empleo de la sensibilidad característica del paradigma indiciario, así como el tipo de descripción densa propia de la microhistoria.¹⁴⁶ Esta enérgica tensión entre campos de fuerzas en buena medida definidos por oposición entre ellos espera ser mostrada claramente con la narración aquí presentada como una pelea librada en su totalidad en el campo de los símbolos, sin un claro vencedor y aún hoy lejos de haber sido resuelta.

145 Añadir algo de queso (de origen hispánico) a los frijoles (de origen mesoamericano) es el mayor deleite y aspiración culinaria de buena parte del empobrecido campesinado salvadoreño. Una aspiración semejante (humilde, mestiza y forzosamente prestigiosa) parece animar también a los protagonistas de esta pequeña historia.

146 Véase Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Península, 1986) y *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (Barcelona: Gedisa, 1994).

Primera parte

La acusación

La noticia aparecida en el más importante diario del país lanzaba la acusación en su tercera página, con un gran titular de dos líneas que ocupaban el centro de la hoja, cubriendo de extremo a extremo las cinco columnas del rotativo, con una sarcástica declamación: “LOS ESPIRITISTAS DESPLUMAN A MEDIO MUNDO EN QUEZALTEPEQUE”. A renglón seguido, otro titular, menor pero también en letras capitales, rezaba: “SE RECIBEN DENUNCIAS”. La nota en cambio es de lo más escueta, poco más de cien palabras embutidas en una pequeña caja en la que no aparece ningún dato del denunciante, no obstante, calificado de “fuente fidedigna”. Tampoco el contenido de la denuncia es claro ni va más allá de un señalamiento mordaz dirigido contra “sujetos de dudosa honorabilidad quienes en altas horas de la noche se reúnen en cierta casa orillada”. El final de la breve nota no deja lugar a dudas con respecto al fuerte sesgo del redactor –también anónimo–, la vehemencia con la que el periódico asume su condición de parte en la acusación contra los sujetos de la “casa orillada” y su connivencia con las fuerzas del orden público, “las autoridades”, a las que solicita “una diligente investigación [para] así salvar el bolsillo y el juicio del público ingenuo”. Claramente, el periódico excedía sus funciones, instrumentalizando su capacidad de generar opinión pública para usos partidarios en beneficio de intereses minoritarios y exclusivistas, echando mano de un código dogmático –grandes titulares–, sin mostrarse compelido a sustanciar con argumentos razonados el contenido de su denuncia.

Los investigadores

La interpelación periodística fue atendida con gran celeridad. A las nueve horas de la mañana del día 4 de septiembre, dos agentes de la Sección de Investigaciones Especiales, el teniente Enrique Lemus y el agente 154 [sic], acompañados del secretario Horacio Rivas y, probablemente, de algunos agentes más sin nombrar, están en Quezaltepeque, ciudad situada a espaldas del volcán que da sombra a la capital de San Salvador, concretamente en el arrabal del Guayabal, en la casa de Rafael George. Nada en el minucioso informe dejado por la policía salvadoreña da cuenta de la inmediatez con que fue identificado y localizado quien, a la postre, resultaría principal imputado y único condenado. Así, desde los primeros renglones del citado informe queda claro que la apariencia de atestado es fingida, que el informe mecanografiado es a lo sumo la reelaboración de un conjunto de testimonios y, acaso, notas de campo que de manera simplificada y sintetizada pasa por

alto información obtenida en el terreno que es descartada por irrelevante para –o irreconciliable con– el propósito del proceso.

Lo mismo ocurre con el testimonio de los testigos o imputados –por el tono del informe es imposible distinguir en cuál de las dos condiciones se solicita su comparecencia–. Sus declaraciones varían en extensión, pero la mayor parte de ellas reproducen una estructura discursiva a todas luces, fingida también pues, sin excepción alguna, aluden a los mismos asuntos, por lo general empleando las mismas palabras y siguiendo un orden expositivo prácticamente invariable. Se trata con claridad de interrogatorios hechos con base en un formulario fijo, igual para todos –a excepción de Rafael George, a quien se aplicó un número mayor y más diversificado de preguntas– y que, presuntamente, eran leídos a los declarantes para constatar su conformidad con una firma. A todas luces, el formato daba poco margen a las justificaciones, matices o intentos de apelación por parte de los imputados, en la misma medida en que daba a los investigadores un control total sobre los testimonios.

Tampoco el informe da cuenta de las condiciones en que fueron llevados a cabo los interrogatorios, tan solo la hora en la que tuvieron comienzo. Catorce de los quince deponentes declararon entre los días 4 y 6 de septiembre separados por intervalos variables, aunque a menudo de no más de treinta minutos entre uno y otro, lo que sugiere la posibilidad de que todos ellos estuvieran en espera, quizá en una misma sala, aguardando su turno para ser interrogados. No obstante, ni leyendo entre líneas o a contrapelo, nada en el informe permite entrever el uso de la fuerza, la violencia o la coacción por parte de las fuerzas de seguridad del Estado.

El delito

Ni el cínico paternalismo de la nota periodística ni el tono altamente estilizado del informe policial permiten establecer de manera clara cuál es la naturaleza del delito denunciado y diligentemente investigado. A este fin es necesario recurrir a un tercer documento.¹⁴⁷ Se trata de un escueto oficio fechado el 6 de octubre de 1941, firmado por el ministro de Gobernación José Tomás Calderón y dirigido al director general de la policía en relación con el caso de Quezaltepeque y con la orden, un tanto vaga, de “cesar tales prácticas [actividades de espiritismo en el Guayabal] toda vez que constituyen un medio de explotación, engaño y estafa”. La severa sentencia, empero, no guarda una relación lineal

147 “Que se evite explotación por medio del espiritismo”, AGNsv Ministerio de Gobernación, Área Social, año 1941, caja 1.

con las diligencias llevadas a cabo por los agentes especiales de la policía salvadoreña.

De acuerdo con el minucioso informe redactado por los investigadores, a todos los declarantes se les preguntó si eran “adeptos a la doctrina espiritista” y a partir de ahí tuvieron que dar cuenta, bajo diversas formulaciones, de “la cantidad de dinero [que] se exige que se deje”, si “se les cobra ni un centavo” o, incluso, si “se ofrendó alguna limosna en efectivo”. Las respuestas fueron desde la negación absoluta a fórmulas de compromiso con las que, quizá, el interrogado no hacía sino intentar satisfacer las expectativas –¿exigencias?– de la policía, como: que “[solo] se les instruye a que hagan caridad entre los necesitados” o “que las personas que de su voluntad deseen dejar limosna lo hacen [...] y las limosnas que dejan, que ascienden a pocos centavos, sirven para comprar flores e incienso”, a lo sumo, para “el pago de casa y luz eléctrica”. De las transacciones en efectivo que la policía pudo comprobar, ninguna superaba los cincuenta centavos de colón, siempre en concepto de limosna, para fines legítimos, nunca lucrativos.

A continuación, los agentes trataron de averiguar en qué consistían las “actividades de espiritismo” y si los practicantes contaban para ello con alguna autorización. Efectivamente, no existía tal permiso oficial. Sin embargo, varios entrevistados argumentaron contra esto que “no es necesario ya que la Constitución Política de la República da facultades para la libertad de cultos” y así lo reconocían los propios investigadores al final de su informe en alusión al “artículo doce de la Constitución que da libertad de cultos”.

Pero los desaciertos de la policía en la persecución de omisiones jurídicas o de fraudes pecuniarios provenían de una confusión aún mayor. Todo el proceso había sido desde el principio dirigido contra “espiritistas” y todos los cuestionarios de la policía comenzaban con la misma pregunta, la única que aparece en todos los testimonios: si “efectivamente pertenece a la doctrina espiritista” y “qué finalidad persigue dicha secta”. Sin embargo, de los catorce individuos del Guayabal llamados a testificar, solo seis reconocieron su adscripción al espiritismo. El resto lo negó y, en su lugar, cinco se declararon pertenecientes a la secta de los “temblorosos” y tres a la de los “sabatistas”; es decir, a las Iglesias pentecostales y adventistas, “vulgarmente llamados así por el pueblo”, la primera porque “hacen contorciones [sic] cuando celebran su rito y el Espíritu Santo viene a ellos” y la segunda porque “la finalidad que persigue la secta es hacer guardar el sábado como día de fiesta, pues se basan para ello en que Dios hizo el mundo en seis días comenzando desde el domingo y dejó el sábado para descansar”.

Hay motivos más que suficientes –lo veremos a continuación– para suponer cuando menos un grado aceptable de conocimiento, si no de familiaridad, con

dicha doctrina espiritista por parte de los agentes especiales de la policía. Sin embargo, en su informe el único atisbo de justificación a tan llamativa confusión se basó en “que su fe [la de temblorosos y sabatistas] está puesta en que el Espíritu Santo los ilumina para seguir en esta vida material la verdadera senda que los guía hacia Dios por medio del mejoramiento espiritual”. El recurso era ciertamente pobre y su descuidada formulación da cuenta de la indiferencia con que la policía contempló las, por otra parte, notorias diferencias entre espiritistas y pentecostales o entre espiritistas y adventistas. En este tema, de nuevo, todo apunta a que el propósito último de la investigación, la presunción que convertía en imputados a un grupo determinado de personas, iba más allá de las formalidades y contenidos doctrinales de unas u otras sectas, e incluso más allá de su conformidad a la legislación vigente.

El anticomunismo

Con toda probabilidad la cuestión más apremiante y la más seriamente afrontada por los investigadores de la policía fueron los “asuntos de carácter político o subversivo”. Resulta significativo que la pregunta como tal no aparece formulada en ninguno de los atestados, pero “el tema” se menciona en todos y cada uno de ellos. Pero, a juzgar por la elección de las palabras y la reiteración de fórmulas, es probable que las respuestas de los encausados reprodujeran literalmente las preguntas de las autoridades: “ningún asunto de carácter político o subversivo” (tres veces); “no se trata ningún tema político ni de índole subversiva” (seis veces); “nunca se tratan de cosas políticas ni subversivas ni que sean atentatorias contra el Supremo Gobierno” (cuatro veces); “no se desarrollan temas de índole política ni atentativas [*sic*] contra el estado de cosas actual que hagan con la intención de alterar el orden social” (dos veces). Otro tanto ocurre en relación con si “las sesiones se celebran a puerta abierta”, cuestión que casi la totalidad de los declarantes ratificó, excepto los espiritistas, quienes tuvieron que reconocer que “celebran a puerta cerrada porque el dejarla abierta va en perjuicio de los médiums”.

“Confesiones” de este tipo aparecen en los últimos tramos de las declaraciones de todos los imputados. Pero antes de llegar a este punto, los policías utilizaron técnicas más tortuosas, con preguntas mucho menos diáfanas y destinadas a desentrañar cuestiones de orden organizativo. En algunos de los testimonios se percibe claramente la huella de este tipo de inquisiciones, como cuando los declarantes se refieren a la “directiva”, bien para negar su existencia o bien para dar detalle de alguno de sus nombres. Más generalmente, lo que aparece son alusiones a “cuántos y quiénes asistían” a las sesiones o reuniones, a veces seguidas de fórmulas –un poco artificiosas, quizá– como “acordándose el deponente de [fulano

o zutano]”. Ninguno de los interrogatorios fue resuelto sin la obtención del nombre de otro implicado, ya fuera en condición de organizador, colaborador, tesorero, simpatizante o lo que fuera. De nuevo, nada en el exquisito tono empleado en el informe de la policía nos autoriza a pensar en delaciones forzadas obtenidas mediante tortura o intimidación.

Tras la diligente persecución de redes sociales, el propio informe de la policía tuvo que reconocer que las pruebas o indicios que incriminaban a los investigados del Guayabal como conspiradores o tan siquiera opositores políticos eran insuficientes. Al final, el último argumento en su contra fue que “los primeros [los espiritistas] se hacen sospechosos por sesionar a puerta cerrada” y nada más. Pero ¿sospechosos de qué? Veamos qué nos dicen la fecha del documento y el contexto histórico a ella asociada.

En septiembre de 1941, al frente de la Presidencia de El Salvador estaba por noveno año consecutivo el carismático general Maximiliano Hernández Martínez, y su viejo amigo el general José Tomás Calderón como ministro de Gobernación. El golpe de Estado que llevó al poder al general Martínez en diciembre de 1931 fue normalizado en 1935 mediante un plebiscito al que concurrió en condición de candidato único y del que, obviamente, salió victorioso. En 1939, en cambio, se prescindió de la fórmula electoral y su reelección se hizo mediante decreto legislativo, quebrantando con ello la legitimidad constitucional vigente, en concreto el artículo 148 de la Carta Magna de 1886. A partir de entonces, el general conoció las primeras formas de oposición frontal dentro de su propio partido, el PROPATRIA, con importantes deserciones e intentos de golpe de Estado.¹⁴⁸

Si bien la mayor parte del periodo de gobierno del general Martínez había transcurrido bajo el estado de sitio, con importantes limitaciones sobre libertades políticas y civiles, la fuerte oposición interna alentada por el decretazo de 1939 aumentó la inseguridad de Martínez y, en general, su desconfianza. La preocupación del presidente por cuestiones de orden cívico creció ostensiblemente. A principio de los años cuarenta, Martínez puso en marcha una fuerte operación policial destinada a conseguir “un control territorial exhaustivo de la población y la incorporación de civiles a las tareas de vigilancia y espionaje”.¹⁴⁹ La razón dada por Martínez al mundo no era otra que el anticomunismo pues, según el presidente, ahora más que nunca “el peligro subsiste en condiciones cada día más difíciles para su persecución. Es insensato pensar que no haya gérmenes de comunismo en

148 Al respecto, véase Patricia Parkman, *Insurrección no violenta en El Salvador* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2003).

149 Monterrosa, *El martinato: configuración, continuismo y herencia política...*, 88.

ningún conglomerado humano. Lo que aconseja la higiene política es no perder de vista esta verdad”.¹⁵⁰

Ciertamente el anticomunismo de Martínez fue el gran punto de convergencia entre los sectores sociales más poderosos e influyentes de El Salvador y el eje de su política antiimperialista. Pero el anticomunismo de Martínez fue también la expresión oficial de la eugenesia política. Precisamente es esta invocación a la “higiene política” la que califica al martinato como un auténtico “Estado jardinero” característico del proyecto palingenésico del modernismo político. Acaso fuera el ministro de Gobernación, el general José Tomás Calderón, quien se diera con mayor entusiasmo a la “poda social” para regenerar la patria y dar paso a un “nuevo orden”. Así quedó demostrado bajo su dirección con la brutal supresión de la rebelión campesina de 1932. Sus detractores aún conservan vívidos recuerdos del que apodan “El Chaquetilla”.

La implicación directa de José Tomás Calderón en el caso del Guayabal de septiembre de 1941, así como la diligente respuesta dada por su policía, la rapidez e impecabilidad del proceso y la profesionalidad de los agentes del Ministerio de Gobernación, dan cuenta de una estructura estatal eficiente y bien coordinada, con casi una década de experiencia desde la matanza de 1932, plenamente operativa en 1941 y con un fin claro: limpiar el país de comunistas. ¿Se trató este caso de una falsa alarma? La policía no pudo encontrar prueba alguna contra los “individuos deshonestos de la casa orillada” que los relacionara con el comunismo internacional ni con cualquier otra forma de conspiración o amenaza política. Los espiritistas del Guayabal no serían comunistas, sin embargo, suponían una amenaza al Estado palingenésico suficiente para poner en marcha la maquinaria eugenésica y no detenerla hasta haber cumplido su función.

El veredicto

En realidad no hubo una sentencia como tal, tan solo una serie de oficios internos, como el mencionado anteriormente, que circularon entre el ministro de Gobernación y la Policía Nacional y que bastaron para zanjar todo el asunto, a modo de veredicto, obligando a los espiritistas del Guayabal a abandonar sus prácticas. El procedimiento en esa etapa final tampoco fue del todo claro. A las veinticinco páginas del informe que recogía las diligencias y conclusiones de la investigación policial se añadió un breve resumen dos días más tarde, el 18 de septiembre, sin firma, pero con membrete del Ministerio de Gobernación, donde se recomendaba

150 Monterrosa, *El martinato: configuración, continuismo y herencia política...*, 87.

actuar contra los espiritistas de Rafael George.¹⁵¹ La respuesta del ministro José Tomás Calderón del día 6 de octubre, titulada “Que se evite explotación por medio del espiritismo”, simplemente ordenaba el cese de tales actividades.

El 20 de octubre un nuevo oficio firmado por el director nacional de la policía, Juan F. Merino, informaba al ministro de Gobernación de la ejecución de sus órdenes.¹⁵² El inspector general de la policía, Francisco Marroquín, había mandado al alcalde de Quezaltepeque citar a Rafael George para “notificarle que debe abstenerse de seguir celebrando sesiones ‘espiritistas’ porque se ha llegado a comprobar que con esa práctica explotan a la gente incauta; que, si continúa celebrando dichas sesiones, se le deducirán responsabilidades conforme a la letra ‘E’ del Art. 30 de la Ley Represiva de Vagos y Maleantes”. El mismo oficio constata la actuación del alcalde de Quezaltepeque, quien certificó que Rafael George “quedó entendido, promete no volver a celebrar sesiones espiritistas y que en lo sucesivo se dedicará a trabajos lícitos”.

Pero el mismo informe del 20 de octubre añadía algo nuevo. Las órdenes dadas al alcalde de Quezaltepeque por el inspector general de la policía incluían también la actuación contra uno de los miembros de la “Secta Pentecostés” sin dar otra razón que por ir “contra la salud y el orden público”. El citado individuo, Pedro Cristales, recibió la orden del alcalde, limitándose a responder que “queda entendido y firma”. La instrucción no aparece en ninguno de los oficios anteriores girados entre Gobernación y la policía, y no iba más allá del apercibimiento contra Cristales en tanto dueño de una de las casas, situada en el Guayabal de la ciudad de Quezaltepeque, donde se celebraban de manera ocasional reuniones, particularmente escandalosas, de los “temblorosos”. El resto de las actividades de la secta pentecostés, sus reuniones en casas de otros adeptos, no aparecen por ninguna parte cuestionadas ni censuradas.

El proceso se solucionó, por tanto, distinguiendo entre tres niveles de incriminación dentro de una masa de acusados que al principio los investigadores no supieron muy bien cómo diferenciar. De hecho, las caracterizaciones de los miembros de cada una de las sectas que aparecen en el informe policial no son realmente portadoras de diferencias sustanciales. Todo el escrito está, en realidad, enunciado desde una posición que va de una especie de paternalismo indulgente a un desprecio latente. Y este mismo tono fue empleado con todos los entrevistados de Quezaltepeque, de unas y otras sectas. Así aparece en las conclusiones:

151 “Resumen”, AGNsv Ministerio de Gobernación, Área Social, año 1941, caja 1.

152 “Informe sob/explot. medio del esperitismo [sic]”, AGNsv Ministerio de Gobernación, Área Social, año 1941, caja 1.

“Los elementos que componen las tres sectas son jornaleros en su mayoría y así también las mujeres son de condición humilde, razón por la cual son fáciles de fanatizar [...] aunque podemos decir que son gente honrada que no registra hasta la fecha malos antecedentes”.

Pero si queremos insistir en el rastreo de huellas que nos permitan entender los criterios seguidos por la policía a la hora de diferenciar unas y otras sectas, es cierto que pentecostales y adventistas emplearon por lo general un lenguaje mejor articulado y más asertivo. Fueron más vehementes en la proclamación de la libertad de cultos garantizada por la Constitución de 1886. Hicieron explícito su desafío a antiguas autoridades, actuando como conocedores de la legislación propia de una República laica: “no creen en la doctrina católica romana pues dicen que los sacerdotes con sus enseñanzas ambiguas mantienen el pueblo en el oscurantismo”. Dijeron abiertamente que su propósito no era otro que extender su mensaje “mediante propaganda oral y escrita para atraer adeptos”. Temblorosos y sabatistas se sabían poseedores de armas defensivas y de fuerza suficiente para resistir en sus posiciones.

Sin embargo, las conclusiones del informe de la policía no aluden tampoco a ninguno de estos episodios de autoafirmación a la hora de sustentar la distinción entre las tres sectas. Todo el peso de la argumentación exculpatoria recayó, por el contrario, en los avales externos proporcionados por los interrogados. Los pentecostales remitieron en primer lugar a José León Ramírez, “Pastor General de la Orden” originario de Nejapa –otro pueblo cercano a San Salvador–, quien llegaba a predicar cada jueves en una u otra de las casas de los distintos miembros de la secta y quien, efectivamente, contaba con un permiso oficial extendido por la autoridad central. Los pentecostales sacaron a colación otro nombre: “el Jefe de Línea Teniente Andrés Abelino Cruz”, miembro de la Guardia Nacional y residente en Quezaltepeque, quien “pertenece a la orden y hasta celebró culto alguna vez en su casa”.

Los “sabatistas”, por su parte, fueron aún más convincentes a este respecto: “Este centro [el de Quezaltepeque] depende de la Sala Adventista que está en San Salvador y que dirige el señor Pedro Naygara, de origen extranjero y quien cada trimestre visita a esta ciudad para dar prédicas a los afiliados”. La mención al ciudadano extranjero aparece de nuevo recogida en las conclusiones del informe, y esta aparece como única justificación de la declaración de los “adventistas como la secta más depurada, cuya doctrina es más sencilla y tiene por base la caridad”. Los pentecostales son en estas últimas líneas del informe tachados de “indeseables por extravagantes” y los espiritistas de “sospechosos por sesionar a puerta cerrada”.

Fueron, por tanto, las credenciales de los avales externos dados por los interrogados el factor diferencial por excelencia. La simpleza del argumento esconde no obstante un componente esencial del sistema de garantías adoptado por las fuerzas de seguridad del Estado, con su contraparte en términos de confianza. La “honorabilidad” del teniente de la Guardia Nacional y del pastor debidamente certificado por la autoridad central y, en un grado aún superior, la condición de extranjero del “señor Pedro Naygara” bastaron para retirar la acusación, parcialmente, contra los pentecostales y, totalmente, contra los adventistas.

Pero ¿qué es realmente lo que condenaba a los espiritistas de Rafael George? A los ojos de la policía, ¿qué los distinguía de los pentecostales de José León Ramírez y de los adventistas del extranjero Pedro Naygara? ¿Se trataba realmente de su sesionar a puerta cerrada o más bien de su vernacularidad, su especificidad local, su relación con un entorno inmediato, la definitiva no *extranjeridad* de los *naturales*? En la segunda parte se abordará precisamente la cuestión de los condenados: quiénes eran Rafael George y su entorno.

Segunda parte

Los interrogatorios de San Salvador

Lo cierto es que los espiritistas intentaron una estrategia defensiva similar a la del resto de los imputados del Guayabal, solo que no tuvo los efectos deseados. Todos los deponentes aseguraron que “el centro de Quezaltepeque depende de algo tra [sic] sala de San Salvador”. Y toda la defensa de Rafael George consistió en demostrar a la policía que su actividad era “sucursal, puede decirse, del centro Espiritista ‘Santa Teresita’ que queda en el barrio de Santa Lucía en San Salvador y que recibe instrucciones de María de Reyna encargada de la sala de San Salvador”.

A diferencia de las menciones a Pedro Naygara de los adventistas y a José León Ramírez de los pentecostales, la policía quiso comprobar fehacientemente el aval dado por Rafael George y el día 8 de septiembre, a las nueve de la mañana, los agentes se presentaron en la dirección de San Salvador dada por los espiritistas de Quezaltepeque.

La declaración de María Suarez Reina viene recogida en el informe aquí estudiado, ocupando casi dos páginas. Doña María dijo conocer a Rafael George, en quien reconoció ciertas dotes para la mediumnidad que le ocupaban cada quince días cuando recibía en su domicilio al joven quezaltepeco. Nada más. Doña María no tenía nada que ver con las actividades de Rafael en Quezaltepeque y dejó a él solo la iniciativa de haber compartido los conocimientos de ella recibidos con otros jornaleros del Guayabal, para cualquier fin que fuese.

En todo caso, la sala Santa Teresa regentada por doña María en el número 10 de la calle Costa Rica era perfectamente legal y casi con seguridad prestigiosa. Estaba situada cerca de la basílica del Sagrado Corazón, en la actual calle Arce, uno de los barrios más elegantes de esos años y de los mejor conservados en nuestros días –dentro del altísimo nivel de deterioro general de todo el casco histórico de San Salvador–. Los “terroneiros” sansalvadoreños, así conocidos por su fuerte apego a vivir en una ciudad continuamente destrozada por poderosos terremotos y erupciones volcánicas, desde antiguo han tenido entre sus favoritos al barrio donde doña María celebraba sus sesiones de espiritismo. La iglesia que da fama al barrio era entonces un caso singular de modernismo arquitectónico, igualmente comprometido con el neogótico y el *art nouveau*, construida con materiales futuristas, láminas de fino acero, soportadas por una estructura arácnida de madera altamente resistente a sismos y temblores. El barrio de Santa Lucía es todavía hoy de entre los más propicios al ambiente bohemio del espiritismo “terroneiro”.

A las alturas de 1941, las radios de San Salvador ya estaban acostumbradas a recibir semanalmente las pláticas doctrinales del presidente. Por esas mismas fechas, eran muchos los artistas que, con su pintura, su escritura o su música también daban nombres nuevos a la divinidad. Médicos invisibles, eternos alquimistas y seres espirituales recorrían las ondas radiofónicas e iban de boca en boca por las calles del San Salvador donde acudía quincenalmente el joven Rafael George. Bajo la forma de la teosofía, el vitalismo, el heliocentrismo o el magnetismo, todas estas nuevas voces tenían su origen en el revolucionario paradigma propuesto por Allan Kardec. Se trataba de un nuevo universo social donde la energía espiritual se distribuiría a partir de ahora de distinta manera. El tradicional monopolio del dogma cristiano en este escenario sería en parte superado, pero también ratificado. Si bien el kardecismo convertía a Jesús en un ser espiritual más, pretendía demostrar de manera científica que su mensaje efectivamente tenía validez universal. La Iglesia sería la gran perjudicada en el presente estado de las cosas y con ella las ideas de jerarquía y casta. Era sin duda una democratización integral, con un nuevo papel asignado tanto al individuo como a la comunidad, en los planos tanto social como espiritual.

Parte del monopolio arrebatado a la Iglesia por intelectuales de primer orden y los más altos rangos del Estado era ahora aprovechado para divinizar las propias funciones del Estado palingenésico, así como el objeto creado por el artista modernista.¹⁵³ Probablemente Rafael George quiso entrar en el nuevo reparto y llevarse a su comunidad algo del botín espiritual arrebatado a la Iglesia por esa

153 Baldovinos, *El cielo de lo ideal*.

nueva y emergente elite social con un poder cada vez más equiparable al de las elites tradicionales. Pero ¿porque las fuerzas del martinato no permitieron esta transferencia de capital simbólico del barrio de Santa Lucia al Guayabal de Quezaltepeque? ¿Que había en los vecinos jornaleros y familiares de Rafael George “adolescentes de enfermedad” que hiciera desaconsejable permitirles organizarse en torno al culto de una nueva cosmogonía?

Qué callaban la policía y el ministro

La cuestión del descrédito de Rafael George fue puesta sobre la mesa ya en el propio informe de la policía. Al final del mismo, un curioso párrafo sorprende además por la repentina demostración de competencia en materia de espiritismo por parte de los investigadores: “es de extrañar que como según dijo [el joven Rafael] se pone en trance por concentración de sí mismo, cuando lo lógico sería que entrara en catalepsia mediante pases hipnóticos que le hiciese otra persona, como es costumbre hacerlo en otras sectas de la misma índole”.

Nada a lo largo de todo el informe anticipa una precisión y sutileza semejante en la captación del contenido técnico de las doctrinas o sectas investigadas. De hecho, el documento revela constantes confusiones en la distinción entre espiritistas y cristianos no católicos, aunque, como ya apuntamos, lo más probable es que se debiera a cierta dosis de indiferencia y falta de interés en aquello que, en principio, parecía el objeto propio de la investigación. Lo más probable es que esta repentina y cabal reflexión fuera obra del secretario, Horacio Rivas, en vez del agente de la policía Enrique Lemus quien, supuestamente, narra en primera persona el informe policial. Horacio Rivas era, en efecto, uno de los oficiales del Ministerio de Gobernación comisionado para hacer las transcripciones de los discursos radiados cada semana por el general Maximiliano Hernández Martínez. No sabemos si además de las pláticas doctrinales del presidente sobre teosofía, vitalismo, esoterismo y comunicaciones con “médicos invisibles”, Horacio Rivas estaba familiarizado por otros medios con el espiritismo. De todas maneras, no cabe duda de que la policía sabía muchos más sobre el caso de los espiritistas del Guayabal de lo que oficialmente dio a conocer en su informe.

Así lo prueba otro feliz hallazgo documental. No hay en todo el expediente de la policía ni en los oficios intercambiados entre policía y gobernación, así como en la denuncia lanzada desde *El Diario de Hoy* el 27 de agosto, nada que nos permita inferir ni mínimamente la identidad o alguna pista sobre el posible denunciante o iniciador de tan diligente intervención por parte de las fuerzas del orden público. Sin embargo, justo en los mismos días que el ministro de Gobernación recibía informes de la policía y expedía órdenes en relación con los espiritistas del Gua-

yabal de Quezaltepeque, mantenía una animada correspondencia con otro grupo de espiritistas, sin duda de una procedencia social muy distinta.

El día 3 de octubre de 1941, tres días antes de la orden expedida por José Tomás Calderón contra los espiritistas del Guayabal, el mismo Ministerio de Gobernación admitía a trámite la solicitud de personería jurídica de la Escuela Racionalista Espirita Salvadoreña, la ERES.¹⁵⁴ El procedimiento seguido en esta ocasión es también peculiar. El trámite había sido iniciado directamente con nada menos que el “Señor Presidente de la República”, el general Maximiliano Hernández Martínez, mediante una larga carta de seis páginas fechada el 16 de junio de 1941 y adornada con ciento veinticinco firmas.¹⁵⁵ En línea con la confianza en sí mismos demostrada por los integrantes del grupo de espiritistas a la hora de dirigirse al “Señor Presidente”, la carta comenzaba recalcando que la asociación contaba con ilustres afiliados como los “pertenecientes al ejército, los señores Coronel don Víctor Manuel Sandoval y Capitanes Esteban Lemus González, Víctor Manuel Guerra y Florencio Bustamante Aceituno, así como otras personas verdaderamente cultas”.

La distinguida asociación apelaba a la empatía del general Martínez para hacerle partícipe del “noble ideal que sustentamos y los altos fines que la Escuela Racionalista persigue”, que no eran otros que “indicar el camino de la verdad por medio de la razón y los principios de la lógica”. Con respecto al ideal, la carta daba un paso más allá en su concreción anunciando que “este ideal, si es que la Divina Providencia de la Suprema Inteligencia nos ayuda a desarrollarlo, es el de ayudar a su ilustrado Gobierno, dando a conocer en todo el Mundo, sin adulación de ninguna clase y con un espíritu liberal, todos aquellos pasos seguros y certeros que dé a favor del pueblo”, además de “elevar sus preces al Eterno Padre para que ilumine su conciencia y le dé más sabiduría”.

La promesa debió seducir de inmediato al general Martínez y tan solo seis días después, el 23 de junio, firmaba de su puño la autorización para ir adelantando el trámite solicitado por los racionalistas espiritas.¹⁵⁶ La petición hecha al presidente por la ERES para obtener la personería jurídica iba acompañada además de un importante ofrecimiento: “depurar el espiritismo en el país, tratando de contener el avance del *animismo* que por ahora se aprovecha de la ignorancia

154 “Solicitud personería jurídica Escuela Racionalista Espirita Salvadoreña”, AGNsv Ministerio de Gobernación, Área Social, año 1941, caja 1.

155 “Escuela Racionalista Espirita Salvadoreña al Señor Presidente de la República”, AGNsv Ministerio de Gobernación, Área Social, año 1941, caja 1.

156 “Entrada No. 88 junio 241941”, AGNsv Ministerio de Gobernación, Área Social, año 1941, caja 1.

para explotar la creencia y la buena fe, tomando la ciencia espiritista como el mejor patrimonio para vivir” (cursivas añadidas).

Los racionalistas espiritistas proporcionan además otro valioso documento a esta investigación que antes que nada demuestra su proximidad y connivencia con altos funcionarios del Estado y su más que probable injerencia en el desenlace del caso de los espiritistas del Guayabal. El 26 de septiembre la directiva de la ERES hacía llegar, esta vez al ministro de Gobernación, José Tomás Calderón, una misiva que citamos aquí en extenso.¹⁵⁷ La declaratoria de los racionalistas espiritistas llegaba a Gobernación ocho días después de la recepción del informe con las investigaciones de la policía y doce antes de la salida de la orden ministerial que prohibía a Rafael George ejercer el espiritismo entre los jornaleros quezaltepecos:

Se tiene conocimiento que en algunos lugares de la República han aparecido centros o personas que se dedican a las prácticas espiritistas, explotando la credulidad de gentes sencillas y valiéndose de prácticas censurables como son las de mixtificar el verdadero sentido moral y filosófico de tal ciencia espiritista [...]. También han aparecido curanderos en todo el país que para mejor eficacia en sus labores de explotación se hacen aparecer como médiums espiritistas llegando al extremo de hacerse aparecer también como miembros de determinados centros establecidos en la capital [...]

Los racionalistas espiritistas advertían, contra estos curanderos animistas que se “hacen aparecer como médiums espiritistas”, que el mejor antídoto era “nuestra institución social en el plano que le corresponde de seriedad y merecedor de la atención de las altas autoridades de la República”. Esta firme defensa de su monopolio sobre la “ciencia espiritista” les señala como más que probables investigadores en la sombra y parte activa en la instrucción del caso contra los espiritistas del Guayabal quezaltepeco. ¿Era tan grande la influencia de los racionalistas espiritistas para poner en marcha la maquinaria eugenésica? o, si no, ¿qué otra amenaza podía plantear el grupo de jornaleros en torno a Rafael George al Estado modernista?

Los jornaleros animistas

Rafael George no aparece tratado en todo el informe de la policía de manera dura. Al contrario, la caracterización más directa que recibió fue: “el médium aunque jornalero es honrado”. De igual manera, como vimos, los demás espiritistas del

157 “Escuela Racionalista Espiritista Salvadoreña al Señor Ministro”, AGNsv Ministerio de Gobernación, Área Social, año 1941, caja 1.

Guayabal tan solo fueron tratados como: “jornaleros en su mayoría [...] fáciles de fanatizar [...] aunque podemos decir que son gente honrada que no registra hasta la fecha malos antecedentes”. En su mayoría los interrogados eran analfabetos y, de los espiritistas, solo Rafael George era capaz de escribir su nombre. Excepto un sastre, un “comerciante en pequeño” y las mujeres que se declararon dedicadas a “oficios domésticos”, los demás investigados fueron reportados como jornaleros. Era evidente que no se trataba de profesionales ni de propietarios, ni siquiera de campesinos o asalariados. Pero en el documento la categoría “jornalero” parece estar funcionando además como una especie de indicador de ausencia de una identidad social plenamente reconocible: algo así como lo que los antiguos romanos llamaban bárbaros o los cristianos paganos; los que habitan fuera de la ciudad, de la civilización, de una hegemonía cultural dada.

Los espiritistas del Guayabal asumieron inmediatamente la posición de subalternidad adjudicada por los investigadores. No faltaron por lo tanto respuestas torpes y a veces precipitadas. Alguno de los investigados, por ejemplo, se sintió obligado, tras responder “que en las sesiones no se trataban asuntos políticos ni subversivos”, a añadir inmediatamente “que solo se enseña la doctrina espiritista que en nada se diferencia de la católica”. Resulta interesante que, ante la acusación mal entendida de “comunista”, el deponente se defiende de la sospecha de “idolatría” afirmando no su adhesión al “Supremo Gobierno”, sino a la “Madre Iglesia”. Y, a buen seguro, la investigación dirigida contra los jornaleros del Guayabal acabó persiguiendo algo no del todo diferente al delito de idolatría tipificado durante la época del virreinato como “un delito propio de los naturales, aunque aplicable también a negros, mulatos, mestizos y españoles, y que cubre un campo semántico amplísimo abarcando desde la resistencia a la rebelión y de la superstición a la hechicería”.¹⁵⁸

A diferencia de los imputados que al final resultaron ser pentecostales y adventistas, los espiritistas basaron desde el principio toda su defensa en “aparecerse” lo más posible a la religión tradicional y dominante, el catolicismo, aun a costa de contradecir su adscripción alegada a una doctrina nueva pero prestigiosa y reconocida: el espiritismo. Las diferentes declaraciones de los imputados dan cuenta de sus titubeos a la hora de buscar el mejor paraguas. Así, mientras unos deponentes confesaban que el uso de las limosnas transadas era para “incienso y flores en honor de los espíritus que se presentan en la sala”, otros prefirieron citar como beneficiario de las dádivas al mismísimo “Jesús Nazareno que es el guarda de la sala”.

158 Rosalba Piazza, *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII* (México: El Colegio de México, 2016), 21.

En general, todos los espiritistas interrogados dijeron con parecidas palabras que “la doctrina espiritista es la misma de Cristo”, “que en nada se diferencia de la católica” o, a lo sumo, que “está basada en las enseñanzas de Jesucristo”. A las torpes estrategias de legitimación de los jornaleros del Guayabal, la propia investigación añadía pruebas contundentes de que los imputados no actuaban “como es costumbre hacerlo en otras sectas de la misma índole”. Por ejemplo, en clara imitación de doña María, la prestigiosa espiritista de San Salvador, Rafael George quiso incluir entre sus atribuciones como médium el dar “sesiones doctrinarias” para “fomento del espiritismo [a] unas veinte personas entre hombres y mujeres [...] los miércoles y los sábados entre las diez de la mañana y las trece horas”. Sin embargo, a medida que se fueron acumulando testimonios de otros declarantes fue quedando claro que no había tal dinámica grupal en la sala del Guayabal o, si se daba, era de una naturaleza muy distinta.

Por ejemplo, uno de los nombres que George dio (¿delató?) a la policía de entre los asistentes a sus pláticas doctrinales, Juan Rivera Zelaya, al ser interrogado afirmó ser efectivamente “adepto de la doctrina espiritista y asistir a la sala que dirige el joven George”. Pero más adelante el señor Zelaya, tras pormenorizar los detalles de sus padecimientos y su curación gracias a las técnicas empleadas por el joven George, añadió, quizá un tanto descuidadamente, que “desde que se curó ya no ha vuelto a llegar”. Otros interrogados también dijeron que, en realidad, “no se daban conferencias de ninguna índole, sino que los espíritus por conducto del médium, señor George, recetaban medicinas a las personas que adolecían de alguna enfermedad” o que “en las sesiones no se han dado conferencias, sino que solo consisten en oraciones elevadas en honor de los espíritus [...] hechas por medio de concentración general que hacen los presentes”.

La policía pareció comprender de inmediato que toda la actividad de los espiritistas del Guayabal giraba en torno a las dotes curanderas de George y a algún tipo de devoción colectiva difícil de desenmarañar. Con respecto al curanderismo, varios de los interrogados confesaron haber entrado en contacto con el espiritismo “por padecer de varios males físicos que no se los habían podido curar los médicos de esta ciudad”, y uno añadió que “ni de San Salvador”. Dichos males físicos iban de “una enfermedad de garganta [de la señora Juana Chicas]” a “un maleficio que ignora que persona malintencionada se lo ha puesto [del señor Catarino Zavaleta]” o sencillamente “una complicación de males físicos a los que no hallaba curación [de la señora María viuda de Urías]”.

Tales conceptualizaciones de la enfermedad pudieran ser portadoras de “una taxonomía diferente” que no distingue bien entre dolencia y enfermedad, que se desentiende de su origen biológico y trata el sufrimiento como una dimensión ho-

lística, como una experiencia global del ser “que se puede curar con las plantas”.¹⁵⁹ En esto estuvieron de acuerdo todos los interrogados. No hubo uno que dejara de mencionar la “botánica”, como “base de todas las recetas” o como “única forma de curación”.

Sin embargo, la reiteración de la palabra y su uso mecánico parece sugerir o bien el empleo de los mismos términos utilizados por los interrogadores –como en los casos referidos con anterioridad en relación con vocablos como “subversivo” o “índole” o, más probablemente, la resonancia de palabras en boga en esos días, utilizadas de forma reiterada en los famosos discursos radiados a toda la nación de su señor presidente–. Así lo sugieren la desconfianza de la policía y la insistencia con que se propuso desentrañar el contenido de tan vaga proclama para averiguar que, en efecto, el uso dado por los jornaleros del Guayabal al término “botánica” excedía los límites del sentido común atribuido a la palabra. Las respuestas a los requerimientos de los interrogadores delataron que ciertamente se trataba de “brebajes hechos de raíces y cascarras”, de “hojas de artemisa y cascarras de pitos”, pero también “a base de ojos”. Uno de los interrogados dijo haber “sentido mejoría con la botánica”, pero que después “desobedeció a los espíritus y se bañó, y cayó víctima del mismo mal, tan grave como antes lo tenía”.

Al igual que las taxonomías esbozadas –envidias, maleficios, mal de ojo–, los remedios empleados por los jornaleros del Guayabal –sustancias de origen vegetal y animal, baños, compensaciones de frío y calor...– hunden su lógica en el cosmos popular de usos interiorizados desde antiguo, de fuerte arraigo local y de acceso inmediato. Todos ellos, empero, mostrándose bajo nomenclaturas actualizadas e integradas en la economía simbólica creada por nuevos discursos de prestigio.

El curandero y los espíritus

La misma estrategia fue empleada en la defensa del joven George. El reconocimiento de Rafael como médium por parte de todos los interrogados, incluso de su “arrepentida” mentora María de Reyna, constituye su principal, si no único, anclaje a la doctrina espiritista. Ninguna otra de las imágenes capturadas por la policía sobre el funcionamiento del grupo de jornaleros del Guayabal reunidos en torno a Rafael se corresponde con la doctrina formalizada en Francia por Allan Kardec a mediados del siglo XIX y vehemente representada en El Salvador por los racionalistas espíritas: ni la centralidad de la curación por medio de plantas, ni

159 Rosalba Piazza, *El cuerpo colonial. Medicina y tradiciones del cuidado entre los maya-k'iche' de Totonicapán, Guatemala* (Guatemala: Avanco, 2012), 22 y 23.

el protagonismo de enfermedades ni remotamente “científicas”, ni la marcada adhesión al catolicismo, tampoco el incienso o las flores.

La policía no tardó en desmontar la coartada mediúmnica de Rafael: “es de extrañar que como según dijo se pone en trance por concentración de sí mismo, cuando lo lógico sería que entrara en catalepsia mediante pases hipnóticos que le hiciese otra persona”. Esta versión simplificada de la entrada en trance, el recurso a oraciones colectivas y el empleo de remedios en extremo caseros alentaron las sospechas de los investigadores. El propio testimonio del joven George no hizo sino añadir nuevas pruebas a su propia acusación: “poniéndose en trance hace que llegue el espíritu de Rafael A. Vista, que en vida fue médico y quien es el que receta medicinas a los pacientes que tiene en curación”. Precisamente, la importancia y centralidad del nombre de los espíritus invocados, aún más que las simplificadas técnicas mediúmnicas empleadas por el joven George, es indicador de un grado de autonomía mayor de los jornaleros del Guayabal con respecto a las prácticas generalmente asociadas al espiritismo “científico”. Otros declarantes del proceso de Quezaltepeque constataron las visitas de otros dos espíritus: “la que en vida fue Refugio del Siglo” y “el que en vida fue Atanacio Ferrufino [sic]”.

La búsqueda de pistas sobre alguno de estos tres nombres no ha dado aún los frutos esperados. Sin embargo, en el curso de su investigación se han encontrado hasta el momento un buen número de otros “espíritus de quienes en vida fueron” salvadoreños, mejor conocidos como Hermanos Espirituales. Esta suerte de santos apócrifos o patronos populares funcionan normalmente como imágenes veneradas o simples amuletos con propiedades específicas y diferentes facultades a la hora de beneficiar de una u otra manera a las personas vivas. Están, por tanto, dotados de biografías unas veces heroicas, otras chamánicas y aún algunas trágicas que, en cualquiera de los casos, sirven para reforzar las propiedades taumáticas atribuidas a estos Hermanos Espirituales. A ellos se dirigen los devotos, amigos o necesitados mediante todo tipo de agasajos, regalos y hasta fiestas.

De su complejo y fascinante funcionamiento, el aspecto que nos interesa en este momento es la manera en que establecen contacto con las personas vivas. Lo hacen por medio de especialistas no reglados que han adquirido el don de la comunicación gracias a cualidades inherentes, por lo general manifestadas en la tierna edad y desarrolladas mediante determinadas técnicas ascéticas. En El Salvador se les llama “vasos”, aunque no falta quien los conoce como “materias” e incluso “cajitas”, denominaciones estas últimas mucho más extendidas en Guatemala y México.

A disposición de estos entrenados vasos hay un variado elenco de “espíritus de quienes en vida fueron”, desde bandoleros locales de los años treinta, robin-

hoods injustamente ajusticiados o eminentes doctores y memorables curanderos, a la Lady Di princesa de Gales, el Sathya Sai Baba de la India o el propio general Maximiliano Hernández Martínez. Pero los hay también que son meras imágenes –de billetes de circulación corriente, de embalajes exóticos provenientes de la India, incluso fotos de Karl Marx retocadas con Photoshop– con nombres inventados. Entre estos hay quienes son capaces de comunicarse con deidades semíticas, egipcias y, también, precolombinas como el kuhkul y el ajaw. Pero, en realidad, la lista de esta suerte de santos populares no deja de modificarse apareciendo unos nuevos y quedando otros en desuso. De todas maneras, y con respecto a la razón cuantitativa, la cuestión del número es metodológicamente inasumible. Es muy difícil dar con un indicador preciso para señalar la existencia de uno de estos Hermanos Espirituales. En la mayoría de los escenarios estudiados se encuentran advocaciones de este tipo que no se hallan en otra parte. ¿Esto los desacredita? ¿A los ojos de quién?

El desenlace

Tenemos por tanto que, más que al espiritismo o al marxismo decimonónico, los Rafael A. Vista, Atanacio Ferrufino y Refugio del Siglo reportados por la policía de Martínez, en realidad forman parte del abigarrado panteón de deidades vernáculos conocidas en El Salvador como Hermanos Espirituales, y que las dotes mediúnicas reclamadas por Rafael George no son sino los nuevos ropajes con que a estas alturas se presentaba el antiguo vaso, materia o cajita de la tradición mesoamericana.

El profundo aturdimiento de los investigadores de la policía puede que se debiera a la incapacidad de reconocer la transformación que estaba teniendo lugar ante sus propios ojos de antiguas devociones, prácticas curativas y ecológicas. Los “jornaleros animistas” del Guayabal bien podían estar aprovechando los resquicios abiertos por las extravagancias metafísicas de su señor presidente, el retroceso público de la Iglesia, los últimos bríos de las pujantes doctrinas modernistas o, simplemente, los progresos de la tecnología fotográfica y fotostática. La policía, por su parte, anduvo tras resquicios de disidencia en cualquiera de sus múltiples manifestaciones y al final no encontró otra cosa que sutiles indicios de estar ante “indeseables extravagancias”, “incultos fáciles de fanatizar”, “carentes de moral” y “con cariz de timo”. La nueva configuración de la cosmovisión del jornalero salvadoreño presentada a la policía a principios de la década de los cuarenta del siglo XX no fue entendida por ninguna de las instancias del Estado que participaron en este proceso. Su falta de comprensión, empatía o interés no fue, sin embargo, óbice a la hora de ordenar el cese total y la prohibición de todas

las actividades de los jornaleros reunidos en torno al joven George, fuesen las que fuesen, y amenazarlos con aplicarles la Ley Represiva de Vagos y Maleantes.

Irónicamente, la policía salvadoreña de nuestros días no procedería con tanta torpeza en el reconocimiento de iglesias no cristianas –que en la actualidad alcanzan prácticamente al cincuenta por ciento de la población salvadoreña– ni de comunidades enteras organizadas en torno a célebres vasos –médiums, materias, etcétera– que a través de sus privilegiadas comunicaciones con multitud de Hermanos Espirituales proporciona alivio y curación a todo tipo de males y dificultades que aquejan a millares de salvadoreños de toda condición social y económica. De hecho, los policías salvadoreños de nuestros días son grandes “consumidores” de la inteligencia de estos vasos y el poder de sus santos, sobre todo los especializados en armas de fuego o los dedicados a la muerte.

Las comunidades organizadas en torno a estos vasos y la devoción a las deidades a ellos asociadas ya no necesitan en nuestros días recurrir al espiritismo. Conservan alguno de sus conceptos y sus poses e incluso algunas imágenes de Allan Kardec o de Arthur Conan Doyle convertidos también en Hermanos Espirituales. En nuestros días, su autonomía es mayor y con el término “esoterismo” suelen contentarse para referir sus vernáculos concepciones de la salud, el bienestar y la imaginación del mundo a su alrededor. El número de estos centros esotéricos donde se cura mediante intercesiones de los Hermanos no hace sino aumentar, siendo particularmente abundantes en el centro de San Salvador y en la periferia industrial al norte y este de la capital. Por lo general, cuentan con un experto o brujo que asigna unas horas al día a consultas gratuitas y recibe pagos por los tratamientos prescritos. Son también abundantes los especialistas ambulantes, así como los sobadores dedicados al tratamiento de dolencias motoras por lo común relacionadas con males espirituales cuya curación igualmente requiere devoción. Pero, además, el culto a los Hermanos Espirituales también se beneficia en la actualidad del ambiente creado por el boom de iglesias no católicas y cada vez son más frecuentes las manifestaciones en lugares públicos, la construcción de templos en honor a algún Hermano Espiritual e incluso el registro oficial de asociaciones sin ánimo de lucro para el desarrollo de su culto. Más aún: la extraordinaria sensibilidad hacia las fuerzas del mal, el especial énfasis en la emoción y la cotidianidad de lo no-visto, en suma, el amplio lecho simbólico compartido entre los movimientos pentecostales y proféticos con el universo de los Hermanos Espirituales, constituyen una importante fuerza sinérgica en el desarrollo y avance de estas formas de religiosidad vernácula. Los elementos relacionados con el culto a los Hermanos Espirituales son omnipresentes en el día a día salvadoreño, sobre todo el de los pobres, y es interesante notar que, en momentos de especial estrés

social como el actual, la respuesta de la calle sea recurrir con mayor ahínco a este universo autóctono, construido desde la analogía y la oralidad.

Desde esta perspectiva la religiosidad popular salvadoreña parece ser la expresión de una prodigiosa habilidad social para alimentarse de fuerzas claramente antagónicas. Su porosidad y capacidad de encajar las corrientes de pensamiento más renovadoras y foráneas, adaptándolas a parámetros culturales locales y tradicionales, son rasgos de un patrón cultural de larga duración. La historia de los Hermanos Espirituales así lo sugiere. Un fenómeno social de baja intensidad conceptual, que carece de denominación propia y que busca abiertamente ser confundido con un determinado tipo de catolicismo romano, espiritismo positivista e incluso *new age* o cualquier otro discurso de autoridad que el paso del tiempo vaya poniendo en boga. De ahí la dificultad de encontrar *su* historia. Pero se trata también de un fenómeno social que mediante esta habilidad para el camuflaje y la resignificación ha conseguido dar continuidad a un pasmoso genio local para la resistencia.

Todo el asunto de los Hermanos Espirituales se presta a ser leído como un tipo de respuesta popular al continuo desafío de la modernidad. Su origen tiene lugar en uno de los momentos de mayor aceleración en el deterioro de las condiciones de vida del campo y el pueblo salvadoreño. Los años en que San Salvador se convertía en la París de Centroamérica, el resto del país vivía bajo el dictado de la economía del café, la concentración de tierras y una violencia extrema en la imposición de durísimas condiciones de vida.

Aún queda mucho por averiguar de las múltiples maneras y los múltiples significados de esta extraña danza entre la elite y el pueblo en El Salvador. Dentro del universo de los Hermanos Espirituales se dan manifestaciones tanto de adhesión a los personajes, la estética y las ideas de dicho poder, como también de resistencia a esos mismos principios. Sin embargo, dichas muestras de resistencia son más bien discretas, están muy mimetizada con el entorno y se reproducen sobre todo en la microescala de lo íntimo y cotidiano. A nivel discursivo predominan los juegos de personalidad y la burla constante a la idea de identidad. Sin embargo, su centro de gravedad, el lugar de encuentro por excelencia, sigue siendo su corporeidad: los retratos, las candelas, los inciensos, las flores, las oraciones, la música, los altares o los amuletos. Muy específicos y fuertemente anclados en el tiempo presente, el uso de materiales y colores, el empleo de efectos expresionistas y la distribución espacial de los objetos son características a menudo muy diferenciadas de unos lugares a otros, aunque en último término estén sometidas a las posibilidades de reconocimiento por parte de sus usuarios. Todos estos saberes, el de los vasos, los clientes, los mercaderes y los artesanos, revelan una larga sucesión de culto

ininterrumpido a deidades locales y sus agentes humanos, con asombrosas similitudes y, además, con expresiones florecientes en toda Centroamérica y desde el Caribe al norte de México. Desde luego, es en verdad sorprendente que a lo largo de esta investigación sobre un fenómeno de tan baja intensidad conceptual, nos hayamos topado con un nivel tan alto de consenso entre individuos de condiciones sociales tan distintas y a lo largo de tantas generaciones sucesivas.

De tratarse de una forma de resistencia no se trataría, por tanto, de una resistencia coyuntural o pasajera ni de la oposición a un gobierno o a una constelación política determinada, ni tampoco a la normatividad que rige la convivencia social, ni a los sistemas de valores éticos y morales predominantes. Muy probablemente se trate también de la expresión de un conflicto contra la misma mentalidad que hace posible su estudio científico. Queda por tanto a las ciencias sociales la importante tarea de encontrar un concepto mejor adaptado a la particularidad del pueblo salvadoreño y del que, espero, esta atenta lectura del proceso seguido contra Rafael George Huevo en septiembre de 1941 sirva de esbozo certero.

Referencias

- Abend, Lisa. "Specters of the Secular: Spiritism in Nineteenth-century Spain". *European History Quarterly*, 34, núm. 4 (2004).
- Acosta, Antonio. *Los orígenes de la burguesía de El Salvador. El control sobre el café y el Estado 1848-1890*. Sevilla: Aconcagua, 2014.
- Alvarenga Venutolo, Patricia. *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*. San José: Educa, 1996.
- Ardao, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Publicaciones de la Universidad de la República, 1968.
- Arnaiz Quintana, Ángel. *Aquí yacen. Veintiún ciudadanos salvadoreños enterrados en la iglesia El Rosario de San Salvador*. San Salvador: s/e, 2010.
- Arnau, Juan. *La fuga de dios. Las ciencias y otras narraciones*. Girona: Atalanta, 2007.
- Arriola, Aura Marina. *La religiosidad popular en la frontera sur de México*. México: INAH, 2003.
- Asturias, Miguel Ángel. "Maximón: divinidad de agua dulce". *Revista de Guatemala*, 1, núm. 4 (1946).
- Aya, Abdelmumin. *El islam no es lo que crees*. Barcelona: Kairós, 2010.
- Báez Jorge, Félix. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2000.
- Báez Jorge, Félix. *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2003.
- Báez Jorge, Félix. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011.
- Báez Jorge, Félix. *¿Quiénes son aquí los verdaderos dioses? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2013.
- Bastian, Jean-Pierre. *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Bastian, Jean-Pierre. *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.

- Bergamín, José. "El arte de birlibirloque". En *Obra taurina*. Madrid: CSIC, 2008.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío. "Neogótico funerario. Reflexiones sobre un arte triunfal y desencantado en México". En *El neogótico en la arquitectura americana*, editado por Martín Checa-Artasu y Olimpia Niglio. México: Roma, Ermes, 2016.
- Bolle, Kees W. "Secularization as a Problem for the History of Religions". *Comparative Studies in Society and History*, 12, núm. 13 (1970).
- Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 27, núm. 108 (2006).
- Bowes, Pratima. *Entre culturas. Dos visiones del mundo: arquitectónica y orgánica*. Barcelona: Olañeta, 2008.
- Bowman, Marion. "Phenomenology, Fieldwork and Folk Religion". En *Religion: Empirical Studies*, editado por Steven J. Sutcliffe. Ashgate: Aldershot, 2004.
- Browning, David. *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 1975.
- Bubello, Juan Pablo. "De Jesús no es dios a Jesús... es el verdadero fundador del socialismo. Ocultismo y política en el espiritismo kardecista argentino (1870-1930): liberalismo anti-clerical, socialismo anti-bolchevique, debates, cambios y límites". *Melancolia*, 1 (2016).
- Burton Russell, Jeffrey. *Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*. Nueva York: Cornell University Press, 1988.
- Campos Lara, Óscar. *Cafetaleros de Santiago de María: la formación de un poder micro-regional en la Sierra Tecapa de Usulután, 1874-1917*. Tesis de licenciatura. Universidad Tecnológica de El Salvador, 2007.
- Cantón Delgado, Manuela. "Echando fuera demonios: neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala". En *Las figuras del enemigo. Alteridad y conflictos en Centroamérica*, editado por Benjamín Moallic. San Salvador: Dirección Nacional de Investigaciones y Universidad Evangélica, 2012.
- Cañas Dinarte, Carlos y Violeta Scarlett Cortez. *Historia del Órgano Legislativo de la República de El Salvador 1824-2006*, t. II 1864-1900. San Salvador: Junta Directiva del Órgano Legislativo de la República de El Salvador, 2006.
- Cardenal, Rodolfo. *El poder eclesástico en El Salvador: 1871-1931*. San Salvador: Dirección Nacional de Investigaciones y Universidad Evangélica, 2001.
- Casaús Arzú, Marta Elena. "El vitalismo teosófico como discurso alternativo de las elites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 y 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer". *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 3, núm. 1 (2011).

- Casaús Arzú, Marta Elena y Teresa García Giráldez. *Las redes intelectuales centroamericanas. Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G Editores, 2005.
- Castellanos, Juan Mario. *El Salvador: 1930-1960. Antecedentes históricos de la guerra civil*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2001.
- Castillo, José María. "Historia de la canonización en la cristiandad". *Redes Cristianas de Navarra. Teología sin censuras* (s/f). Consultado el 20 de febrero de 2014. blogs.periodistadigital.com/teologia-sin-censura
- Castro Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2005.
- Cea Canizales, José Luis. *En garras de la violencia. La infructuosa vida de un hombre atormentado*. San Salvador: s/e, 1998.
- Cea Monterrosa, Francisca Maricela. *Guía práctica para la aplicación del proceso administrativo para mejorar el servicio que prestan los pequeños talleres de mecánica automotriz en el municipio de San Salvador*. Tesis de licenciatura, Universidad José Matías Delgado, 2005.
- Chandra, Avinash y Álvaro Enterría. *El científico y el santo. Los límites de la ciencia y el testimonio de los sabios*. Barcelona: Olañeta, 2016.
- Chang, Giselle et al. *Nuestra cosmovisión: creencias, prácticas y rituales. Serie Culturas Populares Centroamericanas*. San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana, 1999.
- Chaves, José Ricardo. *México heterodoxo: Diversidad religiosa de las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Chicas Rendón, Otto y Héctor Gaitán Alfaro. *Recetario y oraciones secretas de Maximón*. Guatemala: s/e, 1995.
- Chinchilla, Oswaldo. *Imágenes de la mitología maya*. Guatemala: Museo Popol Vuh, 2011.
- Ching Erik et al. *Recordando 1932: la matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica*. San Salvador: FLACSO, 2010.
- Ching, Erick et al. *Las masas, la matanza y el martinato en el Salvador: ensayos sobre 1932*. Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 2007.
- Ching, Erick. *Authoritarian El Salvador. Politics and the Origins of Military Regimes, 1880-1940*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.
- Chopin, Juan. "La religiosidad popular en los documentos de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano". En *Religiosidad popular salvadoreña*, editado por Antonio García Espada. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2015.

- Colombi, Beatriz. *Viaje intelectual: migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*. Buenos Aires: Viterbo, 2004.
- Compagnon, Antoine. *Los antimodernos*. Barcelona: Acanalado, 2007.
- Conan Doyle, Arthur. *El espiritismo, su historia, su doctrina, sus hechos*. Madrid: Biblioteca del Más Allá, 1927.
- Consalvi, Carlos. *Los mendigos me amaban*. San Salvador: MUPI, 2016.
- Cortés y Larraz, Pedro. *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala, enviada a Carlos III en 1771*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.
- Dalton, Roque. *Miguel Mármol, los sucesos de 1932 en El Salvador*. Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 1993.
- Darnton, Robert. *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
- De La Maza, Francisco. *Del neoclásico al art nouveau*. México: Secretaría de Educación Pública, 1974.
- De Muralt, André. *La apuesta de la filosofía medieval*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Del Valle, Carmen. *Hechizos y limpias en tierra de brujos*. San Salvador: Abril Uno, 2011.
- Descola, P. y G. Palsson. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et cultura*. París: Éditions Gallimard, 2005.
- Díaz Quiñones, Arcadio. "Fernando Ortiz y Allan Kardec: transmigración y transculturación". *Latin American Literary Review*, 25, núm. 50 (1997).
- Eco, Umberto. *Contra el fascismo*. Barcelona: Penguin Random House, 2018.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Nueva York: Harcourt, 1957.
- Eroza Solana, Enrique y Jorge Magaña Ochoa. "Santos patronos y comunidad: salud y región. El caso de los Altos de Chiapas". En *Estudios regionales en el siglo XXI*, editado por Sophia Pincemin Deliberos, Jorge Magaña Ochoa y Santiago García. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNACH, 2010.
- Erquicia Cruz, Heriberto. *Aproximación etnográfica al culto popular del Hermano Macario en Izalco, Sonsonate, El Salvador*. San Salvador: UTEC, 2011.
- Erquicia Cruz, Heriberto. "El Hermano Macario Canizales de Izalco". En *Religiosidad popular salvadoreña*, editado por Antonio García Espada. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2015.
- Evans, Richard. *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia, 1840-1920*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 1983.

- Falla, Ricardo. *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla*. Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 1984.
- Fraga Fernández Cuevas, María Jesús. “La huella de lo esotérico en la novela La sirena negra de Emilia Pardo Bazán”. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, núm. 28 (2010).
- Fuentes Oliva, Regina. *El proyecto social y político durante el gobierno de Lázaro Chacón a través del estudio de un fragmento de redes sociales*. Tesis de licenciatura en Historia, Universidad San Carlos de Guatemala, 2007.
- García Cantú, Gastón. *El socialismo en México siglo XIX*. México: Ediciones Era, 1980.
- Garza Quirós, Fernando. *El Niño Fidencio y el fidencismo*. Monterrey: Editorial Font, 1991.
- Gay, Peter. *Modernidad. La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*. Madrid: Paidós, 2007.
- George, Katherine y Charles George. “Roman Catholic Sainthood and Social Status. A statistical and analytical study”. *The Journal of Religion*, 35, núm. 2 (1955).
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península, 1986.
- Ginzburg, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- González de Pablo, Ángel. “Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica”. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 58, núm. 2 (2006).
- González Echevarría, Roberto. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- González, José Manuel. “Transcodificaciones y resignificaciones narrativas”. En *Religiosidad popular salvadoreña*, editado por Antonio García Espada. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2015.
- Gould, Jeffrey L. y Aldo Lauria Santiago. *1932: rebelión en la oscuridad. Revolución, represión y memoria en El Salvador*. San Salvador: MUPI, 2008.
- Graziano, Frank. *Cultures of Devotion. Folk Saints in Spanish America*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Griffin, Roger. *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid: Akal, 2010.
- Guasco, Maurilio. *Le Modernisme. Les faits, les idées, les hommes*. París: De Brouwer, 2007.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

- Herf, Jeffrey. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Hopgood, James F. *The Making of Saints Contesting Sacred Ground*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2005.
- Huezo Mixco, Luis Roberto. "Supervivencia y lucha en el universo mágico, periférico y pentecostal de San Salvador". En *Religiosidad popular salvadoreña*, editado por Antonio García Espada. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2015.
- Infante Vargas, Lucrecia. "De espíritus, mujeres e igualdad: Laureana Wright y el espiritismo kardeciano en el México finisecular" En *Disidencia y disidentes en la historia de México*, editado por Felipe Castro y Marcela Terrazas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Kardec, Allan. *El libro de los espíritus*. Río de Janeiro: Instituto de Difusión Espírita, 2001.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Koss, Joan. "El porqué de los cultos religiosos: el caso del espiritismo en Puerto Rico". *Revista de Ciencias Sociales*, 16, núm. 1 (1972).
- Kurtz, Lester. *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Lagariga Attias, Isabel. *Medicina tradicional y espiritismo. Los espiritualistas trinitarios de Jalapa*. México: Secretaría de Educación Pública, 1975.
- Lal, Chaman. *Hindu America. Revealing the Forgotten Story of the Imprints of Hindu and Buddhist Cultures on the Ancient Americas*. Delhi: Chand, 1996.
- Lara Martínez, Rafael. *Política de la cultura del martinato*. San Salvador: Editorial Universitaria Don Bosco, 2011.
- Lara Martínez, Rafael. "Hacia una filosofía y literatura náhuat-pipil". En *Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador*. San Salvador: El Monstruo, 2012 [1ª ed. Leonhard Schultze-Jena, 1935].
- Latham, Sean y Gayle Rogers. *Modernism: Evolution of an Idea*. Londres: Bloomsbury, 2015.
- Lauria-Santiago, Aldo A. *An Agrarian Republic Commercial Agriculture and the Politics of Peasant Communities in El Salvador, 1823-1914*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999.
- Lemus, Jorge. "La visión del inframundo en la tradición oral pipil". En *Religiosidad popular salvadoreña*, editado por Antonio García Espada. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2015.
- León Florido, Francisco. "Leer, copiar, pensar. Los orígenes medievales de la subjetividad". *Revista General de Información y Documentación*, 11, núm. 2 (2001).

- Leyva Pérez Gay, José Mariano. *La ilustración espírita y el espiritismo en México, 1872-1893*. Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Loaiza Cano, Gilberto. "Cultura política popular y espiritismo: Colombia siglo XIX". *Revista Historia y Espacio*, 32 (2009).
- Lockhart, James. *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History*. Palo Alto, California: Stanford University Press, 1999.
- López Bernal, Carlos Gregorio. "Identidad nacional, historia e invención de tradiciones en El Salvador en la década de 1920". *Revista de Historia*, 45 (2002).
- López Bernal, Carlos Gregorio. "Alberto Masferrer y Augusto César Sandino: Espiritualismo y utopía en los años veinte". *Humanidades. Revista de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador*, 4, núm. 2 (2003).
- López de Cogolludo, Diego. *Yucatán, o sea, historia de esta provincia*. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1971.
- López Vallecillos, Ítalo. *El periodismo en El Salvador*. Antiguo Cuscatlán, UCA Editores, 1987.
- Lothrop, Samuel K. "Further Notes on Indian Ceremonies in Guatemala". *Indian Notes*, 6 (1929).
- Lotman, Iuri. *La semiosfera*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Löwy, Michael y Robert Sayre. *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Malinowski, Bronislaw. "The Problem of Meaning in Primitive Languages". En *The Meaning of Meaning*, editado por Ogden y Richards. Londres, Routledge, 1995.
- Manns, Patricio. *La vida privada de Emile Dubois*. Santiago de Chile: Alfaguara, 2004.
- Marín, Bernardo. "Los 28, San Judas". En blog *El País* (2012). Consultado el 12 de noviembre de 2012. <https://blogs.elpais.com/periscopio-chilango/2012/10/san-judas-tadeo-mexico-df-san-hipolito.html?rel=mas>
- Martín Ferrándiz, Francisco. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Martínez García, Carlos. "Antecedentes de la presencia protestante en Chiapas". *Protestantismo en Chiapas*. México: Protestante Digital, 2014.
- Martínez Moreno, C. "Auge y caída de la masonería en México en el siglo XIX. La exclusión de la mujer bajo la mirada del discurso masónico de Laureana Wright González". *Revista Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* 4, núm. 2 (2013).
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Trotta, 2002.

- Mayo, C. M. *Odisea metafísica hacia la Revolución Mexicana. Francisco I. Madero y su libro secreto: Manual Espirita*. México: Literal Publishing, 2014.
- Mejía Burgos, Otto. *El proyecto de nación masferreriano y su recepción en la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez*. Tesis doctoral. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Antiguo Cuscatlán, 2014.
- Mejía Burgos, Otto. *Aliados con Martínez. El papel de los intelectuales tras la matanza de 1932*. Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 2015.
- Mendelson, Michael. *Los escándalos de Maximón*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1965.
- Méndez Pérez, Marceal. "Ch'ul Ajaw: el sagrado señor de la montaña y de la naturaleza entre los actuales tzeltales de Chiapas". Ponencia presentada en el XI Congreso Centroamericano de Historia, Chiapas, 6 a 10 de agosto de 2012.
- Monterrosa Cubías, Gerardo. *El martinato: configuración, continuismo y herencia política. El Salvador 1931-1945*. Tesis doctoral. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2018.
- Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, 1998.
- Navarrete, Carlos. *San Pascualito Rey y el culto a la muerte*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- Navarrete, Carlos. "La expansión del culto al Cristo de Esquipulas en Mesoamérica". Ponencia presentada en el I Coloquio Salvadoreño de Religiosidad Popular, San Salvador, 24 y 25 de septiembre de 2013.
- Olivera, Otto y Alberto Vázquez. *La prosa modernista en Hispanoamérica*. México: Ediciones El Colibrí, 1971.
- Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Onís, Federico de. *Antología de la poesía española e hispanoamericana*. Sevilla: Renacimiento, 2012.
- Pániker, Agustín. *Índika. Una descolonización intelectual*. Barcelona: Kairós, 2005.
- Parker Gumucio, Cristian. *Popular Religion and Modernization y Latin America: A Different Logic*. Nueva York: Maryknoll, 1993.
- Parker Gumucio, Cristian. "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural". En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, compilado por Aurelio Alonso. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- Parkman, Patricia. *Insurrección no violenta en El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2003.

- Paxton, Robert O. *The Anatomy of Fascism*. Nueva York: Knopf, 2004.
- Pédrón Colombani, Sylvie. *Maximón au Guatemala. Dieu, saint ou traître*. Londres: Periplus, 2005.
- Pédrón Colombani, Sylvie. "El culto de Maximón en Guatemala". *Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, 54 (2008).
- Pédrón Colombani, Sylvie. "Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos neotradicionales". *Sociedade e Estado*, 23, núm. 2 (2008).
- Pérez y Mena, Andrés. "Cuban Santería, Haitian Vodum, Puerto Rican Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, núm. 1 (1998).
- Pérez, Abelardo Pbro. *Me llaman Maximón. Satanás con corbata y sombrero*. Guatemala: Artemis Edinter, 2009.
- Piazza, Rosalba. *El cuerpo colonial. Medicina y tradiciones del cuidado entre los maya-k'iche' de Totonicapán, Guatemala*. Guatemala: Avancso, 2012.
- Piazza, Rosalba. *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México, 2016.
- Pieper, Jim. *Guatemala's Folk Saints: Maximón/San Simon, Rey Pascual, Judas, Lucifer, and Others*. Los Ángeles: Piepers and Associates, 2002.
- Pollack, Aaron. "Hacia una historia social del tributo de indios y castas en Hispanoamérica. Notas en torno a su creación, desarrollo y abolición". *Historia Mexicana* 66, núm. 1 (2016).
- Portillo P., F. González y J. Vargas Méndez. *Las mujeres de Ciudad Arce*. San Salvador: Ormusa, 2012.
- Prado, Abdenur. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal, 2018.
- Ramanujan, A.K. "Who Needs Folklore?". En *The Collected Essays of A.K. Ramanujan*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Restall, Matthew. *The Seven Myths of the Spanish Conquest*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*. México: Jus, 1947.
- Rinke, Stefan. *Latin America and the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Rocha, José Luis. "Sincretismo en la Centroamérica neoliberal: los neopentecostales absorben y difunden la cultura gerencial y el pensamiento positivo".

- En *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño*, editado por L. Huezo Mixco. San Salvador: Universidad Evangélica de El Salvador, 2013.
- Rodríguez Dobles, Esteban. "La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX de Iván Molina Jiménez". *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 4, núm. 1 (2011).
- Rodríguez Dobles, Esteban. "Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia (1904-1940). El caso de la sociedad teosófica". *Dobles/Melancolía*, 1 (2016).
- Rodríguez González, Ricardo. *Del espiritismo de elite decimonónico a las prácticas espirituales populares. Reconstrucción histórica del espiritualismo trinitario mariano en Mérida, Yucatán durante el siglo XX*. Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mérida. 2015.
- Rogers, Gayle. *Introduction to Incomparable Empires: Modernism and the Translation of Spanish and American Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 2016.
- Rojas Flores, Gonzalo. *El movimiento espiritista en México, 1858-1895*. Tesis de maestría en Historia de México. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Roque Baldovinos, Ricardo. "Una incurable tristeza de raza: La figura del indígena en la literatura salvadoreña (1880-1910)". *Brújula*, 9 (2009).
- Roque Baldovinos, Ricardo. "Para una filosofía del hecho menudo. Ambrogio y la crónica modernista". *Centroamericana*, 15 (2009).
- Roque Baldovinos, Ricardo. *Exotismo y autoridad cultural modernista: dos viajeros centroamericanos por el Extremo Oriente*. Guatemala: F&G Editores, 2010.
- Roque Baldovinos, Ricardo. "Periodismo, sensibilidad moderna y modernidad literaria. El caso del periódico *La Unión*, 1889-1890, El Salvador". *Revista Iberoamericana*, 79, núm. 242 (2013).
- Roque Baldovinos, Ricardo. *El cielo de lo ideal, literatura y modernización en El Salvador (1860-1920)*. Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 2016.
- Rus, Jan. "El café y la recolonización de los Altos de Chiapas, 1892-1910". En *Chiapas de la Independencia a la Revolución*, editado por Mercedes Olivera y María Dolores Palomo. México: CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 2005.
- Ruz, Mario Humberto. "Conjurios indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial". *Revista de Literaturas Populares*, 6, núm. 2 (2006).
- Ruz, Mario Humberto et al. *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori, 2008.
- Sanchiz Ochoa, Pilar. "Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala". *Mesoamérica*, 26 (1993).
- Sanchiz Ochoa, Pilar. "Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI". En *La religiosidad popular*, vol. 1, editado por León Carlos Álvarez y Santaló *et al.* Barcelona: Anthropos, 2003.
- Scheper Hughes, Jennifer. "The Niño Jesús Doctor: Novelty and Innovation in Mexican Religion". *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions* 16, núm. 2 (2012).
- Sevillano Payés, Dennis. *La política rural de mejoramiento social del general Maximiliano Hernández Martínez y la transformación del paisaje geográfico del valle de Zapotitán 1934-1950*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de El Salvador, San Salvador, 2012.
- Sliwinski, Alicia. *A House of One's Own: The Moral Economy of Post-Disaster Aid in El Salvador*. McGill. Montreal: Queen's University Press, 2018.
- Sloek, Johannes. *Devotional Language*. Berlín: De Gruyter, 1996.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre Antropotécnica*. Valencia: Pretextos, 2012.
- Squirru, Ludovica y Carlos Barrios. *El libro del destino. Astrología maya*. Buenos Aires: Losada, 2000.
- Stanzione, Vincent James. *Rituals of Sacrifice: Walking the Face of the Earth on the Sacred Path of the Sun: A Journey Through the Tz'utujil Maya World of Santiago Atitlán*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2003.
- Taracena Arriola, Arturo. *Guadalupanismo en Guatemala. Culto mariano y subalteridad étnica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Taracena Arriola, Arturo. "Historia, memoria, olvido y espacio". *Istmo*, 26 (2013).
- Taracena Enríquez, Julio Roberto. "Aproximación a San Simón y Maximón, dos iconos representativos de la religiosidad popular guatemalteca". *La Tradición Popular. Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, 143 (2003).
- Taussig, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of Carolina Press, 1980.
- Tortolero Cervantes, Yolia. *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*. México: Senado de la República, 2004.
- Valdés, Roberto. *Masones, liberales y ultramontanos salvadoreños: debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa final del proceso de secularización del estado salvadoreño (1885-1886)*. Tesis doctoral. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Antiguo Cuscatlán, 2010.

- Vallejo Reyna, Alberto. “El cabildo sagrado de los mayas. El Justo Juez y Maximón en Chiapas y Guatemala: esbozos de una utopía”. Ponencia presentada en el II Congreso de Religiosidades y Ritualidades en el Sur de México y Centroamérica, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, octubre de 2015.
- Vanderwood, Paul J. *Juan Soldado*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Walkowitz, Rebecca. *Cosmopolitan Style: Modernism Beyond the Nation*. Nueva York: Columbia University Press, 2006.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México: Siglo XXI, 1998.
- Ward, Thomas. “Los posibles caminos de Nietzsche en el Modernismo”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 50, núm. 2 (2002).
- Wünderich, Volker. *Sandino: una biografía política*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1995.
- Zea, Leopoldo. *El positivismo y la circunstancia mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Restos del pasado y la imaginación salvadoreña se terminó de imprimir en noviembre de 2019, en los talleres de Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, ubicada en Pedro Moreno 7, barrio de Santa Lucía, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Tel. (00 52) 967 678 0565.

Tiraje: 300 ejemplares.

