



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

MEMORIAS DE VIOLENCIA EN EL
SALVADOR NEOLIBERAL: MUJERES DE
YANCOLO Y SUS BATALLAS POR LA VIDA
ENTRE EL TELAR DE LAS HAMACAS Y LA
HORNILLA DE LEÑA

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

JACQUELINE VANESSA DURÁN
FERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS: DR. SALVADOR AQUINO
CENTENO

OAXACA DE JUÁREZ, OAXACA, FEBRERO DE 2020

©JACQUELINE VANESSA DURÁN FERNÁNDEZ 2020

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIDAD PACIFICO SUR



CENTROS PÚBLICOS
CONACYT

PÁGINA DE FIRMAS

El presente Comité y Jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestra en Antropología Social, la tesis: **“Memorias de violencia en El Salvador neoliberal: mujeres de Yancolo y sus batallas por la vida entre el telar de las hamacas y la hornilla de leña”**, presentada por: **Jacqueline Vanessa Durán Fernández**.

Dr. Charles R. Hale

Universidad de California

Dr. Salvador Aquino Centeno

CIESAS Unidad Pacífico Sur

Dra. Lina Rosa Berrio Palomo

CIESAS Unidad Pacífico Sur

Dra. Itza Amanda Varela Huerta

CIESAS Unidad Pacífico Sur

Febrero de 2020

AGRADECIMIENTOS

Quiero externar mis agradecimientos primeramente a Dios, porque el camino de la fe y de la espiritualidad fueron mis estrategias de alivio y confort, para encontrar la paz y poder escribir esta obra. Agradezco a las familias del Caserío Yancolo, quienes me abrieron las puertas de sus viviendas y especialmente a las mujeres: Julia Salazar e hijas, Santos Miranda e hija y Miriam Rivera y sus hijas, quienes desde que arribé a Yancolo me dieron acompañamiento y me brindaron un techo, calor familiar, la confianza de conocer sus trayectorias de vidas, rutinas cotidianas y algunas de sus aflicciones, alegrías, tristezas, entusiasmos y las diversas formas en que cada una de ellas busca sanar sus dolores para sobrellevar sus vidas.

Así mismo siento un profundo respeto y admiración por el Dr. Salvador Aquino Centeno, director de tesis, pues su calidez y apoyo se mostraron a largo de los dos años de la maestría, a través de proveerme nuevos conocimientos teóricos y enfoques de análisis. Sin embargo, lo que agradezco con vehemencia fue la paciencia y afecto con la cual señalaba aciertos como críticas positivas para mejorar el documento que presento. De igual manera siempre me alentó con su confianza a que era capaz de lograr concluir la investigación. Mis más sinceros agradecimientos a la Dra. Lina Berrio y Dra. Itza Varela que siempre me ayudaron a salir de bloqueos académicos con sus críticas constructivas, reflexiones teóricas y sugerencias de literatura. A la Dra. Paola Sesia y Licenciada Mara Alfaro, pues en muchas ocasiones se despojaron de su ropaje académico como docente, coordinadora de maestría o secretaria técnica del CIESAS, y me brindaron apoyo emocional a través de un abrazo, una charla, gestos que sin duda alguna mostraron la sororidad para con mi persona.

Doy gracias a mi familia: a mi madre Mirna Fernández y mi padre Mauricio Durán, hermanas Rocío y Yanira Durán Fernández, sobrinos, sobrinas y Abuela Jacqueline Bonilla, porque a distancia fueron el motor que día a día encendían mis ánimos y me daban las fortalezas de seguir adelante, es por ello que el eslogan familiar es merecedor de aparecer en este documento: *“en las duras faenas y adversidades se forjan las valientes”*. Gracias a mis amigas y amigos por sus atenciones y apoyos: Jacqueline, Ninel, Andrea, Geraldo, Diana Giselle, Natalia, Denisse Y Diana Vianey. Estoy segura que sin sus múltiples ayudas habría sido imposible finalizar el documento. Finalmente pero no menos importante, doy gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por haber financiado mis estudios.

RESUMEN

TITULO DE LA TESIS:

MEMORIAS DE VIOLENCIA EN EL SALVADOR NEOLIBERAL: MUJERES DE YANCOLO Y SUS BATALLAS POR LA VIDA ENTRE EL TELAR DE LAS HAMACAS Y LA HORNILLA DE LEÑA

FECHA DEL GRADO:

FEBRERO DE 2020

NOMBRE:

JACQUELINE VANESSA DURÁN FERNÁNDEZ

GRADO PREVIO AL QUE OPTARÁ:

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

INSTITUCIÓN PREVIA EN DONDE SE OBTUVO EL GRADO:

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

El Salvador es un escenario histórico sociocultural cambiante, caracterizado por la construcción de políticas opresivas en los ejes de clase, etnicidad y género; las cuales se han construido y reconstruido a lo largo del tiempo fomentando el racismo, despojo de tierras, desplazamiento y negación de las poblaciones indígenas. Así como una guerra civil en 1980 que cobró más de 70,000 vidas a lo largo del territorio nacional. De manera que el contexto sociocultural de Yancolo, donde las mujeres interactúan con la carencia, la marginalidad y el miedo como norma de vida no son nuevas sino sistémicas. Las opresiones actuales en los ejes de género, clase y etnicidad se manifiestan a través del trabajo extenuante en las tareas del hogar, la elaboración de hamacas, las mínimas ganancias que obtienen en la venta de este producto, la negación de servicios básicos como agua potable y en la exigua atención en servicios de salud. A pesar que este panorama es desolador las mujeres han recurrido a sus memorias y aprendizajes adquiridos durante la guerra de 1980, como escribir, leer, hablar en público para organizar colectivos, confeccionar ropa en tejidos de croché, cruceta y máquina de coser, entre otras formas de cuidados colectivos e individuales; para enfrentarse a la escasez, tener autonomía económica, aliviar sus padecimientos emocionales como físicos y por ende reestructurar sus vidas en la época de la posguerra.

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
i. Planteamiento del problema.....	1
ii. Hipótesis.....	5
iii. Objetivo general.....	5
Objetivos específicos.....	5
iv. Revisión de literatura.....	6
v. Metodología.....	17
vi. Presentación de las interlocutoras.....	20
vii. Presentación de capítulos.....	25
CAPÍTULO 1	27
LOS DIFERENTES ROSTROS DE LA OPRESIÓN Y SUS CONTINUIDADES HISTÓRICAS: SUPRESIÓN Y NEGACIÓN DE LAS IDENTIDADES INDÍGENAS	27
1.1 Ubicación geográfica del área de investigación.....	28
1.2 Diferencias étnicas y raciales en El Salvador Colonial.....	33
1.2.1 Yancolo, memoria, lugar.....	34
1.3 surgimiento de la precariedad junto al género y etnicidad.....	38
1.4 Siglo XIX, silenciando el pasado y negando el presente.....	43
1.5 Siglo XX: La oligarquía cafetalera, estrategias para la negación y supresión de las identidades indígenas.....	49
CAPÍTULO 2	62
LA DESCONFIANZA Y EL MIEDO, UNA CONTINUIDAD HISTÓRICA	62
2.1 Las memorias como conocimiento histórico.....	63
2.2 Las memorias del desplazamiento interno y sus secuelas.....	66
2.3 La migración de los refugiados a los campamentos de Honduras, Colomoncagua.....	76
2.4 Experiencias del desplazamiento interno y migración a Honduras en las Mujeres Infantes de la guerra.....	83
2.5 El miedo y la memoria social en Yancolo.....	86
CAPÍTULO 3	94
MEMORIAS CORPORALES Y LA PARADOJA DE LAS RUTINAS LABORALES: VIVIENDO ENTRE EL CANSANCIO Y LA SANACIÓN EMOCIONAL	94
3.1 Relaciones de género, la sobrecarga de trabajo doméstico y la jarcia.....	96
3.1.1 Reestructuración de la vida en la posguerra.....	97

3.2 Cuando la gota rebalsa, el cuerpo ya no responde	116
3.3 Memorias corporales intergeneracionales.....	120
3.3.1 Impacto de la violencia política en las emociones de las mujeres de la primera generación.....	120
3.4 Memorias emocionales intergeneracionales	124
CAPÍTULO 4.....	129
NEOLIBERALISMO MULTICULTURAL: MUJERES TEJEDORAS DE HAMACAS, UN ACERCAMIENTO A SUS ESTRATEGIAS DE AUTONOMÍA ECONÓMICA EN EL BATALLAR POR LA SOBREVIVENCIA FAMILIAR	129
4.1 La transición de la guerra a un Estado neoliberal: implicaciones en la economía de las familias yancoleñas	130
4.1.1 La guerra mató hasta la siguanaba.....	131
4.2 Dinámica de la compra y venta de las hamacas.....	138
4.3 ¿Cómo llegó la dinámica neoliberal de compra y venta de hamacas a Yancolo?.....	149
4.4 De la negación al reconocimiento indígena	154
4.5 Contaminación ambiental y estrategias de acción y cuidado	161
REFLEXIONES FINALES	165
BIBLIOGRAFÍA	168

ÍNDICE DE IMÁGENES

Ilustración 1. Localización de la Capital de San Salvador y del Departamento de Morazán. Elaboración propia, fuente de referencia Google Maps	29
Ilustración 2. Esquema de la división político administrativa de El Salvador. Elaboración propia	30
Ilustración 3. Ubicación del Cantón Agua Blanca, en el Departamento de Morazán. El Salvador. Elaboración propia, fuente de referencia, Google Maps	31
Ilustración 4. Ubicación de la carretera de Joateca a Cacaopera en el Departamento de Morazán, El Salvador. Elaboración propia, fuente de referencia, Google Maps	33
Ilustración 5. Iglesia del Municipio de Cacaopera	35
Ilustración 6. Torno donde se realizan los lazos para la elaboración de hamacas	40
Ilustración 7. Vista del Río Torola desde el Caserío Yancolo	68
Ilustración 8. Puente de la Barca, Río Torola, Cacaopera, en el Departamento de Morazán, El Salvador	73
Ilustración 9. Campo de refugiados salvadoreños en La Virtud, Honduras (Palazzo, 1981)	78
Ilustración 10. Ubicación geográfica del Caserío Yancolo y de algunos cerros que fungían como escondites en el tiempo de la violencia política. Croquis elaborado por Álvaro Ramírez	80
Ilustración 11. Cerro Las Lajas	87
Ilustración 12. Abasteciendo de agua lluvia uno de los hogares de Yancolo	117

Ilustración 13. Al lado izquierdo se presenta el mezcal, material que se extrae del henequén. Al lado derecho está una hamaca tejida de cascarilla	137
Ilustración 14. Mujeres Infantes de la Guerra, colchando mezcal para elaborar los lazos de las hamacas	139
Ilustración 15. Esquema de la jerarquía que existe entre el comprador y las tejedoras de hamacas de acuerdo a las ganancias que obtienen por el producto	147
Ilustración 16. Reunión con los representantes de la Secretaria de Cultura de la Presidencia	158
Ilustración 17. Calle principal del caserío Yancolo	160

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Incremento salarial a los jornaleros de las haciendas cafetaleras a finales del siglo XX (Gordon, 1989, p. 24). La conversión de colones a dólares es de autoría propia 51

Tabla 2. Precios del material para tejer las hamacas y las ganancias que obtienen las tejedoras. 145

INTRODUCCIÓN

i. Planteamiento del problema

Esta parte introductoria la escribo en primera persona, porque describo momentos específicos de mi vida que permitieron despertar el interés sobre las memorias de la guerra en la zona norte de Morazán, Departamento donde realizo mi investigación. En el año 2013 cuando recién había finalizado la licenciatura en antropología sociocultural y mientras redactaba mi tesis en el tema de la antropología simbólica, una colega que aún trabaja en el Instituto Salvadoreño para el Desarrollo de la Mujer (ISDEMU), comentó que dicha institución gubernamental realizaría dos proyectos, llamados: “Memoria de mujeres sobre la masacre en los cantones: La Joya, Cerro Pando y en la Cueva del Cerro Ortiz,” y “Memoria de mujeres sobre la masacre en los caseríos Mozote, Ranchería, Los Toriles y Jocote Amarillo”.

En este mismo año, las consultorías sobre el tema de las memorias de la guerra de 1980 estaban en "el boom", ya que en octubre del año 2012 la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) condenó al gobierno salvadoreño por la ejecución de las masacres en El Mozote y caseríos aledaños los días: 11,12 y 13 de diciembre de 1981. Dichos sucesos fueron realizados por el Batallón de Reacción Inmediata Atlacatl. Por lo tanto, la sentencia dictamina que el gobierno salvadoreño debe resarcir a las víctimas y sus familiares acorde a las necesidades que éstos y éstas presenten. Fue en este contexto social y marco de ley, que el ISDEMU crea un proyecto con mujeres sobrevivientes a dichas masacres, para conocer sus historias de vida y transmitir las por medio de un libro y documental llamado Memoria de las Luciérnagas (ISDEMU, 2013).

Este es el escenario donde por primera vez decidí aspirar a una consultoría, para conocer sobre el tema de la memoria de la guerra en el Departamento de Morazán y encontrar un medio de trabajo que me permitiera ejercer mi carrera como una investigadora novata. Gratificadamente, esta investigación no la hice sola, sino al lado de Ninel Pleitez, una gran amiga y colega con quien iniciamos un proceso de lectura para conocer más acerca de las masacres en cadena ejecutadas en diciembre de 1981. Fue así, que encontramos una vasta literatura (Binford, 2011; Bonner, 1982; Danner, 2016; Flores, 2013; Guillermprieto, 1982; Linger, 2007; Tutela Legal del Arzobispado, 1991) que narra cómo sucedieron los hechos, por qué ocurrieron, cuál fue el rumbo de vida de algunas personas que sobrevivieron a la masacre y las actividades que los militantes en derechos humanos han realizado para incriminar a los victimarios. Entre ellos

están el Comité de Madres y Parientes de Prisioneros, Desaparecidos y Mártires Políticos de El Salvador (COMADRES), Comité de Familiares de Víctimas de las Violaciones de los Derechos Humanos "Marianella García Villas" (CODEFAM), Comité de Madres y Familiares Cristianos de Presos, Desaparecidos y Asesinados (COMAFAC), Comité de Presos Políticos de El Salvador (COPPE), entre otros comités de víctimas de guerra.

Recuerdo que el primer viaje que hicimos a Morazán fue en agosto de 2013, una época lluviosa y fría en el Caserío El Mozote. Mientras trabajábamos con 15 mujeres, tuvimos la oportunidad de conversar sobre sus experiencias y recuerdos de la violencia política¹ o en palabras de ellas la guerra de 1980. Durante el trabajo etnográfico observamos que algunas de estas mujeres padecían de dolencias corporales como cáncer, hipertensión arterial, diabetes, artritis, entre otras afecciones. También padecían severos traumas emocionales como la culpa por las muertes de sus familiares. A la actualidad cuatro de esas mujeres están fallecidas, dos murieron de cáncer, una de un infarto y otra se suicidó. Los desenlaces de las vidas de estas mujeres me hicieron pensar, si la guerra tenía relación con sus experiencias cotidianas, me cuestionaba ¿Cómo la guerra había impactado sus vidas? ¿Qué tipo de padecimientos atribulan a estos cuerpos? y ¿Qué hacen en la actualidad para sobreponerse?

Hablar de la guerra no era nuevo, desde mi infancia estuve familiarizada con el tema porque mi padre fue militar y ahora es veterano. Desde niña asimilé a los militares como los héroes de la nación y crecí entre botas negras, toallas, camisetas y pantalones verdes olivos camuflados; me aprendí de memoria los relatos de mi padre cuando iba a combatir y memoricé todos los sitios capitalinos donde él fue comandante local. Así como también los apellidos de sus mejores amigos que murieron en combate. Puedo decir con toda entereza que conocía una cara de la historia de la guerra. Sin embargo, en el año 2008 me convertí en estudiante de antropología en la Universidad de El Salvador, institución académica cuya trascendencia histórica ha estado ligada a una ideología política de izquierda y como tal su compromiso es formar estudiantes con un conocimiento histórico crítico. Fue a través de las asignaturas de historia que cursé en la carrera, que comprendí cómo se configuró el proceso de represión política por parte

¹ Violencia política hace referencia a la década de 1980, a doce años de matanzas, masacres y asesinatos en todo el territorio salvadoreño. Para Bourgois (2002) la violencia política refiere "la violencia indirecta intencionalmente administrada en el nombre de una ideología política, de un movimiento o de un Estado tal como la represión física de los disidentes por las Fuerzas Armadas y la policía o si contrario, la lucha armada popular contra un régimen represivo" (p. 75)

de los cuerpos de seguridad, entre las décadas de 1960 y 1970, que culminaron en 1980 en la violencia política atroz que duró 12 años.

Cuando conocí la otra cara de la historia, decidí hacer mi tesis de licenciatura en un lugar llamado Comunidad la Mora, Municipio de Suchitoto, Departamento de Cuscatlán (Durán, 2013). Un lugar constituido por ex combatientes de la guerrilla, que en su mayor parte pertenecían a la Resistencia Nacional (RN), cuya organización era una de las cinco facciones que conformaron el partido del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Quise trabajar con ellos, para conocer sus experiencias, pues desde mi interpretación, respecto a las investigaciones de la guerra, la memoria siempre está polarizada, de forma que los soldados y el ejército surgen como los malos, mientras los guerrilleros son los buenos (Villalobos, 2000, p. 158). Esta división me ha causado muchos sentimientos encontrados, porque mi padre es una de las personas que amo y era parte de “ese grupo”, que es duramente juzgado y criticado por los actos de violencia y crímenes de guerra. Comprender la otra cara de la historia salvadoreña me causó mucho dolor y culpa al saber que la persona que más amo era parte de un bando que en su mayor parte es rechazado.

Las experiencias de trabajo de campo como estudiante de antropología, más la nueva como investigadora en El Mozote, me hicieron entrar en un ejercicio de introspección y cuestionarme ¿Cómo es posible que, sin haber vivido la guerra afectara mis emociones? ¿Por qué sentía dolor y culpa al escuchar los relatos de aquellas mujeres que expresaban que los militares mataron a sus familias? ¿Por qué esta culpa y este dolor me hizo trabajar con personas que tienen una memoria política de izquierda? Con este cúmulo de preguntas, sin lograr resolverlas, terminé la consultoría con ISDEMU en noviembre de 2013. Luego, durante los siguientes tres años abandoné el tema de las memorias de la guerra, porque no logré conseguir empleo en esta área de investigación, y debido a la necesidad del trabajo en 2016 participé en una consultoría con Save the Children; una organización no gubernamental inglesa que llegó a El Salvador en 1979 y que hoy en día apoya a niñas y niños refugiados y retornados de México a El Salvador. En este año, simultáneamente el ISDEMU había lanzado otro proyecto sobre memoria en Morazán, pero habían contratado a otras investigadoras que se les dificultó hacer las entrevistas con las mujeres de El Mozote, La Joya, Yancolo, Flor del Muerto, ya que ellas no querían hablar, pues dijeron que no tenían confianza.

Luego de la primera experiencia en 2013, ISDEMU me contactó nuevamente y fue así como logré entrar al segundo proyecto en la zona de Morazán. Algunas mujeres ya me conocían

y eso les dio la pauta para que habláramos, nos expresáramos y permitió que otras mujeres, que aún no me conocían accedieran a trabajar conmigo. ¿Por qué la “confianza” era central en la experiencia de las mujeres? Uno de los puntos principales, es que les di su posicionamiento como interlocutoras, más allá de verlas como “informantes”. El hecho que algunas de ellas me conocieran dio confianza para poder conversar más que entrevistar, pero algo sumamente importante es que las mujeres me solicitaron que les acompañara a sus casas para poder hablar de sus experiencias, ya que aparte de no tener confianza con las otras investigadoras, tampoco querían dar su testimonio en las oficinas centrales del ISDEMU. Las mujeres se sentían más tranquilas externando sus sentires en sus casas, sentadas en una hamaca y como siempre acompañadas de una taza de café de maíz. Fue a través de esta sugerencia que llegué por primera vez al Caserío Yancolo, Cantón Agua Blanca, Municipio de Cacaopera.

La visita al caserío Yancolo me sirvió de exploración, observé que la cotidianidad de las mujeres gira en torno a la elaboración y venta de hamacas, actividad económica principal de la localidad. Además, me causó interés conocer cuántos son los ingresos y egresos mensuales de las familias en este negocio y si son suficientes para satisfacer las necesidades básicas como la alimentación, el pago de luz, la compra del material para tejer, servicios médicos, entre otras actividades de subsistencia. Mi duda sobre las ganancias de las hamacas surgió, porque al ser una actividad que absorbe gran parte del tiempo de las mujeres es fatigosa y porque tejer implica estar de pie. Por lo tanto, desde mi consideración esta actividad debería tener una ganancia alta que equipare el tiempo invertido.

Cuando visitaba a las mujeres y conversábamos, me di cuenta que dos de ellas estaban enfermas de hipertensión y me vino la misma duda del año 2013 ¿Qué padecimientos tienen? pero en esta ocasión me cuestioné si los padecimientos eran resultado únicamente de la guerra, del cansancio que les genera tejer hamacas o de estas dos situaciones. Además de los padecimientos, también observé que en su vida diaria ante el miedo, ellas despliegan actividades de protección y cuidado que fueron creadas durante los años de la guerra. Por ejemplo, ellas guardan silencio mientras caminan por la montaña para que no las escuchen e identifiquen, llegan temprano a casa y en horas de luz para evitar el peligro, van al mercado, de visita a la capital de San Salvador u otros espacios lejanos y llevan una mochila con bastimento —comida, usualmente es agua y guineos— para contar con alimentos en caso de emergencia.

Han transcurrido 27 años del fin del enfrentamiento armado y a partir de mi experiencia personal y de la visita exploratoria en Yancolo me cuestiono ¿Cómo la edad de las mujeres influye

en las diferentes maneras en que viven las secuelas de la guerra? —La culpa por ejemplo— ¿Cómo las mujeres reconstruyen las experiencias de la guerra en sus vidas diarias? Pude indagar que el miedo les hace crear cierto tipo de protecciones que datan de la época de la guerra, pero ¿Existen algunas otras? ¿Los conocimientos adquiridos durante la guerra los reconstruyen en la actualidad para poder sobrevivir? Estas interrogantes las condensé en mi pregunta de investigación: ¿Cómo las mujeres del caserío Yancolo, que vivieron la guerra de 1980, batallan constantemente contra la precariedad económica, el miedo, los padecimientos emocionales y físicos que atribulan sus cuerpos en el contexto de El Salvador neoliberal de la posguerra?

ii. Hipótesis

Propuse que los cuerpos condensan las experiencias del pasado y que estas memorias no solamente se expresan a través del lenguaje de los recuerdos, sino en las afecciones corporales y crucialmente en las rutinas de la vida diaria. Planteé que las secuelas de la guerra de 1980 se han incrustado en los cuerpos y en la vida cotidiana de las mujeres de forma diferente con relación a las experiencias que cada persona ha vivido. Estos efectos se visualizan en los padecimientos físicos y emocionales, como en la situación familiar y económica, porque las sujetas se desenvuelven en estructuras de dominación cuya secuencia es de larga duración como las formaciones de género, clase y etnicidad. Estas experiencias de las mujeres se reproducen en una extensa red de relaciones sociales como las relaciones familiares, las condiciones de marginalidad, situación económica, que son sistemas de opresión estructural que caracterizan a la sociedad salvadoreña.

iii. Objetivo general

Analizar cómo las memorias de la violencia política de 1980, se entretajan a nuevas experiencias de precariedad y marginalidad en la época de la posguerra, donde las mujeres sobreviven y enfrentan desigualdades históricas manifestadas en ejes de clase, género y etnicidad.

Objetivos específicos

- 1- Mostrar un recorrido histórico que puntualice las principales coyunturas, que durante cinco siglos han configurado y reconfigurado las múltiples desigualdades de clase, género y etnicidad, que han causado sufrimiento en la vida de la población del Caserío Yancolo.

- 2- Mostrar las experiencias que vivieron las Mujeres Adultas e Infantes de la guerra en 1980, para analizar las secuelas de la violencia política a través del miedo como forma de vida y cuyo sentir obedece a una continuidad histórica basada en políticas de exterminio racial.
- 3- Analizar cómo las opresiones del género se expresan en las rutinas extenuantes de las mujeres en las tareas del hogar, en las labores que generan ingresos económicos y que al mismo tiempo les provee espacios de sanación emocional y esparcimiento ante las preocupaciones que invaden su vida diaria.
- 4- Analizar cómo las mujeres de Yancolo y sus familias establecen diversas opciones para sobreponerse a la situación de precariedad económica, que **históricamente** deriva de la violencia política de 1980, de su estatus “étnico racial” y de la clase social marginalizada.

iv. Revisión de literatura

Halbwachs (1992) propuso que la memoria es colectiva, porque los recuerdos sobre experiencias pasadas se construyen en grupo a partir de dos marcos sociales: los marcos temporales, que refieren a aniversarios, peregrinaciones, conmemoraciones o defunciones que especifican el momento en que ocurrió determinada coyuntura. El segundo marco social son los espaciales, es decir los lugares o territorios donde ocurrieron hechos que construyen las experiencias de las personas. La memoria colectiva adquiere sentido en la medida que los recuerdos temporales y espaciales poseen un significado importante en la vida de los grupos sociales (Connerton, 1989 citado por Ramos, 2011). Sin embargo, Halbwachs (1992) y Jelin (2002) proponen que la memoria más que colectiva es social, porque las experiencias del pasado se entretajan con las experiencias del presente y crean o refuerzan normas y valores sociales que orientan la interacción cotidiana de los grupos sociales. Por ejemplo, las memorias que permean o prevalecen en la construcción de identidades de víctimas de la guerra, en las políticas partidarias, en la construcción o colapso de comunidades, en la integración o desintegración del parentesco o familias, en la formación de los llamados veteranos de guerra, entre otros tipos de identidades.

Este enfoque teórico es el que ha orientado las investigaciones antropológicas en El Salvador, respecto a las memorias de la guerra (Binford, 2011; Guzmán Orellana y Mendiá Azkue, 2013; Guzmán Orellana y Mendiá Azkue, 2017; Lara, 2018²; Moodie, 2017; Salazar,

² Lara (2018) maneja el concepto de memoria histórica, que refiere a “un tipo de memoria colectiva o social que incorpora determinados conceptos y planteamientos de la historia científica, pero sin que esto suponga

2012; Silber, 2012; Silber, 2018; Sprenkels, 2012.); literatura que propone que la selección de recuerdos a partir de fotografías, canciones, territorios, monumentos, rituales, narrativas orales; es decir discursos y testimonios son decisivas en la formación de grupos o colectivos a partir de un pasado o memorias compartidas. Esta Literatura sugiere que las experiencias pasadas condicionan el presente de los grupos sociales por medio de la transmisión de normas y valores.

En El Salvador, en el género periodístico, en los trabajos de carácter institucional gubernamental y en investigaciones realizadas por ONG se han recopilado testimonios de hombres y mujeres que vivieron la guerra de 1980 (Amaya, Danner y Henríquez, 1996; Comisión de la Verdad, 1993; Danner, 1993; ISDEMU, 2013; ISDEMU, 2017; Tutela Legal del Arzobispado, 2008; Tutela Legal del Arzobispado, 2013). Básicamente estos trabajos han aportado una perspectiva testimonial de la memoria en el contexto de las políticas gubernamentales, de visibilizar las memorias de crímenes y en algunos casos para elaborar políticas de resarcimiento. En otros casos esta perspectiva testimonial ha sido para argumentar las sentencias de las cortes internacionales dirigidas a documentar violaciones a los derechos humanos. Otra perspectiva de la memoria que surgió a mediados y finales de la década de 1990 fueron las autobiografías, biografías, canciones, poemas, documentales y otras producciones literarias; estos géneros surgieron desde la militancia de los derechos humanos, que buscaban denunciar y contrarrestar a la “memoria oficial”; que hizo un llamado al olvido para la reconciliación nacional: “una política de ‘borrón y cuenta nueva’ basada en la doble acción de perdonar y olvidar los crímenes de guerra” (Sprenkels, 2012, p. 73). El enfoque de la memoria como eventos pasados que existen en el recuerdo, que necesitan ser rememorados y hablados para comprender el presente, tenían la justificación de que al obtener información de quienes habían padecido represión en el pasado sería posible el castigo a perpetradores de los crímenes.

Aunque estoy de acuerdo en que la memoria es social en términos de su coproducción entre diversos sujetos, en esta reconstrucción de las memorias pueden surgir diversas y contradictorias reformulaciones del pasado mediadas por relaciones de poder. Archila (2004) explica que el enfoque de la memoria, concebida como hechos ocurridos en el pasado es una definición de “doble filo”; porque al estar mediada por relaciones de poder entre diferentes actores³, se puede usar para diversos fines que pueden ser críticos y de denuncia como el caso

necesariamente que sea un discurso escrito, sino que también puede ser oral o utilizar otros medios de expresión” (P. 16).

³ A pesar de que han transcurrido 27 años después de la firma de los Acuerdos de Paz, la guerra continúa siendo un tema de trascendencia vital y de debate nacional. El debate por la memoria de las atrocidades

de las víctimas de guerra, o bien acríticos, como la política de *borrón y cuenta nueva*. La separación entre el ayer y el hoy concibe a la memoria como sucesos que ocurrieron en el pasado, pero que al ser solo recuerdos pueden ser “olvidados y borrados”. Aunque las memorias son colectivas, el termino memoria social ayuda a ponderar las relaciones de poder que constituyen su coproducción.

Mediado por relaciones de poder, el pasado está sujeto a revisión, porque nuevas circunstancias políticas hacen que los sujetos lo reconsideren. Borrar el pasado o transformarlo ha sido una política prevalente en la construcción de los Estados nacionales en América Latina, particularmente aquellos que han sido construidos a partir de políticas de exterminio de poblaciones. Archila (2004) vuelve a la reflexión y plantea que uno de los fines de las políticas de la memoria es borrar la historia, silenciar los pasados sucesivos que han constituido las múltiples opresiones del presente y “crear una enseñanza historiográfica de reconstrucción — intencionada como todas — de la memoria” (p.18). Entonces, si las memorias son por naturaleza colectivas, pero están mediadas por relaciones de poder, planteo que los sujetos tienen posibilidades de movilizarlas en la elaboración de sus identidades, para contestar sus experiencias del pasado. Para Green (2013), la memoria social es “vidas vividas” o experiencias del presente que se han construido a partir de pasados sucesivos. Mientras Aquino (2014), entiende a la memoria social como una historia viva que representa la forma en cómo los sujetos elaboran su pasado en la vida cotidiana: “[...] La historia no como algo acabado sino como un proceso continuo y transformador de las prácticas socioculturales de los sujetos” (p.15). Finalmente, Archila (2004) define a **la memoria como la reconstrucción de la historia desde sucesivos presentes, son actos cotidianos que muestran las desigualdades construidas históricamente.**

A partir de estas definiciones reconstruyo el concepto de memoria, **como un pasado vivencial, es decir acciones que permean la vida cotidiana de las personas, y que se han constituido por diversos pasados superpuestos. Comprender a la memoria como actos del presente, implica cuestionar cómo se han construido las múltiples opresiones en ejes de género, clase, etnicidad, edad, en situaciones de violencia estructural** (Rappaport, 1990). Por ende, situó el género, la clase y la etnicidad como elementos mediadores de la memoria social. Cómo los sujetos recuperan, reviven y contestan su pasado es un proceso

cometidas en contra de población civil está mediado por diversos intereses. Por ejemplo, entre quienes reclamaban resarcimiento y justicia y quienes buscaban evadir responsabilidades por los delitos imputados.

mediado por relaciones de poder. **En particular, me interesa analizar cómo los sujetos representan su pasado en situación de violencia crónica, es decir la violencia sistémica o estructural que cobra diferentes rostros a través del tiempo.**

Para Bourgois (2009) la violencia estructural refiere a “[...] la forma en que grandes fuerzas políticas y económicas históricamente arraigadas causan estragos en los cuerpos de los sectores de la población socialmente vulnerables [...] la violencia estructural está moldeada por instituciones, relaciones y campos de fuerzas identificables, tales como el racismo, la inequidad de género, [...] y los términos de desigualdades de intercambio en el mercado global entre las naciones industrializadas y no industrializadas” (p.31). Mientras Castro y Farmer (2003) lo definen como: “Fuerzas históricas, muchas veces forjadas por procesos económicos [...] la violencia estructural es intensa, constante y puede tomar varias formas, sexismo, violencia política, pobreza y otras desigualdades sociales (p. 29). **Desde mi interpretación, la violencia estructural se configura y reconfigura a lo largo del tiempo en la formación de diferentes y nuevos tipos de sociedades y culturas, causando sufrimiento y exclusión social a ciertos grupos de poblaciones. La violencia estructural es una construcción histórica que se mantiene y se transforma en el tiempo.**

Si la memoria social, se entiende desde las acciones cotidianas de las personas, se convierte en una categoría de análisis, mediante la cual se cuestiona cómo se han construido, reconstruido y transformado la violencia estructural o diversas opresiones a través del tiempo y que se manifiestan en ejes de clase, género, etnicidad, edad, nacionalidad, sexualidad, entre otras variables. Esta postura de la memoria tiene un uso político y crítico, ya que obliga a la investigadora a hacer una reconstrucción histórica crítica, sobre cómo se han configurado y reconfigurado las desigualdades sociales a nivel macrosocial. Por ejemplo, la construcción de un Estado nación, la violencia política de 1980, la instauración de un Estado neoliberal, sus discursos ideológicos y el impacto que han tenido en la vida de las personas. Con este énfasis, la memoria social se desliga de las connotaciones de las “memorias oficiales”, cargadas de generalizaciones y reducciones históricas bien intencionadas, para construir un nuevo discurso *del olvido, borrón y cuenta nueva*, donde los crímenes de guerra y la impunidad serán el obstáculo principal para el resarcimiento y la justicia.

Ahora bien, el uso político de las memorias sociales vistas desde el presente, no surge únicamente para criticar y contraponer a las memorias oficiales; sino también, para establecerse como una herramienta de contestación y lucha, que permite el

agenciamiento de las poblaciones ante las situaciones de desigualdad, a esto se le llama contramemorias:

un concepto nutricional, porque refiere a aquella memoria minoritaria, que no se somete a los bancos centralizados, se expresa como una fuerza intensa, cíclica, desordenada, persistente de una manera zigzagueante; tiene un estrecho vínculo con acontecimientos traumáticos, *esa memoria encarnada* [cursivas puestas por mi persona] engendra diferencias fortalecedoras almacenada en la densidad física y no sólo en la psique; posibilita el desplazamiento del ser por el devenir, dado que se aleja de la monumental memoria mayoritaria levantada por la masculinidad hegemónica que somete e invisibiliza la memoria de mujeres, homosexuales, indígenas, pobres y subyugad@s. (Braidotti, 2009, citado por Luongo, 2013, p. 2-3).

La cita anterior me hace reflexionar sobre mis hallazgos de campo, en primer lugar porque trabajo con mujeres que son sobrevivientes de una guerra que cobró más de 70,000 vidas en El Salvador. Por ende me encuentro ante experiencias traumáticas, que están encarnadas en el cuerpo; a pesar de ello, **las mujeres han recurrido a sus aprendizajes adquiridos durante la violencia política, para establecerlos como alternativas de sobrevivencia ante la escasez que hoy en día padecen.** Como lo muestro en el desarrollo de la tesis, algunas de ellas aprendieron a tejer hamacas en el campamento de Honduras, donde eran refugiadas; otras aprendieron a tejer croché, confeccionar ropa o zapatos y de esa forma hoy en día se ganan la vida. De manera que las mujeres lejos de auto victimizarse por las vivencias pasadas —les afecta, claro está—, éstas se han convertido en las herramientas de sobrevivencia en el *batallar* cotidiano.

Desde mi perspectiva, **el concepto de contramemorias es valioso, porque se materializa en la vida de las mujeres a través de la reconstrucción de las experiencias de la guerra, como alternativas para enfrentar la escasez y tener autonomía económica, sanar padecimientos emocionales y físicos.** El enfoque de las contramemorias se encuentra en la investigación de Green (2013), quien analizó cómo la violencia estructural de los años 80 en Guatemala se enraizó en la vida cotidiana y cómo un grupo de mujeres viudas mayas se recuperaron de la violencia ejercida contra sus comunidades. El gobierno guatemalteco, a través de la represión política del conflicto armado, estableció una política de exterminio de las poblaciones indígenas para construir un “Estado moderno y homogéneo”. La autora indaga las formas en cómo las mujeres sobrevivieron en un contexto de violencia cotidiana. Mientras Green discute como las mujeres buscan recuperarse de las atrocidades que sufrieron en el

pasado, Rappaport (2005) analizó cómo la construcción de una nación multicultural en Colombia en 1991, fortaleció la violencia estructural a través del ataque a las poblaciones indígenas con las pérdidas de sus tierras. La autora recurre a la memoria social, para analizar cómo la problemática del presente conlleva a los grupos implicados a acudir a sus experiencias pasadas comunitarias —archivos coloniales, narraciones y anécdotas— para recuperar sus territorios y constituir una militancia de reclamos de derechos a la tierra desde su presente.

En conclusión, las contramemorias constituyen una herramienta de lucha para que las mujeres del Caserío Yancolo puedan enfrentarse a las desigualdades de género, clase y etnicidad. Categorías que analizo bajo el enfoque interseccional, es decir de forma consustancial, porque son opresiones que se han creado y recreado simultáneamente de forma simbiótica. El enfoque interseccional es aquel que “[...] examina categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estos” (Viveros, 2016, p.6). Este enfoque cuestiona cómo los fenómenos macrosociales configuran y reconfiguran sistemas de poder que organizan y mantienen las desigualdades en las cotidianidades de las personas. Estos sistemas de poder entrelazan varios regímenes de opresión que estructuran las experiencias de los sujetos.

Un enfoque que permite analizar las intersecciones de varios esquemas de opresión es útil para analizar las experiencias de los sujetos. Especialmente me interesan las relaciones de clase, género y etnicidad que entrecruzan las experiencias históricas de las mujeres de Yancolo. Para Alonso (1994) la etnicidad “es en parte un efecto de los proyectos de particularización de la formación del Estado, proyectos que producen formas jerarquizadas de imaginar identidades colectivas; a estas identidades les es asignadas diversos grados de estima social, privilegios diferenciales y prerrogativas dentro de una comunidad política más amplia” [...] La etnicidad es interdependiente del nacionalismo entendido como un efecto de los proyectos de totalización y homogenización de la formación del Estado” (p. 172). La etnicidad implica analizar la construcción de los Estados nacionales como los pilares que fomentan proyectos, discursos, políticas públicas, entre otros estilos de gobernanza que categorizan a la población y ejercen nuevas formas de control para su vigilancia.

Las citas anteriores explican que los Estados nacionales se constituyen a partir de imaginarios como Estado nación moderno y homogéneo o Estado neoliberal de la posguerra, imaginarios que se reproducen a nivel nacional por medio de políticas públicas, mitologías, discursos, entre otros medios de expresión, (Williams, 1989). A partir de esta definición, comprendo a **la etnicidad como formas de clasificar, jerarquizar y adscribir a las personas**

para asignarles privilegios o diversas formas de estima social. Ahora bien ¿Es necesario establecer un uso político y crítico del concepto de etnicidad? y si es así ¿Cómo lo defino?

Hacia la década de 1930 la etnicidad en México se concebía únicamente a partir de las diferencias culturales, investigadores como Manuel Gamio, Ricardo Pozas y Gonzalo Aguirre Beltrán promovieron esta idea, con el propósito que en un futuro se estableciera la transformación de las poblaciones indígenas a través del “progreso cultural”. El cual consistiría en el fomento de proyectos estatales, donde la educación y el abandono de la medicina tradicional por la moderna constituiría una “mejora cultural” (Mora, 2018). A pesar de los grandes aportes de estos investigadores, concuerdo con Mora (2018), en que esta postura de la etnicidad es totalmente acrítica. En primer lugar porque refiere únicamente a las diferencias culturales y no cuestiona que en esas mismas alteridades existen desigualdades económicas, de género, de edad que estructuran y oprimen la vida de las personas. De tal manera que a esta categoría de etnicidad le faltó indagar “Cómo el racismo y los procesos de racialización propiciaron la creación de jerarquías socioeconómicas” (Mora, 2018, p. 31)

Para Casaus (2000) *el racismo o racialización es un discurso ideológico* (Van Dijk, 2001 y Wade, 2000), que se materializa a través de prácticas sociales, que adjudican diferencias, que denomino “identidades raciales o étnicas”, las cuales definen a determinado grupo social como dominante, es decir que se considera superior y privilegiado, biológica y culturalmente en relación con los grupos dominados o también llamados “inferiores”. De tal manera, que el racismo como discurso ideológico se encuentra interconectado con la etnicidad, que refiere a formas de clasificar y jerarquizar a las personas para asignar privilegios o diferentes tipos de discriminación.

Desde mi opinión hablo de **una etnicidad racializada**, como un concepto crítico y político que me permite comprender, analizar y puntualizar históricamente, cómo se han construido y reconstruido los procesos de racialización en la vida de la población de Yancolo. Por ejemplo, desde la época colonial en la clasificación y jerarquización de las identidades indígenas, quienes hacia el siglo XIX experimentaron un proceso de invisibilización por ser considerados por el Estado salvadoreño un atraso para la modernidad del país, situación que conllevó al desplazamiento y despojo de sus tierras fértiles.

Los procesos de racialización se recrudecieron hacia el siglo XX con el borramiento y la negación de las identidades indígenas (Chapin, 1990; Ching, 2007; Pineda, 2016), pero el recorrido histórico que muestra la complejidad y transformación de la etnicidad continúa en el

siglo XXI, con la llegada del multiculturalismo en El Salvador y el consecuente reconocimiento de las poblaciones indígenas. A pesar de la apertura del “pluralismo étnico”, siempre existe un continuo proceso de racialización en Yancolo, el cual se manifiesta a través de denegar a las familias sus derechos como el acceso a la tierra, el agua potable, exiguos servicios de salud, transporte seguro y constante hasta su lugar de residencia.

Por otro lado, el multiculturalismo y el reconocimiento de las poblaciones indígenas no han sido suficiente para borrar cinco siglos de historia, de invisibilización y exterminio racial en el territorio salvadoreño. Eventos que contundentemente implementaron el miedo como mecanismo de control, para que las poblaciones indígenas se auto identificaran como campesinos o campesinas, categoría que tenía por objetivo borrar la carga histórica de sufrimiento de la población yancoleña y mostrar internacionalmente que El Salvador era un país constituido por poblaciones campesinas. Por este motivo, a pesar que el multiculturalismo neoliberal arribó a El Salvador en el 2009, las mujeres no han olvidado su historia y aún continúan asumiéndose como campesinas, algunas veces hablan de “los antiguos”, para referirse a sus ancestros que habitaron el territorio Kakawira. Las pocas veces que escuché algunas mujeres asumirse como indígenas, lo hacían de una forma despectiva, porque esta identidad la asociaban primero con sus rasgos físicos, a los cuales otorgaban adjetivos calificativos “negativos” y en segundo lugar con el trabajo de las hamacas, porque es una actividad que genera mucho cansancio y que históricamente ha sido realizada por las poblaciones indígenas de Cacaopera y en su mayor parte del tiempo por mujeres.

La etnicidad racializada de la población de Yancolo es clave para comprender el por qué existe tanta precariedad, en un contexto donde gobiernan las políticas del olvido y las de desarrollo económico como la Ley de Integración Monetaria —dolarización —; que ha empobrecido a las familias encuadrando aún más la estratificación de clases sociales. **Es decir, la precariedad como situación de clase está directamente asociada a la etnicidad como regímenes estructurales de opresión.** Sin embargo, las mujeres interlocutoras de esta investigación no solo han sido marginalizadas por su situación étnica y de clase, sino por su situación de ser mujeres. **Las diferencias opresivas del género se consolidaron a través del tiempo y se vincularon a las diferencias de clase y etnicidad.**

Para Soriano (2006), trabajar con mujeres implica situar a las sujetas sociales al centro de la investigación. Ella enfatiza que es necesario hacer una definición del concepto de género. Scott

(2013) propone que el concepto de género se ha transformado, de ser entendido como “una cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo [que] designa relaciones sociales [e] ideas sobre los roles para mujeres y hombres” (p.266)⁴; a ser definida como: “construcciones sociales [que] rompen con un esquema que determina que ciertas características no naturales, les son propias a los hombres o a las mujeres, simplemente por el sexo al que pertenecen (Soriano, 2006, p. 30). Con base en los sustentos teóricos, comprendo que las identidades de género **no se basan en la sexualidad; sino que se construyen y reconstruyen en el diario vivir, de acuerdo a los roles de trabajo para la sobrevivencia cotidiana.** Por ejemplo, En el caserío Yancolo la sobrevivencia familiar depende en gran medida del trabajo que las mujeres realizan en las tareas del hogar —jalar agua, leña, cocinar, lavar platos, barrer, lavar ropa, hacer la milpa, cuidar a los animales de granja — y en el tejido de las hamacas; puesto que con sus ingresos semanales proveen de alimentos sus viviendas. A pesar que la saturación de trabajo muestra una clara opresión de género, al mismo tiempo rompe con la idea heteronormada de esta categoría, donde las mujeres son asignadas únicamente a las tareas del hogar.

En Yancolo, un contexto social donde se vive con carencias y exigua atención en servicios básicos, ser mujer implica ser proveedora de alimentos, tener autonomía económica, ser agricultora, abastecedora de agua, leña, entre otras actividades de sobrevivencia. Es decir, que las identidades de género se reconstruyeron en el diario vivir, como un mecanismo de sobrevivencia ante la escasez y las necesidades insatisfechas. Este contexto, en el cual las mujeres batallan a diario representan su situación de clase social, a la cual defino como **estratos que se configuran a partir de formas, por medio de las cuales las personas sobreviven día a día; entre ellas están el tipo de trabajo que realizan, los ingresos que obtienen por esa labor, los accesos que tienen a la tierra, vivienda, alimentación y salud.**

La definición de clase social que planteé anteriormente refiere al acceso que las personas tienen sobre los bienes materiales ¿Ahora bien, por qué los bienes materiales se convierten en

⁴ La autora plantea que la definición de género heteronormada y tradicional se ha transformado, ésta refiere a prácticas sociales basadas en las diferencias sexuales, por medio de las cuales se asignan a mujeres y hombres tareas y roles que deben cumplir, entre ellas el tipo de trabajo que deben realizar. Por ejemplo, los hombres la milpa, porque es un trabajo que requiere de fuerza y las mujeres las hamacas, porque es un trabajo “delicado”, la forma de vestir, los accesorios que deben usar y el comportamiento a seguir. La definición de este concepto insta a la construcción de identidades de género basadas en dualismos y jerarquías, que mantienen la opresión de una persona sobre otra.

un parámetro para la definición de las clases sociales? Desde la corriente teórica marxista toda sociedad está mediada por un sistema social de producción, — para el caso de El Salvador hago referencia al sistema capitalista— donde existen relaciones sociales de producción entre los propietarios de los medios de producción — la tierra, maquinas, locales— que se adueñan del trabajo o mano de obra de los trabajadores asalariados, situación que representa una dinámica de explotación (Harnecker, 1972). De manera que el excedente económico que los trabajadores generan al propietario incrementa su riqueza, les facilita en gran manera el acceso a los bienes materiales de subsistencia, situación que divide a los grupos sociales. Por lo tanto, para Harnecker (1972) las clases sociales se definen como: “grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo de otro por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social (p. 6)

Como lo analizo detalladamente en el capítulo cuatro, las mujeres de Yancolo en la actualidad experimentan procesos de racialización no solamente por la clase social a la cual pertenecen y la precariedad en la cual viven. Sino por el tipo de trabajo que realizan como tejedoras de hamacas, puesto que son sometidas a dinámicas de explotación laboral, pues venden sus artesanías a un comprador intermediario, que revende las mercancías en el territorio nacional y al mismo tiempo las exporta al mercado centroamericano, obteniendo ganancias exorbitantes en relación a las mujeres que son las productoras, que al mismo tiempo están enfermas por las largas horas de trabajo en el telar de las hamacas, y donde sus ganancias son tan bajas que limita el acceso a los bienes materiales para la subsistencia.

Estas tensiones del presente, más las experiencias del pasado han impactado en el cuerpo de las mujeres a través de padecimientos emocionales —enojo, timidez, tristeza, resentimiento— y físicas —*la parale*⁵, dolor de cabeza, dolor de estómago y del corazón—. Las y los investigadores que trabajan el cuerpo como categoría de análisis, proponen el concepto de cuerpo como territorio, para explicar que el capitalismo global se ha expandido geográficamente en su búsqueda de producción de riqueza, a partir de la extracción de recursos y del desplazamiento de personas llamados cuerpos desechables (Green, 2011; Sheper-Hughes, 2005)⁶. En este enfoque el cuerpo se propone como un territorio para la reconstrucción histórica,

⁵ En el capítulo tercero abordo algunos de los padecimientos de las mujeres, entre ellos está la *Parale*, que es una enfermedad que deforma las manos y que surge como resultado de tejer hamacas, calentar las articulaciones superiores y luego mojarlas para cocinar, hacer tortillas o actividades del hogar.

⁶ Retomo a Scheper- Hughes (2005), aunque no analiza el cuerpo como un territorio político donde se reelaboran las memorias, la autora muestra y justifica por qué el cuerpo se ha convertido en un ente desechable dentro de lo que ella llama la dinámica perversa del sistema capitalista. Es decir, que el cuerpo ha

ya que es un sitio privilegiado que permite el estudio de la contestación de experiencias opresivas del pasado y del presente.

Al respecto, Rappaport (2005) propone el *palimpsesto* como herramienta teórica para entender cómo las memorias se transforman a través del tiempo, mientras los sujetos incorporan nueva información y enfrentan nuevos contextos socioculturales. Las memorias se traslapan en el tiempo constituyendo pasados superpuestos que permiten a los sujetos contestar el pasado. Adecuo este concepto para explicar que las experiencias de pasados sucesivos se encarnan en el cuerpo como un territorio (Das Veena, 2016 y Gómez, 2012); cuyas vivencias se materializan a través de **padecimientos físicos y emocionales**.

Al respecto, Calderón (2015) hace un análisis sobre la dimensión afectiva a la cual define como: “depositaria de universos simbolizables que en el sentido común se conocen como emociones, pasiones, sentimientos y afectos, etc. Todos ellos son constituidos por repeticiones de vivencias significativas que son descritas, interpretadas, expresadas, compartidas, contagiadas, nombradas, comunicadas e intercambiadas con otros sujetos” (p.23). La reflexión y propuesta de la autora es incentivar a las y los investigadores a tomar la dimensión afectiva, los sentires como una parte importante del material de análisis de la investigación. En primer lugar porque las emociones no surgen fortuitamente, sino que son un resultado del contexto social donde las y los sujetos nos movemos e interactuamos cotidianamente. Por lo tanto, los sentires y emociones que las y los interlocutores presentan son claves, para comprender por ejemplo, la incidencia que tiene en el cuerpo los procesos de racialización, de discriminación, de precariedad, entre otras manifestaciones de la violencia estructural.

Desde mis hallazgos de campo retomo a la dimensión afectiva, como una categoría que me permite explicar que el enojo, la tristeza, la frustración, el miedo que las mujeres viven hoy en día son universos simbólicos que se han construido al calor de las experiencias de la violencia política de 1980, como también de vivencias que se fraguaron en la reconstrucción de sus vidas

sido reificado no solo por la apropiación de la fuerza de trabajo, sino por la venta de riñones, corneas, huesos, entre otros órganos que conforman el cuerpo humano. La autora enfatiza que la venta de órganos es por parte de los grupos más empobrecidos. Estas poblaciones deciden vender partes vitales de su cuerpo para obtener dinero y sobrevivir en el día a día. Por lo tanto, “donar un órgano” no se puede ver como una decisión libre y pensada y en beneficio del donante. Más bien, vender un órgano se ha convertido en una necesidad para sobrevivir. Estos son los efectos que impone el sistema capitalista al aglutinar la riqueza y privilegiar a un sector. De este argumento la bioética de los y las especialistas en salud consideran que “donar un órgano es ayuda”. Sin embargo, no aclaran que donar un órgano es una decisión personal, mientras vender un órgano a cambio de dinero no es una decisión es una imposición que las personas hacen por necesidad.

en la posguerra, donde han lidiado con la pauperización económica y la discriminación étnica racial que se manifiesta en la negación de la tierra, de agua potable y de la ubicación geográfica de sus viviendas⁷. En este contexto sociocultural, algunas de las dimensiones afectivas de las mujeres les restan energía y *algunas veces* optimismo, por lo tanto yo les denomino padecimientos emocionales⁸, que al mismo tiempo han desencadenado padecimientos físicos como dolores de cabeza, gastritis, dolor en el tórax o en palabras de las mujeres en el pecho. Es decir, que los padecimientos emocionales se encuentran interconectados con los físicos.

Es importante remarcar que el cuerpo no es únicamente un territorio en el cual se inscriben las experticias traumáticas —para el caso de estudio—, sino que también es un espacio de contestación, porque las personas reelaboran las memorias para cuestionarlas y contestarlas a través de diferentes mecanismos de sanación. Cada mujer, por ejemplo, tiene una forma diferente de sanar sus dolencias emocionales como ir a pescar, tejer hamacas, tejer objetos de croché, recoger leña, escuchar música mientras tejen, cuidar a los animales de granja y las plantas. En cuanto a las afecciones físicas, frecuentemente recurren a medicamentos naturales o rituales comunitarios, para contrarrestar las aflicciones que son tácticas de supervivencia para aliviar el dolor (Green, 2013) y que Rappaport (2005) llama construir experiencias del presente que pueden reparar el pasado. Esta tesis aporta a esta literatura, en términos de indagar cómo las mujeres de Yancolo sanan y buscan recuperarse emocional y físicamente en un contexto crónico de violencia estructural.

v. Metodología

El abordaje metodológico fue la etnografía, que Restrepo (2016) define como: “lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente” (p.16). Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa conocer y entender las interacciones sociales de las y los interlocutores; así como también comprender los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan en la vida cotidiana. La investigación etnográfica que realicé en El Salvador tuvo una duración de cuatro meses, de septiembre de 2018 a enero de 2019. En este tiempo me trasladé a vivir al Caserío Yancolo para convivir cotidianamente con la población, específicamente con las mujeres que son el corazón de la investigación. Me dediqué hacer “el proceso central de

⁷ La ubicación geográfica se encuentra en el primer capítulo.

⁸ La palabra padecimiento (*illness*) “como una categoría que incorpora la experiencia y la percepción” (Kleinman, 1980, citado Moreno, 2007, p. 68)

trabajo de campo, la constante observación [participante] e interacción en una localidad” (Rockwell, 2009 p. 48), que me permitió acompañar a las mujeres en sus actividades cotidianas. Por ejemplo, la mayor parte del tiempo me levantaba temprano para ayudar en las labores domésticas del hogar donde vivía. Me despertaba a las 6.00 am para hacer el desayuno que consistía en freír plátanos, huevos o frijoles, barrer y limpiar la cocina. Mientras me dedicaba a estas tareas, algunas veces conversaba con Miriam quien se encontraba frente a mí, en el telar de hamacas tejiendo desde las 5.00am.

Después del desayuno, algunas veces iba con Alejandra la hija de Miriam a un pozo a jalar agua en cántaros, Ale, como le llamo de cariño a lo largo del texto, me enseñó a hacer tortillas y muchas veces fue la persona que me acompañó hacer las visitas a otras familias para que no anduviera sola. En esta interacción cotidiana y a lo largo del día visitaba a otras mujeres. Recuerdo que algunas veces sentía vergüenza llegar a sus casas en horas de la mañana o la tarde, porque ellas siempre estaban muy ocupadas. Por ejemplo, siempre tejían hamacas y por las tardes noches de 5-6 pm hacían la cena y las tortillas. Mi técnica para conversar con ellas sin interrumpir sus labores, era hacer limpieza en sus casas, mientras ellas tejían hamacas y cuidaban de sus hijos e hijas yo lavaba platos, barría la casa, les acompañaba a buscar leña e iba al molino para hacer la masa de las tortillas... además, les ayudaba amachiguar a los cerdos —alimentar a los cerdos— y a las aves de corral. En otras ocasiones acompañaba a las mujeres al pueblo a comprar alimentos para sus hogares. Durante este trayecto del viaje, mientras caminábamos ellas me señalaban los lugares que fungieron como escondites en la época de la guerra y lógicamente narraban una cantidad de memorias ocurridas durante esa época.

En estas actividades cotidianas fue donde poco a poco logré entablar un vínculo de confianza con las mujeres, quienes me recibieron en sus casas de forma amable y por ende me permitieron hacer entrevistas. Otras veces tuvimos conversaciones informales y confidenciales, me permitieron tomar notas de campo sobre sus rutinas diarias y responsabilidades que deben cumplir cotidianamente. En concreto, el método etnográfico me permitió generar un vínculo de confianza con las mujeres, aplicar técnicas de investigación como la observación participante, conversaciones informales, elaboración de entrevistas semiestructuradas, uso del diario de campo que es fundamental para escribir no solo lo que se observa, sino lo que él o la investigadora siente en el proceso de interacción.

Las descripciones del vínculo armónico que hice con las mujeres, no implica que el trabajo de campo fuese así. Más bien mi adaptación al espacio fue un proceso engorroso que me

hacía cuestionar si en realidad estaba investigando. Las primeras semanas estuve hermética, con pocos ánimos de conversar con las personas y mi concentración estaba focalizada en adaptarme a un nuevo espacio sociocultural, que era totalmente diferente al mío. Esta reflexión surgió cuando me di cuenta de mis privilegios de clase, sobre todo cuando me bañaba y lavaba la ropa en la quebrada, que es un río pequeño, no podía caminar descalza sobre las piedras o cuando lavaba ropa y el jabón se me deslizaba entre la corriente de agua. En las primeras semanas me cuestionaba, porque sentía que no estaba concentrada en visitar a las familias y lejos de ello me sentía triste y ansiosa. Luego comprendí que estaba en un proceso de adaptación y sobrevivencia y que mi cuerpo se concentraba en ello. Durante este período las pulgas, las garrapatas, los jejenes y otros insectos picaron mi piel, a tal grado que me provocaron alergias. Por primera vez bebí agua lluvia debido a que en Yancolo no hay agua potable y cuando llueve la gente ocupa el agua para consumo y las labores del hogar.

Estas experiencias en mi trabajo de campo me permitieron romper con la idea tradicional y positivista que él o la investigadora es quien llega a conocer a las personas y a investigar su forma de vida. Experimenté a través de sentir dolor, tristeza y ansiedad que la adaptación del investigador a la localidad es un proceso de aprendizaje, es una fase donde aprendí de las mujeres y demás personas de Yancolo a sobrevivir en su contexto de vida. Como me dijo una niña de 11 años “aquí va aprender a comer de todo”. En efecto, aprendí a comer alimentos nuevos como guineo verde en sopa, tortas de guineos verdes, puré de guineo verde con achote. Adapté mi condición física a caminar una hora u hora y media para llegar al pueblo, aprendí a beber el sabroso café de maíz, a lavar ropa en la quebrada, hacer tortillas, a buscar leña, entre otras formas de sobrevivencia.

Mi experiencia en campo se contrapone a los cánones de la ciencia tradicional positivista, en la cual el investigador o investigadora es quien tiene el poder de analizar a “la otredad” (Sousa, 2010). Bajo este parámetro de investigación, las personas son observadas como “sujetos” de estudio, de quienes se obtiene información y se debe guardar una distancia considerable. La convivencia con las mujeres del caserío Yancolo me mostró que algunas veces era investigadora, pero en otras ocasiones ellas eran mis maestras, me enseñaron desde sus epistemologías diversas formas de adaptarme y sobrevivir en la montaña e incluso conocimientos para sobreponerme a los dolores corporales, como las infecciones provocadas por las picaduras de los insectos⁹.

⁹ Las hojas de un árbol llamado Cacahuanance son medicinales para aplacar la comezón y el ardor. Además cicatriza las picaduras.

El método etnográfico me permitió explorar y analizar cómo las mujeres batallan, como ellas lo dicen, día a día con las secuelas de la guerra reflejadas las tareas del hogar, en el complicado trabajo de tejer hamacas, en situaciones de marginalidad, precariedad y padecimientos corporales. Pero al mismo tiempo me permitió aprender de las mujeres cómo sobrevivir o batallar en su contexto de vida y con las limitaciones económicas que las acompañan. Los aprendizajes que adquirí con las mujeres me dieron la pauta para adaptarme al espacio donde ellas viven, y practicar personalmente los mecanismos de agenciamiento que ellas utilizan para sobreponerse a los dolores físicos y demás situaciones complejas de sus vidas. Como me dijo Maribel “ahora sí puede decir que fue y vivió como campesina por un tiempo”.

Finalmente quiero aclarar que durante el trabajo de campo y la convivencia con las mujeres, observé, escuché y comprendí que **ellas utilizan la palabra batallar**, para definir las diversas estrategias de lucha a través de las cuales se enfrentan a la violencia estructural y de esta forma buscan sobrevivir en la vida cotidiana. Entre estas estrategias se encuentran los mecanismos de sanación individuales como colectivos, temática que desarrollo el capítulo tres. Así como también la creación de diferentes formas de ingresos económicos, más allá de la elaboración y venta de hamacas. Consecuentemente, **el batallar** en esta investigación lo utilizo como un concepto emic¹⁰, que surge desde la epistemología de las mujeres, desde sus experiencias de luchas para enfrentar y contrarrestar los padecimientos físicos y emocionales, la escasez y las condiciones paupérrimas en las que viven.

vi. Presentación de las interlocutoras

Debo aclarar que los nombres de las nueve mujeres con quienes trabajé son seudónimos, ellas expresaron la necesidad de ocultar sus verdaderos nombres por seguridad. Así mismo, fueron ellas quienes otorgaron el permiso para ubicar y compartir los datos de campo que presento en esta etnografía. Sin embargo, a lo largo del documento también hay nombres que son reales, ya que las personas lo quisieron de esta forma, pues su contribución fortaleció el contexto histórico de la localidad.

Trabajé con un grupo de nueve mujeres, tres de ellas participaron directamente en la violencia política y las llamo las Adultas de la Guerra; mientras las otras seis mujeres son hijas de

¹⁰ El concepto emic lo desarrolla Kottak (1997), e incita a la investigadora a “comprender ¿Cómo piensa la gente local? ¿Cómo perciben y categorizan el mundo? ¿Cuáles son sus normas de comportamiento? ¿Qué tiene sentido para ellos? Y ¿Cómo se imaginan y explican las cosas? Con la perspectiva emic la o el antropólogo busca el punto de vista local” (p. 9).

las primeras y las nombro las Infantes de la Guerra. Mi estudio incluye dos propósitos, el primero es conocer cuáles fueron las experiencias de la guerra en la vida de las mujeres y el segundo es analizar sus consecuencias en las vidas de ellas. Identifico a las Adultas de la Guerra, porque durante la violencia política eran mujeres que rondaban entre los 20-30 años de edad, eran madres de familia y sus responsabilidades, sentires y preocupaciones como mujeres adultas se ligaban a la protección de sí mismas, de sus hijas e hijos. Es decir, ellas vivieron las atrocidades de la guerra como el desplazamiento interno o la migración a los campamentos de refugiados en Honduras, Colomoncagua; donde fueron confinadas al recrudecimiento laboral, como estrategia para sobrevivir de forma colectiva. Estas mujeres narran los retos de la época que les implicaba conseguir alimentos en clandestinidad, esconderse de los operativos de tierra arrasada en las montañas, cuevas, quebradas, ríos, entre otros sitios. Las mujeres que pertenecen a este grupo son:

Miriam Rivera es una mujer de 66 años, quien durante la violencia política migró hacia Honduras, Colomoncagua con el fin de proteger a sus hijas y a sí misma de los operativos militares que se realizaban en Yancolo y toda la zona norte de Morazán. Cuando Miriam vivió en Honduras se dedicó al trabajo colectivo para poder sobrevivir. En diversos talleres ella cocinaba, confeccionaba ropa, daba catequesis, hacía hamacas y repartía a los refugiados las raciones de alimentos que proporcionaba el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR). Mientras Miriam buscaba protección en Honduras, su esposo se dedicó a trabajar con la guerrilla salvadoreña, pero recién firmados los Acuerdos de Paz se suicidó. Miriam es viuda, quien todos los días batalla en el tejido de las hamacas para sobrevivir en medio de la exclusión social, donde su apoyo principal son sus tres hijas.

Julia Salazar tiene 76 años de edad, no es originaria de Yancolo, pero sí de un Cantón vecino que se llama Estancia. Esta mujer migró como refugiada a Honduras, Colomoncagua en 1982, porque los ataques militares se habían recrudecido en la zona y esconderse de la fuerza armada en los cerros, ríos o quebradas era complicado. Cuando Julia llega al campamento, al igual que Miriam, se dedicó a hacer tortillas y a trabajar en el taller de hamacas, para alimentar y proporcionar a los y las refugiadas un objeto sobre el cual descansar. De igual forma Julia trabajó por mucho tiempo en la cocina clandestina del campamento, espacio en el cual se hacían las tortillas y raciones de alimentos para las y los combatientes de la guerrilla que se encontraban

en El Salvador.¹¹ Mientras Julia migró a Honduras con sus dos hijas pequeñas, su hijo mayor estaba organizado con la guerrilla, era parte del proceso revolucionario, situación por la cual se quedó en El Salvador y falleció en la década de 1980. Mientras Julia vivía estas experiencias, previamente su primer esposo fue asesinado, su segundo compañero se suicidó para no ingresar a las filas guerrilleras a finales de la década de 1970 y su tercer compañero, a quien conoció en el campamento de refugiados murió en el año 2005 de una enfermedad. Hoy en día Julia es viuda, no tiene terrenos ni casa propia, su sobrevivencia depende de sí misma a través del tejido y venta de hamacas, de sus dos hijas, nietos y personas del caserío que en algunas ocasiones le comparten alimentos.

Santos Miranda tiene 59 años, durante la época de la guerra su compañero pertenecía a la organización revolucionaria, motivo por el cual falleció, mientras Santos quedó a cargo de sus primeros dos hijos. La vida de Santos muestra su militancia hacia la organización revolucionaria a través de la elaboración de alimentos, que incluía cocer el maíz para hacer las tortillas, cocer los frijoles y con suerte algunas veces preparar una ración de arroz. La dinámica cotidiana de Santos giraba en torno al cuidado de su hijo e hija, de su esposo y de las tropas guerrilleras. Cabe mencionar que la tarea de Santos en la cocina no era sola, sino al lado de otras mujeres que al igual que ella compartían una característica en común y era ser esposas de hombres que estaban organizados. La violencia política fue una coyuntura que marcó su vida para siempre, ya que ella para poder sobrevivir tejía hamacas las cuales vendía en el Municipio de Corinto, siempre en el Departamento de Morazán. Un día, mientras Santos venía de Corinto de comerciar sus hamacas para obtener dinero y conseguir alimentos para ella y sus dos hijos, se paró en una mina que cercenó su pie. **A pesar de ese fracaso** como ella le llama, actualmente es una mujer que le gusta tejer las hamacas para distraerse de sus memorias pasadas y de las experiencias presentes, que se vinculan a sentires de tristeza, provocada por la migración de sus hijos a EEUU en el período de la posguerra. **A pesar de estos sentires complicados** a Santos le agrada alimentar a sus mascotas, estar con ellos le brinda mucha paz y tranquilidad.

El segundo grupo de mujeres son las Infantes de la Guerra e hijas del primer grupo. Decidí identificarlas con este nombre porque nacieron a finales de la década de 1970 e inicios y

¹¹ Las concinas clandestinas eran un espacio donde las mujeres elaboraban los alimentos de los y las combatientes de la guerrilla. La idea de la clandestinidad surgía, porque ACNUR proporcionaba alimentos únicamente para los y las refugiadas. De manera que cuando los dirigentes de dicha organización se enteraban que los alimentos se utilizaban para los y las guerrilleras, se castigaba a los y las refugiadas reduciendo o eliminando la alimentación por una semana.

mediados de 1980. Es decir, cuando la guerra estaba en un punto álgido estas niñas crecieron en contexto de violencia política. En este período las tácticas de autocuidado para protegerse a sí mismas y a sus hermanos o hermanas más pequeñas incluía: conocer lugares propicios para esconderse, no dar información a personas desconocidas, dar información falsa sobre sus familias. Estos fueron mecanismos para sobrevivir y desarrollar una infancia en medio de un contexto local donde el miedo permeaba la cotidianidad de las personas.

Hijas de Miriam Rivera

Alejandra Rivera de 44 años es una mujer que en 1982 migró con su madre y hermanas a Honduras, Colomoncagua, se fue en una edad que rondaba los 5-7 años. En los campamentos como forma de entretenimiento aprendió a tejer hamacas, croché y cruceta. También fue a la escuela y al igual que otros niños recibía charlas sobre la revolución en El Salvador. Cuando Alejandra retornó con su familia a El Salvador a inicios de la década de 1990, ya era una adolescente entre 15-18 años, lapso que le permitió migrar a la Capital de San Salvador para trabajar en actividades domésticas y de esa forma ayudar a su madre y hermanas menores a reestructurar sus vidas en la época de la posguerra. En la actualidad Alejandra vive con su madre y su sobrina Ana de 11 años, entre las tres tejen hamacas y Alejandra borda algunas veces objetos de corché para sobrevivir.

Maribel Rivera tiene 42 años, al vivir en el campamento aprendió las mismas habilidades que Alejandra posee respecto a los tejidos. La época de la guerra dejó un cúmulo de conocimientos que hoy en día son la principal fuente económica de las mujeres. Ingresos que sirven para su subsistencia y la de sus madres. A diferencia de Ale, Maribel y su hija de 16 años subsisten de las remesas que envía su ex compañero, así como también de trabajos esporádicos que surgen en la Casa de la Cultura. Maribel con los pocos ingresos que obtiene está pendiente de proveer dos quintales de maíz cada tres meses en la casa de su mamá, hermana y sobrina.

Teresa Rivera de 40 años de edad también creció en el campamento, cuando retornó a El Salvador a inicios de 1990, al igual que Ale, su hermana mayor, se mudó a la Capital de San Salvador para laborar en actividades domésticas con el fin de ayudar a sus hermanas —Maribel y Roxana quien falleció en 2010— y madre, mientras éstas estaban en casa elaborando hamacas para encontrar estabilidad económica. La vida en el campamento le proveyó a Teresa una expresión fluida para coordinar colectivos, recibir y dar capacitaciones, aprender a leer y escribir. Como resultado ella se ha dedicado a trabajar con ONG como alfabetizadora, encuestadora y en

los últimos años como coordinadora del partido Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en el Municipio de Cacaopera.

Hijas de Julia Salazar

Antonia Salazar de 38 años de edad vivió su infancia en el campamento de refugio, cuyos aprendizajes hoy en día le sirven para obtener ingresos económicos y proveer de alimentos su hogar. Aunque su esposo cumple con tareas agrícolas para la subsistencia de la familia proveyendo de maíz, Antonia es quien se encarga de proveer semana a semana la canasta básica para alimentar a su familia y a su madre.

Marisela Salazar de 36 años creció en Colomoncagua, Honduras, estaba tan pequeña cuando migró que ella pensaba que era hondureña. Sus primeros recuerdos son el campamento y cuando retornó a El Salvador a inicios de la década del 1990 era una adolescente. Entre ella, Antonia y Julia se dedicaron a la elaboración y venta de hamacas para la sobrevivencia. Marisela ha practicado los tejidos desde su infancia hasta la actualidad, situación que le ha provocado artritis en las manos o en palabras de las mujeres *parale*. Pero esto no ha sido un obstáculo para que Marisela no trabaje, con ayuda de esposo colocaron un taller de 20 hamacas. Los aprendizajes de su infancia le permiten sobrevivir, además le provee alimentos su madre.

Hija de Santos Miranda

Lucia Miranda tiene 36 años, a diferencia de las mujeres de su generación, Lucia nunca se fue de El Salvador, ella y su madre vivieron el desplazamiento interno. Su madre le enseñó a tejer hamacas; actividad que hoy en día es el sostén económico de su hogar, puesto que su compañero se suicidó en 2017. Ella es la encargada de criar tres hijos de 14,12 y 4 años de edad. Esta mujer estableció su taller de ocho hamacas con apoyo y colaboración de sus hermanos menores que residen en EEUU. **A pesar de que Lucia no ayuda económicamente a su madre, pues tiene menos recursos económicos que ella, Lucia siempre está pendiente de cuidar y curar las enfermedades de Santos** como el hígado graso y la hipertensión. De manera que las actividades de cuidado de Santos recaen en su hija, Lucia.

vii. Presentación de capítulos

El primer capítulo se titula “los diferentes rostros de la opresión y sus continuidades históricas: supresión y negación de las identidades indígenas”. En este apartado desarrollo a profundidad que las desigualdades de clase, etnicidad y género que estructuran las vidas de las mujeres de Yancolo son procesos de larga duración, que se construyeron en la creación de diferencias basadas en el despojo de tierras, el desplazamiento y la erradicación de poblaciones indígenas. Estos procesos tuvieron sus orígenes en la estructuración de diferencias en El Salvador Colonial, diferencias que se articularon en los ejes de clase, género y etnicidad durante el periodo de formación de la nación en el siglo XIX y en las políticas de erradicación y transformación de las identidades indígenas del siglo XX.

El segundo capítulo: “La desconfianza y el miedo, una continuidad histórica”. El título obedece a uno de los sentires cotidianos de las familias de Yancolo, mientras la guerra de 1980 fue el contexto histórico sociocultural donde las mujeres vivieron el dolor, tristeza y miedo; este sentir no caducó, sino que en la actualidad se ha enraizado de forma crónica en las vidas de las personas ante la nueva “Guerra de Pandillas”. Con base en los datos de campo y en la revisión bibliográfica que antecede en el primer capítulo, planteo que el miedo es un sentir construido históricamente y se asocia a las políticas de negación y exterminio racial del siglo XIX y XX (Chapin, 1990; Ching, 2007; Pineda, 2016). No obstante, la desconfianza surge como mecanismo para alejarse del peligro, de igual manera presento algunas formas de protecciones colectivas y comunitarias que las personas aún ponen en práctica y que son aprendizajes que datan de la época de la guerra.

En el capítulo tres denominado “memorias corporales y la paradoja de las rutinas laborales: viviendo entre el cansancio y las sanación emocional”, analizo que el miedo como forma de vida (Green, 2013) también se entrecruza con la situación de género que viven las mujeres y que se manifiesta en el recrudescimiento del trabajo del hogar —jalar agua, leña, cocinar, lavar platos, barrer, lavar ropa, hacer la milpa, cuidar a los animales de granja —, y en las actividades que generan ingresos económicos, es decir en la producción y venta de hamacas; rutinas que sumadas a las experiencias de la guerra han enfermado física y emocionalmente los cuerpos de las mujeres. Sin embargo, paradójicamente esta sobrecarga laboral permite que algunas de ellas encuentren espacios de sanación emocional y tranquilidad personal; mientras tejen hamacas, recogen leña o alimentan a sus animales de corral. Propongo que las identidades

de género se reconstruyeron en el diario vivir, como un mecanismo de sobrevivencia ante la escasez y las necesidades insatisfechas.

El último capítulo, “neoliberalismo multicultural: mujeres tejedoras de hamacas, un acercamiento a sus estrategias de autonomía económica en el batallar por la sobrevivencia familiar”; abordo cómo las mujeres enfrentan las opresiones de género — sobrecarga de trabajo — y la etnicidad — enraizadas en el borramiento de la memoria de las poblaciones indígenas en el siglo XX —, en el contexto de la construcción “indígena” del multiculturalismo neoliberal del siglo XXI, donde ellas lidian con una situación de precariedad económica que intensificó la pobreza y la marginalidad, situación ante la cual las mujeres despliegan diversas actividades que dejan ingresos económicos para la sobrevivencia de ellas como de sus familias.

CAPÍTULO 1

LOS DIFERENTES ROSTROS DE LA OPRESIÓN Y SUS CONTINUIDADES HISTÓRICAS: SUPRESIÓN Y NEGACIÓN DE LAS IDENTIDADES INDÍGENAS

Aunque el foco de la investigación es analizar las desigualdades que permean la vida de las mujeres del Caserío Yancolo en la época de la posguerra; al mismo tiempo es necesario hacer un rastreo histórico, para mostrar y argumentar cómo las múltiples desigualdades del presente articuladas en relaciones de clase, género y etnicidad constituyen continuidades históricas con transformaciones a través del tiempo; estas relaciones sociales han causado precariedad, marginalidad y sufrimiento crónico en la vida de la población de Yancolo.

Para comprender e identificar estas transformaciones, realizo una revisión histórica de los procesos estructurales que, en mi opinión, constituyen el presente de precariedad y opresión de las mujeres. Las divisiones étnicas y raciales que la Conquista produjo en El Salvador Colonial, así como su transformación en una sociedad de clases y divisiones étnico-raciales que se consolidaron en el siglo XIX, y la construcción de una nación marcada por la supresión de identidades étnicas en el siglo XX; que impactó la vida cotidiana de las mujeres de Yancolo. Mi análisis sugiere que, desde la época colonial, se configuró un proceso de violencia estructural a partir de la construcción de diferencias étnicas y raciales y más tarde el surgimiento de diferencias de clase. Pero, la construcción de estas diferencias surgió de manera entrelazada, de manera que las analizo de forma interrelacionada. Muestro cómo esta violencia estructural se convirtió en despojo de tierras, en la supresión y transformación de identidades étnicas y en los intentos de exterminio de las poblaciones nativas. Mientras la discriminación étnica y el racismo se consolidaron en el territorio salvadoreño, las poblaciones indígenas crearon, en lo posible, opciones para sobrevivir en la marginación y exclusión social.

La marginalidad se ha manifestado de diversas maneras y una de ellas ha sido la ubicación geográfica del caserío Yancolo. No es casualidad que hoy en día las familias vivan en este territorio que se encuentra distante de los centros urbanos, con carencia de transporte fluido y

con dificultades para acceder a los alimentos y algunos enseres del hogar necesarios para la sobrevivencia. Este contexto social obedece a coyunturas históricas desde la época colonial, pasando por el siglo XIX, donde las poblaciones indígenas fueron despojadas de las tierras fértiles y ubicadas en territorios periféricos distantes del comercio, donde las tierras eran poco fructíferas. Ante esta situación las familias recurrieron a los cultivos de henequén para extraer de la planta un material llamado mezcal, con el cual elaboraban las hamacas, producto que por más de dos siglos fue y continúa siendo el eje económico de la localidad para batallar y enfrentarse a la precariedad económica.

Para mostrar cómo la violencia estructural se transformó en el tiempo me baso en la literatura que ha aportado datos históricos y en las experiencias de algunas ancianas y ancianos de Yancolo. Las memorias de las personas mayores de edad, así como la literatura me permite acercarme a las experiencias vividas y acercarme a cómo los sujetos de alguna manera contestaron las diferencias étnicas, clase y de género.

1.1 Ubicación geográfica del área de investigación

El área donde realicé mi trabajo de campo es en el Departamento de Morazán, Municipio Cacaopera, Cantón Agua Blanca, Caserío Yancolo. Llegar al destino es por pausas, hice un viaje en bus de cuatro horas desde la Capital de San Salvador hasta la cabecera departamental de Morazán llamada San Francisco Gotera. En mi primer día de viaje: “iba con miedo y zozobra porque cargaba con mi material de trabajo — computadora, grabadora de voz, dinero y comida — y los ladrones podían subir a la unidad de transporte para asaltar y despojar a los pasajeros de sus pertenencias”¹² (Diario de campo, 16 de septiembre 2018).

Las cuatro horas de viaje desde la Capital de San Salvador hasta la cabecera departamental de Morazán, San Francisco Gotera, fueron agobiantes; por el miedo a los atracos, el calor, el hacinamiento de pasajeros y la dinámica de venta de los comerciantes — algunas veces al bus

¹² Las rutas de buses que salen desde la Capital de San Salvador hasta Gotera tienen dos precios: \$3.00 y \$5.00 dólares estadounidenses. Ahora bien, cuál es el fin de establecer estas tarifas, los buses de \$3,00 se llaman “especiales”, porque el viaje es con aire acondicionado, pero en el transcurso del camino algunos vendedores suben en las paradas de buses para comerciar comida y otros productos. Además, algunos pasajeros abordan la unidad de transporte a lo largo del recorrido, esto hace más lento el viaje y retrasa la llegada. Por lo tanto, durante cuatro horas el bus se satura de personas y hay una alta probabilidad que ladrones se suban a asaltar. Empero, el bus con el precio de \$5.00 se llaman “súper especial”, significa viajar con aire acondicionado y es directa, es decir que no suben vendedores ni pasajeros a lo largo del camino. De tal manera que la llegada es más rápida. A pesar de que viajar en este bus es más seguro, en mi caso personal la paranoia y el miedo siempre estaba presente en los viajes y para la gente local es un verdadero lujo pagar precios de estatus “súper especial”.

simultáneamente suben hasta cuatro vendedores para comerciar frutas, pan dulce, gaseosas, agua, tamales o cualquier otro tipo de alimento —. Esta situación desvaneció los espacios personales y generó un congestionamiento humano que dio paso a la sudoración y un ambiente desesperante. Sin embargo, cuando llegué a mi destino conocido coloquialmente como “Goterá” y abordé el bus que va hacia Cacaopera la desesperación y el agobio desapareció, porque el paisaje natural es impresionante. Durante la hora que dura el recorrido observé cerros y montañas, el clima tiende a ser fresco y en época de invierno, que es de mayo a octubre la neblina es la compañera que habita la carretera asfaltada de Lolotiquillo. Con esta descripción etnográfica quiero demostrar que vivir en la zozobra y el miedo es común en una zona que es controlada por asaltantes en una región relativamente aislada de la Ciudad de San Salvador.¹³

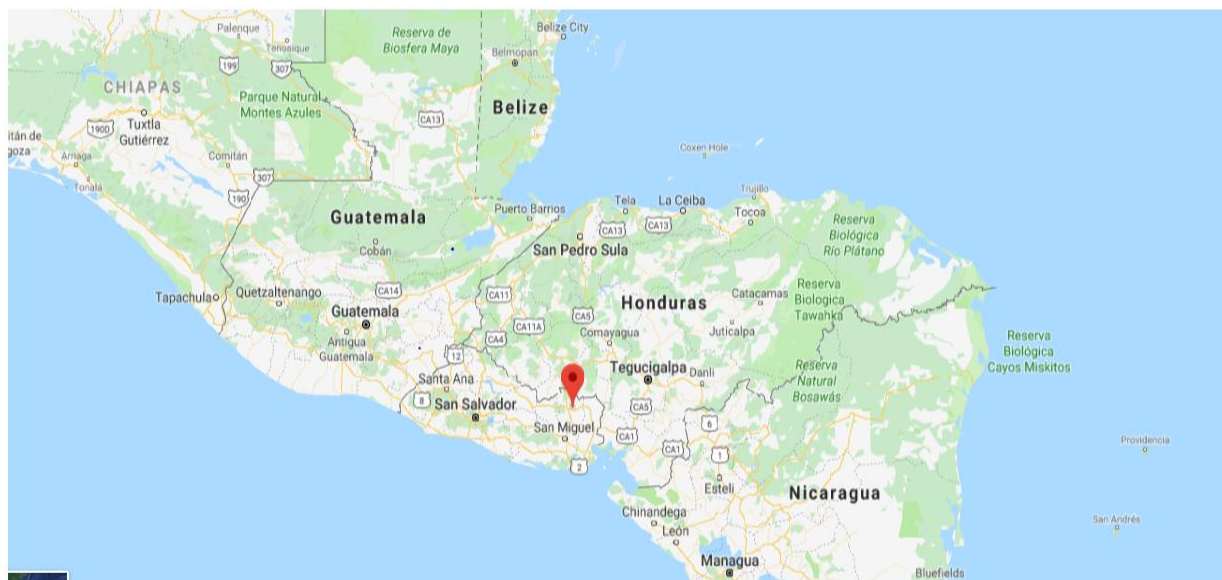


Ilustración 1. Localización de la Capital de San Salvador y del Departamento de Morazán. Elaboración propia, fuente de referencia Google Maps.

La división político-administrativa de El Salvador surgió en el siglo XIX con el fin de establecer “una mejor gobernabilidad” y control en todo el territorio nacional. Esta estratificación territorial se estructura a partir del gobierno central, luego se encuentran los 14 departamentos que conforman el territorio nacional, seguido están los municipios que son

¹³ Moodie (2017) coincide con mi narrativa etnográfica, pues describe su experiencia de viaje de Cacaopera a San Salvador en el año de 1994. En su narración expresa la odisea de viajar en bus desde la región oriental hasta la capital, por el miedo a los asaltos y delincuencia que asechaba El Salvador a dos años de firmada la paz (p. 33-36).

pequeñas regiones que forman los departamentos y poseen instituciones gubernamentales llamadas alcaldías, que se encargan de gobernar y controlar los cantones. Las alcaldías son las encargadas del registro de nacimientos, fallecimientos, ornato y aseo en las calles que pertenecen a sus municipios. Además da mantenimiento a la vialidad de la zona y gestiona proyectos para los diversos cantones que están bajo su gobernanza. Posterior a los municipios se encuentran los cantones, cuyos territorios están supeditados a la gobernabilidad de los municipios. Finalmente se encuentran los caseríos, también llamados popularmente comunidades y son micro regiones constituidas por familias que interactúan cotidianamente compartiendo espacios en común, por ejemplo casas comunales, escuelas, ermitas, canchas de futbol, entre otros espacios colectivos.

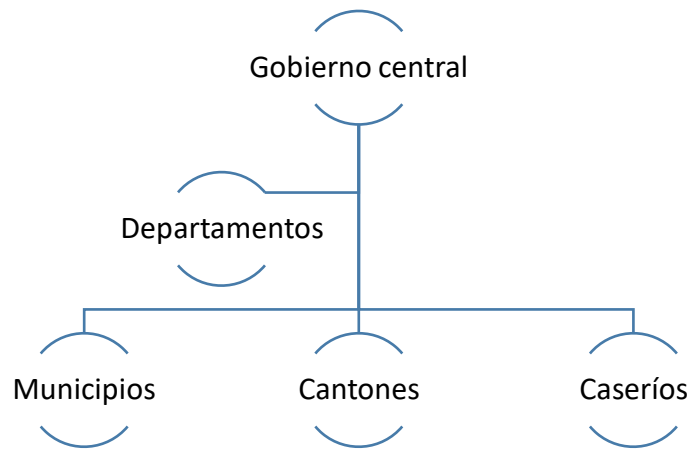


Ilustración 2. Esquema de la división político administrativa de El Salvador. Elaboración propia.

El Departamento de Morazán se constituye por 26 municipios, dentro de los cuales se encuentra Cacaopera y éste cuenta con siete cantones, entre ellos está Agua Blanca que se conforma por 63 caseríos y uno de ellos es Yancolo¹⁴. Según el último Censo de Población y Vivienda realizado en el año 2007 por la Dirección General de Estadísticas y Censos (DIGESTYC)¹⁵ el municipio de Cacaopera contaba con 10,943 habitantes. No obstante, para el año 2009 el censo poblacional realizado por la alcaldía municipal de Cacaopera mostró un total de 12,753 habitantes¹⁶.

¹⁴ <http://alcaldiadecacaopera.com/el-municipio/> Consultada 20 de enero de 2019.

¹⁵ <http://www.digestyc.gob.sv/> Consultada 20 de enero de 2019.

¹⁶ <http://alcaldiadecacaopera.com/el-municipio/cultura-e-historia/> Consultada 20 de enero de 2019.

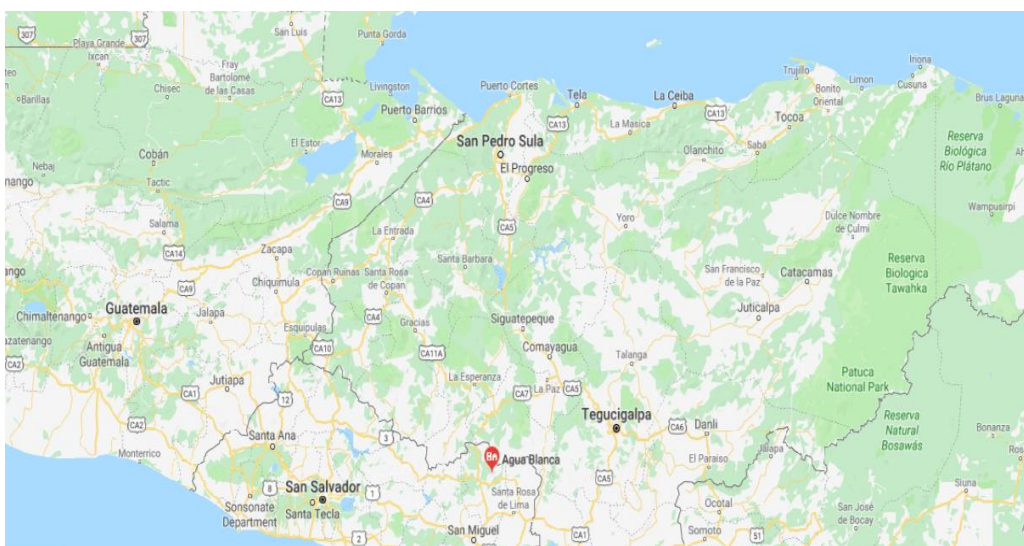


Ilustración 3. Ubicación del Cantón Agua Blanca, en el Departamento de Morazán. El Salvador. Elaboración propia, fuente de referencia, Google Maps

El Departamento de Morazán se localiza en una región más amplia y diversa denominada la Región Oriental de El Salvador, es una región político-geográfica que se extiende desde las riveras del caudaloso Río Lempa hasta la Frontera con Honduras y el Golfo de Fonseca. Desde la época prehispánica esta zona estaba constituida por pueblos de origen lenca, Cacaopera y nahuas (Lara, 2005). Para ser más específica, durante la época prehispánica los Indígenas Cacaoperas “eran una isla lingüístico- cultural que estaba rodeada por pueblos de cultura lenca” (Lara, 2001, p.502). Las investigaciones muestran que los Indígenas Cacaopera se formaron como resultado de una migración que llegó desde la Costa Atlántica de Honduras o Nicaragua, ya que su lengua se vincula con la Matagalpa que se extinguió. (Campbell, 1980 citado por Lara 2001).

Durante la época colonial se constituyeron etnicidades que configuraron identidades raciales, las cuales durante el siglo XIX y con la implementación del sistema capitalista en América Latina estructuraron una división de clases, que hacia el siglo XX conllevaron a la conformación de políticas de exterminio racial. Estas se manifestaron a través de la extinción de las lenguas prehispánicas, entre ellas la kakawira, y una división político administrativa que fomentó el aislamiento territorial donde las familias Yancoleñas viven. De tal manera que la clasificación política territorial de El Salvador, más allá de tener “una buena gobernabilidad” espeja la marginalidad en la cual viven las personas que habitan estas micro regiones.

Vivir en un caserío muchas veces significa mantener una agricultura de subsistencia, esperar las remesas de familiares para obtener algunos ingresos económicos, carecer de

transporte público fluido, caminar horas hasta llegar a una carretera principal donde circula el transporte. Algunas veces las personas caminan con carga bajo el sol, la lluvia hasta llegar a sus casas. Además, las instancias gubernamentales y las ONG la mayor parte del tiempo llegan a la alcaldía municipal, que se encuentra en el casco urbano de Cacaopera, para proponer proyectos. Raras veces los y las técnicas de estas instituciones se desplazan hasta los caseríos por las distancias lejanas, y cuando lo hacen es porque se requiere de visitar a las familias y son visitas esporádicas y rápidas que pocas veces da tiempo de convivir con las personas.

Para ilustrar este aislamiento político y geográfico basta con explicar que salir del caserío Yancolo hasta el desvío u orilla de la calle para abordar el bus, significa caminar alrededor de 40 minutos. Este es el tiempo estimado para la gente que está acostumbrada a la caminata, en mi caso hacía una hora o hora con 15 minutos. Caminar desde el caserío Yancolo hasta el desvío para abordar el bus implica moverse en una calle de tierra y piedra que durante verano es polvo y durante invierno es fango. Así mismo, se bajan y suben tres cuevas principales: La del Funeral, La de Eva y La del Portillo que es donde finaliza el caserío Flor del Muerto e Inicia el Caserío Yancolo.

Salir de Yancolo siempre es a pie o raras veces en “ride”, en los pick ups de instituciones gubernamentales o de ONG que visitan la localidad. Es importante tomar en cuenta que los horarios de los buses que van de Joateca a Cacaopera son de 6.00 am, 9.00 am, 1.00 pm y 3.00 pm. Por lo tanto, la gente debe calcular el tiempo para estar en esas horas en el desvío. Ahora bien, las personas que no salen a tiempo para abordar buses en esos horarios siempre van a pie desde Yancolo hasta el pueblo que implica caminar dos horas y media.

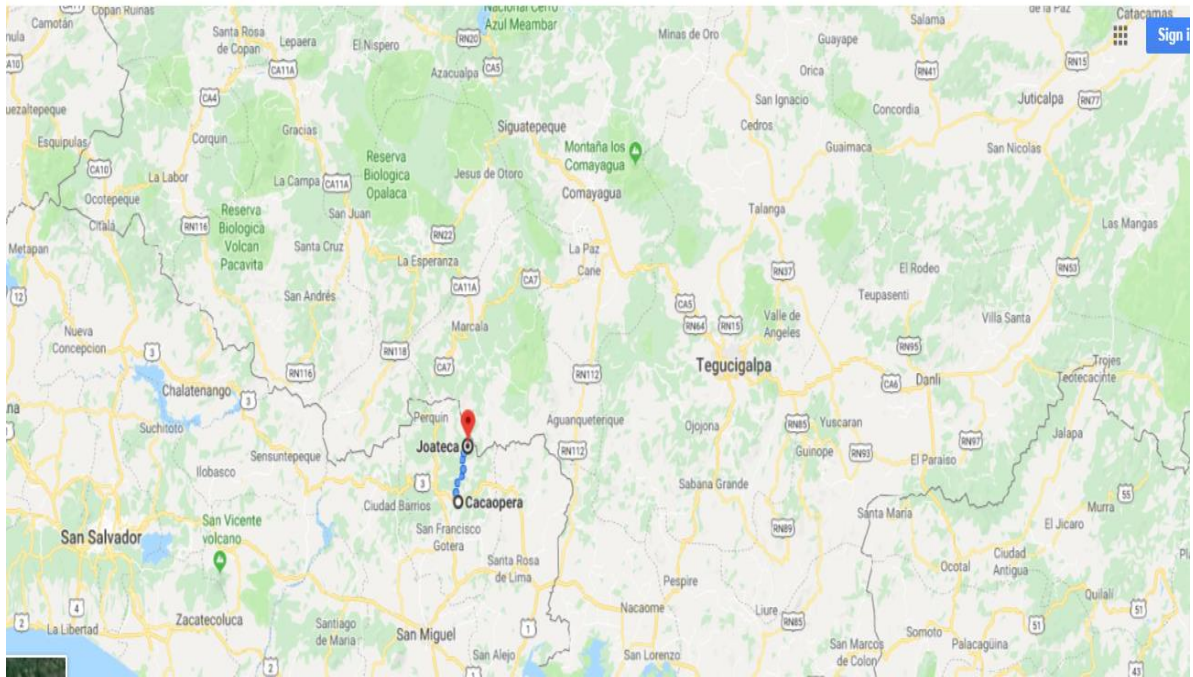


Ilustración 4. Ubicación de la carretera de Joateca a Cacaopera en el Departamento de Morazán, El Salvador. Elaboración propia, fuente de referencia, Google Maps.

1.2 Diferencias étnicas y raciales en El Salvador Colonial

Exponer la ubicación geográfica del Caserío Yancolo es para comprender una forma de marginalidad y dificultad con la se enfrentan diariamente las sujetas y sujetos de la investigación. Para analizar las dificultades presentes es necesario hacer un análisis desde el enfoque interseccional, que consiste en cuestionar cómo los fenómenos macro sociales configuran y reconfiguran sistemas de poder que organizan y mantienen las desigualdades en la vida cotidiana de las personas; materializadas en los ejes de género, clase y etnicidad como categorías interrelacionadas que se construyen y se reconstruyen en el diario vivir de la población (Viveros, 2016).

Es importante aclarar que utilizo el enfoque interseccional para construir una mirada situada y heterogénea desde las experiencias de la población de Yancolo y mostrar que existe “un sistema-mundo opresivo e interconectado” (Cumes, 2012, p. 1) que se transforma con el pasar del tiempo. Este enfoque teórico no insta a recurrir al género, clase y la etnicidad como categorías únicas y consustanciales a través de las cuales se reproduce la opresión. Sino que existen otros como la condición sexual, territorio, edad, nacionalidad que también son diferentes formas de dominación y discriminación (Guzmán y Jiménez, 2015, p. 601). Sin embargo, para

este escrito tomo como base las categorías de la clase, el género y la etnicidad para analizar su configuración en la época colonial, sus reconfiguraciones e impactos a lo largo del tiempo.

1.2.1 Yancolo, memoria, lugar

Este apartado lo inicio con una narración que me contó Crescencio, uno de los líderes más respetados en el caserío Yancolo por su edad, experiencia como exguerrillero durante la Revolución y por ser un líder religioso. Esta actividad espiritual es la más sobresaliente en su vida, porque en la época de la guerra, en 1985, él se especializó como catequista. Desde entonces ha sido el encargado de hacer las celebraciones de la iglesia católica y de rezar los rosarios en los novenarios de las personas que fallecen en Yancolo.

Ambos estábamos reunidos en la ermita del caserío acompañados por Venancia, otra de las ancianas de la localidad que posee cierto prestigio histórico como “sobreviviente de la guerra”, ya que ella y otras cuatro familias vivieron los 12 años de la guerra en El Salvador, desplazándose como nómadas entre los diferentes cerros y espacios montañosos del municipio de Cacaopera. Estas cinco familias, nunca se fueron como refugiadas a Honduras o se desplazaron a otros departamentos del país para resguardarse. Mientras Venancia, Crescencio y yo conversábamos, Maribel se unió a nuestra conversación y nos convidó a una taza de café de maíz con una rebanada de pan dulce llamado marquesote.

Adentro de la ermita, una estructura elaborada con paredes de adobe, techo de teja y piso de cemento; estábamos sentados las cuatro sobre unas bancas de madera. Mientras caía una suave lluvia que refrescaba el Caserío Yancolo y bebíamos café con pan, Crescencio nos preguntó: ¿ustedes saben quiénes fueron los primeros que vinieron a vivir aquí a Yancolo? Y ¿por qué aquí se llama Yancolo? En ese momento nos miramos los rostros y yo respondí no, no conozco cómo se formó la población de este lugar, Crescencio dijo:

Voy hablar primero del pueblo de Cacaopera, se empieza a formar cuando se instalaron cinco familias, no recuerdo las fechas ni los nombres de éstas. Estas familias eran de lado del Rodeo [un caserío vecino de Yancolo y pertenece al Cantón Estancia, del Municipio de Cacaopera], otros eran de... unos se vinieron a vivir a Cacaopera, así se instalaron. Dicen que donde está la iglesia era una laguna y alrededor era una montaña de cacao. Cuando vinieron los españoles hicieron un pacto con la gente que vivía ahí y como símbolo del pacto instalaron la iglesia donde estaba la laguna de agua, pues ésta se secó. El pacto que hicieron los españoles con los indios, fue porque la virgen se apareció donde quedaba la laguna, ahí renació su imagen y por eso ahí se edificó la iglesia. Parte del pacto es que los indios le servían a la patrona que se llama la Virgen de la Exaltación, ella

tenía mayordomos y tenanzas¹⁷ que son personas que le sirven. Yo le serví dos años, cada santo tiene una pareja de tenanzas que les lava la ropa y limpian el altar. La gente que llegó al pueblo eran indios de los cantones Calavera, Estancia, no había gente blanca solo negrita. Así se formó el pueblo de Cacaoopera, bendijeron que el pueblo se llamaban Cacaoopera en honor a las cacahueras que habían [plantaciones de cacao], pero que fueron eliminadas para que la gente se instalara.



Ilustración 5. Iglesia del Municipio de Cacaoopera

En primer lugar, las memorias de Crescencio reflejan su conocimiento histórico local, entre las cuales destacan las cinco familias que llegaron a poblar Cacaoopera, recupera algunas memorias de la colonización, y memorias de la creación de la iglesia como símbolo de un pacto entre indios y españoles; Crescencio aporta información acerca de *la servidumbre* instaurada para los santos de la iglesia católica y refiere a la montaña con cultivos de cacao que con el tiempo desapareció. Esta narrativa me sumerge en una discusión que planteé al inicio del capítulo: ¿desde cuándo la conexión entre desigualdades étnicas, de clase y de género han permeado la

¹⁷ Las tenanzas son las esposas de los mayordomos, en Cacaoopera, ambos son los encargados de cuidar la imagen de la Virgen de la Exaltación, así como también de organizar y celebrar las fiestas patronales en su honor.

cotidianidad de la población de Yancolo? Pero, para entender cómo se entrecruzan estas categorías, es necesario definir las. Comprendo a la etnicidad como: “parte de un efecto de los proyectos de particularización de la formación del Estado, proyectos que producen formas jerarquizadas de imaginar identidades colectivas; a estas identidades se les es asignadas diversos grados de estima social, privilegios diferenciales y prerrogativas dentro de una comunidad política más amplia” (Alonso, 1994, p. 172). **La etnicidad racializada son formas de clasificar, jerarquizar y adscribir diversas identidades para asignar privilegios o diversas formas de marginación social.**

Crescencio habla que para la época colonial llegaron los españoles a la región que hoy en día se conoce como Cacaopera, estos eran personas de tez blanca que establecieron la iglesia católica, sus santos y una servidumbre que los venerara, a la cual llamaron “indios”, que eran “negritos o morenitos”. Estas memorias, sugieren que la época colonial fue un parteaguas, porque aparecen las diferencias identitarias marcadas por la racialización, la ascendencia y el origen, categorías asociadas a la subordinación ante los poderes coloniales. Estas diferencias étnico-raciales establecieron las bases de la subordinación manifestadas en la instauración de una servidumbre a los santos de la iglesia católica; pero que más tarde se convertirían en servidores de la aristocracia criolla. Esta clasificación potenció la subordinación de las poblaciones indígenas y afroamericanas para la extracción de riqueza y la formación de una sociedad jerárquica basada en divisiones étnicas y raciales. A su vez estas divisiones raciales fincaron desigualdades estructurales entre ellas el dispar acceso a la tierra, al poder político y a la distribución de la riqueza.

Al respecto, Chapin (1991) explica que en el siglo XVI la zona occidental de El Salvador estaba constituida por pueblos Pipiles y el oriente por Xincas, Pocomanes, Chortís y Matagalpas. Ambas zonas divididas por el caudaloso Río Lempa fueron colonizadas por los españoles que se concentraron en mayor proporción en la región occidental, porque era un centro tradicional en la producción de cacao y bálsamo. Con estos productos naturales en auge, los indígenas se convirtieron en productores mientras los españoles se dedicaban a la recolección y venta de productos.

Sin embargo, la región oriental se caracterizaba por la producción masiva del cultivo del añil, el cual a finales del siglo XVI se extendió en la región norte y centro del país: “al oriente del Río Lempa el añil había sido cultivado por los indígenas antes de la conquista, pero los españoles convirtieron su producción en una empresa comercial de gran escala” (Chapin, 1991,

p. 7). Extraer el colorante del añil no era una tarea fácil, no obstante las poblaciones indígenas del oriente se volcaron a trabajar en las plantaciones y en los obrajes para su fabricación. Estos datos históricos, muestran que en la época colonial, los españoles “incorporaron a los indígenas a un nuevo orden social y político” (Chapin, 1991, p.5), que Quijano (2000) denomina la consolidación del racismo; de las divisiones étnicas que estructuraron la expansión del capitalismo y el surgimiento de una sociedad de clases y oligarquías en El Salvador del siglo XIX.

En otras palabras, el racismo de la época colonial y las divisiones étnicas fueron un rostro de la desigualdad social, que propició las bases para la expansión del capitalismo. Hacia 1550-1590 los indígenas que lograron sobrevivir a las enfermedades transmitidas por los españoles y aquellos que sobrevivieron a las enfermedades producidas en las plantaciones de añil, estaban empobrecidos, situación por la cual se fueron a trabajar a las haciendas como mozos.¹⁸ “Durante el período que se extiende hasta fines del siglo XVIII, las comunidades indígenas desaparecieron casi por completo en la sección norte del país, —donde la ganadería estaba muy desarrollada— en el oriente y a lo largo de la llanura costera. Aumentó el número de personas desarraigadas [tierras] y desvinculadas que vivía sin rumbo en el país.” (Chapin, 1991, p. 8). O sea, que hubo un despojo masivo de tierras que pertenecían a las poblaciones nativas y en consecuencia este despojo produjo el desplazamiento a gran escala de estas poblaciones. Ante esta aseveración Crescencio comenta que:

Nosotros somos hermanos nativos, nahuat de idioma entre Chilanga y Guatajiagua [municipios del departamento de Morazán y son vecinos del municipio de Cacaopera], porque el primero que vino hacer su casita en este valle [Yancolo] fue uno de Guatajiagua, se llamaba Nicomedes y la mujer [compañera] se llamaba Nicomedes también, ellos poblaron. Ahora, Yancolo se llama así porque era un lugar de venados, Yan quiere decir Lugar y colo venados, porque aquí era verdad que abundaban los venados y todavía hay. Por no decir valle de venados, le pusieron Yancolo.

Es interesante que la memoria indígena de esta región del país, se muestra en el nombre del caserío en lengua nativa y en la carencia de fechas sobre los hechos. Para Crescencio, lo importante es reconocer quiénes llegaron a poblar Yancolo, de dónde eran y por qué le colocaron ese nombre al caserío. A partir de estas memorias y de la información que Chapin presenta, infiero que muchas de las poblaciones que migraron de lo que hoy en día se conoce como

¹⁸ Personas que cultivan la tierra ajena a cambio de un pago mínimo. Los mozos trabajaban para los dueños de las haciendas, sembraban y llevaban al ganado a pastar.

Municipio de Guatajuagüa hacia Cacaopera, lo hicieron porque fueron desplazados de las tierras productivas, y en búsqueda de tierra para cultivar granos básicos como el maíz, frijol u hortalizas entre ellas el ayote, chile y tomate se instalaron en las periferias, en tierras como las de Yancolo que son malas para estos cultivos. Pero que, al mismo tiempo son territorios fructíferos para las plantaciones de henequén.

Dicho de otra manera, el despojo de las tierras fértiles que se extiende desde el siglo XVII hasta el siglo XVIII obligó a las poblaciones indígenas a vivir en las periferias, cultivar henequén y subsistir de la producción de la jarcia o de tejidos para hamacas, alforjas y matatas; que son bolsas pequeñas de múltiples usos. “los antiguos empezaron hacer una artesanía llamada agua matate, se hacía de henequén, se hacía un tejido de cuatro riendas [lazos] se tejía y ahí metían el cántaro para ir a traer agua, había que acarrear, la gente se bañaba en los pozos de nacimientos grandes” (Crescencio Pérez). “Los antiguos” en la narración de Crescencio son personas que vivieron en el pasado lejano, un pasado que no es ubicado en un tiempo preciso en la narrativa, pero que Crescencio revive aportando información de las actividades que “los antiguos” realizaban. Estas reconstrucciones del pasado son centrales en la elaboración de sentidos de pertenencia de las personas.

En El Salvador, la categorización del “indígena” se convirtió en una pieza fundamental del sistema económico y social de la colonia, eran agricultores para los mercados españoles y mozos contratados en las haciendas ubicadas en las tierras altas volcánicas o de la costa. En esta nueva dinámica, “el poder de la colonialidad” racializó los cuerpos de las personas a través de la construcción de nuevas categorías étnicas llamadas indios, afros, negros, mulatos y los españoles. Estas identidades étnicas, estaban cargadas de desigualdades visualizadas en privilegios para unos como fue la apropiación de las tierras fértiles, en productos como el cacao, bálsamo, el añil; y la apropiación de la mano de obra de los indios.

1.3 surgimiento de la precariedad junto al género y etnicidad.

A pesar de que los datos históricos y teóricos muestran que la colonia impuso y estableció estructuralmente un sistema de dominación y opresión ligadas a la racialización y la etnicidad, mi pregunta es ¿Dónde se encuentra la intersección del género? Y ¿Cómo las poblaciones indígenas procesaron el despojo de sus tierras y su nuevo estatus como poblaciones raciales y étnicamente subordinadas?

Para responder a estas preguntas, me gustaría **explicar** cómo concibo el género, para luego **explicarlo** desde la interconexión con la clase y la etnicidad. En la revisión de literatura retomo a Scott (2013), quien enfatiza que para entender qué es el género y cómo se construye y reconstruye, es necesario realizar un análisis histórico/crítico situado, que rebase la concepción heteronormada, en donde las identidades de género se construyen únicamente a partir de prácticas sociales basadas en las diferencias sexuales. En palabras de Butler (Citada en Duque, 2010) la matriz heterosexual “es un efecto performativo de una repetición ritualizada de actos que acaban naturalizándose y produciendo la ilusión de una sustancia y una esencia” (p. 88). Por ejemplo, los roles que socialmente son asignados a los hombres y a las mujeres como el tipo de trabajo que deben realizar, el uso de la vestimenta, accesorios, comportamientos.

Estas citas cuestionan la construcción de las identidades de género a partir de las diferencias sexuales, ya que incide en reivindicar dualismos y jerarquías que mantienen la opresión de uno sobre otro. Ante esta idea, el grave problema es que se continúa normalizando a las mujeres como víctimas del sistema patriarcal y a los hombres como reproductores de éste. Entonces ¿A dónde está la capacidad de agenciamiento y las voces de las mujeres en sus vidas cotidianas para no ser víctimas pasivas? Sobreparar la construcción de las identidades de género a partir de dualismos, es romper con “una relación primaria de poder”, que se relaciona a la subordinación de las mujeres y se diversifica a través del discurso que permea la sociedad (Soriano, 2006).

Así mismo, el enfoque interseccional plantea que la concepción del género a partir de dualismos es limitada, porque si hablamos de violencia de género, ésta también se constituye por la clase social, la etnicidad, la edad, la nacionalidad de las personas (Guzmán y Jiménez, 2015, p. 601). En consecuencia, analizar el género como una categoría separada de otras formas de opresión, es mostrar una visión homogénea, parcial y acrítica de la vida de las mujeres y los hombres. Ante estas mociones, Soriano (2006) propone que el género es “referirse a construcciones sociales y romper con un esquema que determina que ciertas características no naturales, les son propias a los hombres o a las mujeres, simplemente por el sexo al que pertenecen” (p. 30). Con base en esta breve discusión teórica, comprendo a las identidades de género como construcciones sociales que se crean y recrean en el diario vivir de las personas, de acuerdo a los roles de trabajo para la sobrevivencia cotidiana

Ante un contexto social, donde las desigualdades étnicas y la división de clases sociales imperaban en la cotidianidad de las poblaciones indígenas, porque habían sido

relegados a terrenos áridos y poco fructíferos para cultivar granos básicos; éstos encontraron formas de sobrevivir. Por ejemplo, Esteban Gómez, uno de los interlocutores de esta investigación, explica que “los de antes” para poder subsistir hacían hamacas, alforjas y matatas de un material que localmente es conocido como mezcal. Esta es la materia prima con la cual se elaboran los lazos para tejer la jarcia. Pero, de dónde sale el mezcal y cómo es el proceso para crearlo.

Primero se sembraba el henequén, planta que tarda alrededor de tres años en estar lista para cortarla, después del corte las personas llevaban el henequén “al banco”, un instrumento hecho de madera, donde manualmente se raspaba para extraer el mezcal; luego se lavaba e “hilaba” en el torno. Es decir, que se trenzaba para armar los lazos con los cuales se tejían las hamacas. Pero el proceso no acaba ahí, debido a que el mezcal algunas veces era muy blanco, las personas teñían los lazos en colores verdes, azules y morados. Después de eso, el lazo ya estaba listo para tejer una hamaca en uno o dos días, que posteriormente se vendía en el pueblo de Cacaopera cada domingo.



Ilustración 6. Torno donde se realizan los lazos para la elaboración de hamacas

De acuerdo a las experiencias de las personas de Yancolo, las actividades de sobrevivencia que implicaba la siembra del henequén y el proceso para elaborar los lazos era una tarea familiar en la cual participaban los niños, las niñas, los jóvenes, mujeres y hombres. La subsistencia de las familias no dependía únicamente de la siembra de henequén y la jarcia, también trabajaban de mozos y practicaban agricultura de subsistencia, es decir, sembraban maíz, frijol y algunas hortalizas en pocas proporciones debido a la mala calidad de la tierra.

Las diferencias de género opresivas surgieron mientras la precariedad y las diferencias étnicas se enraizaban en la vida diaria. Julia, explica que cuando ella tenía cinco años “mi mamá y papá trabajaban torciendo pita [trenzando el lazo en el torno], me acuerdo de que me subía en una piedra para alcanzar el torno y darle vuelta. Después salía a moler el maíz en piedra, a medida fui creciendo aprendí a sacar el henequén o como nosotros le llamamos “el mezcal”, aprendí a torcer el mezcal y luego lo vendíamos, en ese tiempo era barato todo, por ejemplo una hamaca costaba \$0.34 y una matata \$0.057 centavos de dólar”.

A pesar que las experiencias de vida de Esteban, Julia y Crescencio no encajan directamente con el siglo XVI-XVIII, me resulta interesante que los dos hombres recurren a una palabra: “los de antes”, para legitimar que la jarcia no es un trabajo de sobrevivencia nuevo; sino que fue y es una herencia que los ancestros crearon ante el sistema de dominación colonial. Es decir, que en situaciones de desigualdad, donde la etnicidad y la racialización estaban entrecruzadas, **la categoría del género se visualiza en las tareas exhaustivas que hombres y mujeres indígenas realizaban para poder sobrevivir ante el despojo y desplazamiento de tierras fértiles.**

Sin embargo, la categoría del género vista desde las difíciles actividades de subsistencia que realizaban hombres y mujeres, como la siembra de henequén, el asolearse en el torno para hacer el lazo y teñirlo, cargar las hamacas para venderlas, tejer, cocinar, ir a la milpa, entre otras actividades fueron al mismo tiempo trabajos que acrecentaron el agenciamiento de las poblaciones indígenas para anteponerse a esos contextos de opresión. En palabras de Cumes (2012):

Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde afuera, algo que subordina y relega a un orden inferior. Pero, si entendemos el poder como algo que también forma al sujeto, que le proporcionan la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces, el poder no es solamente algo a lo

que nos oponemos, sino también de manera muy marcada es algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos. En otras palabras, “el poder nos es impuesto y debilitados por su fuerza acabamos internalizándolo o aceptando sus condiciones. Y solo acabamos aceptando sus condiciones cuando dependemos de él para nuestra existencia. Así, el sometimiento consiste en la dependencia a un poder que no hemos elegido, pero que paradójicamente sustenta nuestra potencia” (p.12).

Las relaciones del género no se basan únicamente en la dominación patriarcal o en la polaridad de la que resulta ser hombre/mujer, sino en las formas en que ambos construyen sus identidades de género a partir de las tareas y actividades que realizan para la subsistencia. Por ejemplo, el relato de Julia dice: “Yo y mis hermanas chapodábamos [limpiar] la milpa, le ayudábamos en las tareas agrícolas a mi papá. Nosotras no teníamos hermanos varones todos se murieron de fiebre y calentura, antes no había hospital ni clínica y por eso los niños se morían.” El relato de Julia me hace recordar la explicación de Soriano (2006), la construcción del género vista desde las diferencias sexuales fortalece el discurso social en el que las mujeres son las subyugadas y débiles que les competen las actividades del hogar y el espacio privado. Sin embargo, esa percepción se deconstruye cuando Julia dice: “no teníamos hermanos varones, porque se murieron”, eso las llevo a moverse de la categoría dual de “mujeres de casa” y “hombres de milpa”, para convertirlas en jóvenes agricultoras que sembraban y cosechaban sus propios alimentos. Hombres y mujeres tuvieron que realizar trabajos diversos para sobrevivir en un contexto opresivo.

Finalmente, a diferencia de la etnicidad, la categoría de género ha permanecido difusa en las investigaciones históricas que abordan la época colonial, y peor aún, no hay información que muestre las formas en cómo las personas de Yancolo sobrevivían en esa época. Por lo que mi análisis interseccional ofrece pistas de cómo se fraguó la violencia estructural en el siglo XV-XVIII en lo que hoy en día se llama Cacaopera, Yancolo. Por la misma situación, el análisis de la doble opresión ha surgido de algunos apuntes históricos y específicamente de las memorias de las y los ancianos de Yancolo.

La creación de diferencias raciales, étnicas y de género consolidaron el poder colonial en El Salvador, mientras que las poblaciones subyugadas hicieron lo posible por sobrevivir en una situación de despojo territorial, de desplazamiento y de explotación de su fuerza de trabajo. Mientras estos cambios estructurales ocurrían, las poblaciones indígenas permanecieron en la

marginalidad hasta que un nuevo proceso de violencia estructural en la forma de explotación y de formación de clases sociales los envolvió en el siglo XIX.

1.4 Siglo XIX, silenciando el pasado y negando el presente

En la revisión de literatura desarrollo el concepto de violencia estructural, que Castro y Farmer (2003) definen como: “Fuerzas históricas, muchas veces forjadas por procesos económicos [...] la violencia estructural es intensa, constante y puede tomar varias formas, sexismo, violencia política, pobreza y otras desigualdades sociales (p. 29). Desde mi interpretación, la violencia estructural se configura y reconfigura a lo largo del tiempo en la formación de diferentes y nuevos tipos de sociedades y culturas; por las cuales transitan las poblaciones. Por ejemplo, para el caso de Centro América me refiero a la época colonial, posteriormente a la modernidad del siglo XIX y finalmente al neoliberalismo del siglo XXI.

La violencia estructural se reconfigura en diferentes etapas históricas y toma distintos rostros como la explotación laboral, el despojo de tierras, salarios mínimos incapaces de satisfacer las necesidades de las personas, desplazamiento forzado, el silenciamiento y olvido de la historia, borramiento y exterminio de diversas identidades étnicas, entre otras formas de dominación. **Defino a la violencia estructural como procesos históricos que se reconfiguran en el tiempo, para reestructurar un tipo de sociedad y cultura, la cual incide dramáticamente en la vida cotidiana de las personas, a través de las desigualdades sociales, materializadas en la insatisfacción de sus necesidades que traduzco a marginación y precariedad.**

Como lo expliqué en el primer apartado, el llamado “antiguo régimen colonial” (1540-1821) ensambló, naturalizó y materializó la violencia estructural a través de las diferencias étnicas y raciales, que acompañaron el despojo de tierras, la adquisición de riquezas de los españoles y la opresión del género manifestadas en las arduas tareas que las poblaciones indígenas constituidas por hombres y mujeres ejercían para sobrevivir. La violencia estructural que se configura en la época colonial se transforma durante el siglo XIX y toma un nuevo rostro llamado Estado nación Moderno y Reformas Liberales (1870-1900). Estas reformas retomaron las categorías coloniales de la racialización y la etnicidad definiéndolas como procesos que explicaban el atraso y como barreras para el desarrollo económico y moderno de la nación. Estas reformas, que exacerbaban el racismo y las divisiones étnicas construidas dos siglos atrás, son

consideradas “la culminación del proceso de centralización del poder y de consolidación del Estado”. (López Bernal, 2008, p.1771).

Una de las reformas liberales fue la secularización de la sociedad. Desde la época colonial el clero se constituyó en una de las instituciones más poderosas, porque tenía en sus manos el control de las Reducciones de los Pueblos de Indios, el cobro al tributo y a hasta mediados del siglo XIX tenía el privilegio de la gobernanza de las alcaldías municipales. Hacia 1770, Cacaopera era parte de la parroquia de Osicala, constituido por 100 familias, 526 personas. (Cortez y Larraz, 2000, p.177). Esta información es de relevancia, ya que muestra que desde la época colonial la iglesia fue una institución que controlaba los pueblos, pues aún no existía la actual división política territorial.

En el siglo XIX, El Salvador contaba con algunos intelectuales liberales, que se esforzaron por reproducir y fortalecer el discurso de la modernidad, donde el clero y los indígenas fueron el blanco de discusiones y críticas. La iglesia era la imagen más clara del oscurantismo, es decir un sinónimo de la tradición y los indígenas eran considerados un obstáculo para el progreso y el desarrollo de la nación. Por estos motivos, en este período donde se reconfiguraba un nuevo tipo de sociedad y cultura, los indígenas y la iglesia fueron removidos como pilares principales de la gobernanza municipal y local; siendo relegados únicamente a las actividades de carácter religiosas.

La implementación de las Reformas Liberales del siglo XIX, buscaban construir una nación moderna y homogénea a través del discurso del mestizaje¹⁹, que instaba a desligar a la iglesia del control municipal y con ello destituir a las identidades indígenas de los cargos municipales, para instalar en las alcaldías a nuevos empleados llamados ladinos. Según Gould (1996 y 1998), el termino ladino que se utilizó a finales de la época colonial en Centroamérica, hacía referencia a los indígenas, afros, mulatos que habían adquirido la lengua, vestimenta y costumbres de los españoles. Es decir que habían sido “hispanizados”.

¹⁹ En la construcción de un Estado nación el mito del mestizaje es un discurso que busca invisibilizar a las poblaciones indígenas que se consideran un atraso para el desarrollo económico de una nación. Williams (1989), explica que el mito del mestizaje toma como referencia a la sangre, que es un símbolo que representa la pureza e identidad de origen, porque cuando surge la tesis de la colonia se da una mezcla biológica y cultural entre los colonizadores y las poblaciones indígenas. Esta mezcla de sangre y tradiciones culturales, representa el mestizaje, es decir el entrecruzamiento entre la “raza blanca y raza indígena” que da como resultado “un nuevo ser humano”. Éste renuncia a su pasado de origen a cambio de un nuevo compromiso con los objetivos nacionales, que es la modernización. El fin es trascender de un mundo tradicional y atrasado a un mundo civilizado, moderno de naciones desarrolladas.

Este párrafo me sumerge en una discusión, porque el mestizaje surge como una ideología que se construye a finales del siglo XIX para suprimir y silenciar las voces de las poblaciones indígenas, afros, mulatos, entre otras clasificaciones raciales instauradas en la época colonial (Miller, 2004 y Andrew, 1996; citado en Díaz, 2007). Para Mallon (1996) el mestizaje es un discurso que tiene dos rostros, el primero de ellos se refleja en la categoría “homogéneo”, que apelaba al rechazo y negación de las etnicidades impuestas en la época colonial. Aparentemente, este rostro mostraba la inclusión étnica racial de las poblaciones indígenas, negras y afros de El Salvador. No obstante, la segunda cara del mestizaje muestra que, al homogenizar la nación, se buscaba borrar y silenciar las historias de las desigualdades étnicas y raciales constituidas en la época colonial. Así como también suprimir desde ese presente las identidades de las poblaciones indígenas por ser consideradas un obstáculo para el desarrollo moderno.

El silenciamiento de las desigualdades estructurales de la época colonial y la supresión de las identidades indígenas en el siglo XIX, muestran que las memorias sociales están mediadas por relaciones de poder; donde al Estado Salvadoreño le convenía implementar un discurso que hiciera alusión al olvido del pasado y la negación del presente, para poder construir un Estado nación moderno y homogéneo que borrara de raíz las memorias de las identidades indígenas.

Otra de las reformas liberales importantes fue la extinción de la tenencia y propiedad de las tierras comunales y ejidales. La extinción de estas tierras, más que arriesgar la economía de las poblaciones indígenas, tenía como objetivo el resquebrajamiento de su cohesión comunitaria; ya que cada familia debía hacerse de tierras personales para producir cultivos de subsistencia. Con la privatización de la tierra se inició una lucha y competencia por la sobrevivencia individual, donde desaparecía el trabajo comunitario que representaba a las poblaciones indígenas.

“La ejecución de la ley fue un asunto contencioso que provocó conflictos internos; las facciones comunales fueron colocadas unas contra otras, cada una tratando de asegurarse las mejores parcelas de tierras para sí misma. Pero las diferencias no se limitaron a luchas por el acceso a la tierra, conflictos políticos, a menudo relacionados con disputas más amplias ya fueran regionales o nacionales, afectaron la privatización y exacerbaron disputas internas y animosidades.” (Aldo Lauria, citado en López Bernal, 2008, p.1775)

Con base en la cita, me atrevo a aseverar que para Lauria la abolición de las tierras comunales cumplió con su objetivo, que lógicamente era la privatización de la tierra, pero

principalmente la división entre comuneros indígenas y personas particulares que aprovecharon la coyuntura para comprar y hacerse de más terrenos. Si bien las poblaciones indígenas habían permanecido sumergidas en las bases del sistema capitalista, no obstante, éstas habían conservado ciertas características de su organización prehispánica; como lo era la tenencia de la tierra comunitaria y los calpullis, algunos indígenas durante la época prehispánica eran jefes o cabezas de un clan y que hasta el siglo XVIII continuaban siendo jefes en el interior de los Pueblos o Reducciones de Indios (Solórzano, 1985).

Con estos datos históricos, resalto que el nuevo rostro de la violencia estructural se visualizaba en el discurso del mestizaje y la creación de las Reformas Liberales, que establecían nuevamente las opresiones étnicas, de clase y género al desaparecer las tierras comunales, destruir las dinámicas de vida comunitarias que estructuraban la distribución de tareas para la sobrevivencia, desaparición de “las tradiciones prehispánicas” que habían sobrevivido a la época colonial y finalmente invisibilizar a la población indígena que era la causa del retraso a la modernidad ante la comunidad internacional.

Con la modernidad en boga y la nueva gobernanza municipal, también la iglesia perdió algunas de sus tierras que pasaron a mano de la alcaldía municipal del Municipio de Cacaopera y muchas fueron compradas por los ladinos. Hacia la década de 1960 los ladinos habían penetrado a las comunidades indígenas de Cacaopera y comenzaron acaparar sus tierras (Lara, 2001). Este argumento lo corroboré en una entrevista que hice a Graciela Reyes, quien expresaba que en la década de 1950 los ladinos se empezaron a “reproducir en la zona” y compraban las tierras a las comunidades indígenas. Por ejemplo, una manzana (6 988,96m²) costaba \$5.72 dólares y media manzana (3.494,48 m²) equivalía a \$2.86 dólares.

Los precios de las tierras eran muy baratas, debido a que son de baja producción para los cultivos de granos básicos y vegetales. Estas tierras son especiales para la cosecha de henequén, además el acceso a ellas no es fácil ya que están distanciadas del casco urbano y de los centros de desarrollo económico. En esta dinámica las familias ladinas penetraron en las comunidades indígenas a través de la compra de terrenos donde instalaron sus haciendas e instauraron la producción de henequén y la reproducción del ganado.

Ellos [ladinos] se apoderaron de las tierras de los indígenas, cercaban y se apoderaban de las tierras [...] me acuerdo que mi papá no teníamos tierra, pero mi papá compró esos pedazos de terreno a Serapio Ortiz, Eduvigez, Petronila, Nicho Cortez, Atanacio, todos

vendieron tierras a \$2.86 y \$5.71 y mi papá compró pedazos se hizo de bastante tierra y barata. (Graciela portillo).

Lara (2001) sustenta mi argumento cuando cita la entrevista de un interlocutor quien comenta que hacia la década de 1960 los indígenas de Cacaopera vendieron sus tierras a los ladinos a cambio de maíz, cuajada —queso—, gallinas. Es decir, que los indígenas perdieron sus tierras sin recibir mayores ingresos económicos, solo granos básicos, bienes de subsistencia los cuales no corresponden al valor real de la tierra. El siglo XIX que se considera como la consolidación del Estado nación moderno en El Salvador se fortaleció aún más a inicios del siglo XX; ya que la propiedad individual se convirtió en una norma. Así mismo, el Estado estableció dentro de su presupuesto dinero para invertir en el mejoramiento de la infraestructura; específicamente en carreteras, puertos, telecomunicaciones y ferrocarril, ya que estos permitían el acceso rápido e inmediato de los productos que se comerciaban, especialmente el café. De igual forma se fortalecía al ejército y se trabajaba por “mejorar los mecanismos de control social”. (Alvarenga, 2006; Lauria, 1999; Lindo, 2006; López Bernal, 2008).

Las Reformas Liberales surtieron efecto en el siglo XX, hacia la década de 1960 “el indígena, —que ya vivía en comunidades rurales—, era básicamente campesino pobre, poseía pequeñas propiedades donde cultivaba henequén y entre mata y mata de henequén cultivaba maíz y los frijoles. Con la fibra del henequén, que los lugareños denominan mezcal se elaboraban diversas artesanías como hamacas, matatas (bolsa de pita de henequén), lazos y otros productos”. (Lara, 2001, p. 506). Esta cita muestra que las desigualdades étnicas, de clase y de género en Cacaopera se expresaban en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas que habían quedado sin tierras comunales, habían sido desplazados de los cargos municipales y habían sido marginados a lugares habitacionales de difícil acceso, como Yancolo. Además, se habían convertido en mozos de los dueños de las haciendas —ladinos— para la sobrevivencia familiar. Esto significa que los indígenas eran empleados de los hacendados y trabajaban de 5.00 am a 5.00pm, 12 horas por un salario de \$0.029 centavos de dólar y dos tiempos de comida, desayuno y almuerzo.

Los mozos iban a buscar trabajo donde mi papá, de Yancolo le iban ayudar a trabajar y ganaban \$0.029 centavos el día de 5.00 am -5.00pm, pero se les daba comida: frijoles y cuajada... eso era. Yo me acuerdo que para darle de comer a los trabajadores yo molía [moler la masa de maíz para hacer las tortillas] en pura piedra, el maíz lo cocía con ceniza.

Quiere ganas moler maíz caliente en piedra, ni dios quiera volver a esos tiempos...
(Graciela Reyes Portillo).

Esta cita muestra que mujeres y hombres indígenas sobrellevaron el peso de la creación de riqueza que irónicamente acrecentó su pauperización. Como muestro en esta breve reseña histórica, la construcción de un Estado moderno en el siglo XIX implementó el discurso del mestizaje para homogenizar a nación, silenciar el pasado colonial y suprimir las identidades indígenas. La trascendencia histórica de la región oriental muestra que la diversidad étnica fue silenciada y desplazada desde muy temprano en la época colonial por las políticas de la colonización y más tarde en el siglo XIX por las políticas liberales de la época orientadas a la formación de una nación criolla y la supresión de las identidades indígenas por la discriminación y el racismo.

Durante el siglo XIX surgió la actual división política territorial basada en departamentos, municipios, cantones y caseríos que permitió a las oligarquías salvadoreñas una gobernanza política y administrativa que suprimió las identidades étnicas de los pueblos originarios, les despojó de sus tierras y les arrebató de sus manos la gobernanza municipal. Mientras el capitalismo y el liberalismo se consolidaron en el siglo XIX y XX, las identidades étnicas se transformaron en identidades asociadas a la explotación del añil primeramente, luego del café y a las atrocidades de la guerra civil²⁰.

La supresión de las identidades nativas ha resultado en que las memorias colectivas se encuentran enlazadas con la violencia sistémica y a las desigualdades estructurales de manera que en la actualidad la región se caracteriza por la migración, la marginalidad y la precariedad masiva de la población. Para López Bernal (2008) la eficacia de las reformas liberales fue su continuidad durante el siglo XX, porque fue en ese siglo cuando la oligarquía cafetalera se consolidó, se alió con el gobierno militar central y entre ambos se imponían a nivel local, pues la iglesia y las comunidades indígenas se habían debilitado. La violencia estructural configurada en la época colonial y transformada en las reformas liberales del siglo XIX fueron los bastiones para que en el siglo XX se potenciara el militarismo que ejerció un excesivo control estatal sobre las comunidades.

²⁰ La investigación de Lara (2001) muestra que en Cacaopera las causas locales que conllevaron a las poblaciones indígenas a organizarse con el movimiento guerrillero fue por el acaparamiento de tierra por parte de los ladinos que habitaban en los cantones, el despojo de tierra de las poblaciones indígenas y el desarrollo de la represión. (p.512)

1.5 Siglo XX: La oligarquía cafetalera, estrategias para la negación y supresión de las identidades indígenas

Las reformas liberales señalan la *culminación* [las cursivas son colocadas por mi persona] de un proceso de larga duración cuyo eje más evidente es el político, pero no pueden entenderse al margen de la economía y la configuración de una sociedad, cuyas raíces más vigorosas se nutrieron de la colonia. Se ha tendido a ver las reformas liberales como determinantes para la configuración del Estado salvadoreño pues fueron las bases sobre las cuales el país se proyectó hacia el siglo XX. Eso es cierto, pero no debe olvidarse que también el pasado las condicionó. (López Bernal, 2008, p.1777)

Este apartado tiene como propósito explicar brevemente, cómo la violencia estructural del siglo XIX, camuflada bajo el rostro de la modernización y Reformas Liberales se transformaron en el siglo XX. Es decir ¿En qué medida la extinción de tierras comunales impactó la vida de las poblaciones indígenas de Cacaopera? Por ejemplo, en la alimentación, el tipo de trabajo que realizaban, la cantidad de ingresos económicos que obtenían, entre otras actividades que eran necesarias para la subsistencia de la población. Aunado a los impactos de la extinción de las tierras, voy a enfocar que el racismo del siglo XIX, con la idea que los indígenas eran un retraso, se recrudece en el siglo XX a través de la represión por los cuerpos de seguridad que masacraron a la población indígena de la región occidental de El Salvador con el fin de invisibilizarlas y cómo está masacre impactó la región oriental del país.

El epígrafe con el cual inicio este apartado hace énfasis en que la época colonial fue un pasado que condicionó las reformas políticas y económicas del siglo XIX; de igual manera que éstas fueron las bases que reconfiguraron el Estado salvadoreño en el siglo XX. López Bernal (2008) desde su enfoque histórico muestra que el presente es un resultado del pasado o depende de éste. En mi opinión el presente es una continuidad de diferentes pasados sucesivos. En otras palabras y desde el enfoque de la violencia estructural expongo que la época colonial configuró la etnicidad y las diferencias raciales que al mismo tiempo constituía las desigualdades económicas, de trabajo y de tenencia de la tierra entre españoles e indígenas. Estas asimetrías se transformaron y continuaron en el siglo XIX a través de las Reformas Liberales, que buscaban invisibilizar a las poblaciones indígenas y al mismo tiempo despojarles de sus tierras comunales. No obstante, estas acciones permanecieron en el siglo XX, pero transmutadas en el empobrecimiento y represión militar a las poblaciones indígenas.

El presente, marcado por desigualdades étnicas, de clase y de género son la continuidad de pasados históricos que se transforman y que imponen condiciones de sufrimiento físico y emocional ¿Por qué asumo que la violencia estructural se representa por el sufrimiento? para explicarlo retomo la definición de Bourgois (2002), ya que me parece la más sensata e indicada pues su concepto está redefinido a partir de su trabajo de campo en El Salvador, en 1981, cuando la guerra estaba en lo más fuerte por los operativos de tierra arrasada. **Para el autor la violencia estructural “refiere a la organización político-económica de la sociedad que impone condiciones de sufrimiento físico y emocional desde enfermedades y altas tasas de natalidad hasta pobreza y condiciones de trabajo abusivas. Está anclada a nivel macro, en estructuras como los términos desiguales de intercambio y se expresa localmente en la explotación laboral, los acuerdos mercantiles y el monopolio de los servicios.** (p. 75)

Esta definición de violencia estructural encaja con los acontecimientos del último tercio del siglo XIX, cuando el café se posicionó como el producto agrícola que sumergió a la república de El Salvador en el mercado internacional y en el famoso imperio capitalista. No obstante, fue hasta el siglo XX entre las décadas de 1920-1930 que el café se consolidó como el primer producto que generaba más ingresos económicos a las arcas del Estado (Gordon, 1989). La expropiación de las tierras comunales permitió la masiva producción del café y con ello la construcción de una nueva clase social dominante llamada oligarquía cafetalera. Entre los miembros que pasaron a ser parte de una economía agroexportadora fueron los residentes urbanos que podía acceder a créditos. Gordon (1989) explica que algunos de ellos eran comerciantes, doctores, funcionarios públicos, abogados. Parte de este grupo de personas también fueron los propietarios añileros, que poseían el capital necesario para abrirse a la experiencia de la siembra de café.

Por otro lado, el cultivo de café requería abundante mano de obra, especialmente en la primera cosecha que se recoge entre tres a cinco años después de la siembra; también este cultivo requiere limpiar la maleza que crece entre mata y mata de café. Ahora bien ¿Quiénes eran las personas que hacían este trabajo? la abolición de las tierras comunales fue un instrumento para proporcionar tierra a los cafetaleros, al mismo tiempo que estableció una la Ley sobre Jornaleros y jueces agrícolas que se encargaban de reclutar a las “personas despojadas de tierra”, reconocidos como indígenas, para que obligatoriamente se insertaran a trabajar en las plantaciones del café (Gordon, 1989).

La autora muestra que el gobierno colocó un juez agrícola por pueblo, quien organizaba la captura de aquellos jornaleros que no querían cumplir con sus obligaciones en las haciendas. Las capturas contaban con el apoyo de la Policía Rural creada en 1889 y la Guardia Nacional creada en 1912 (Pineda, 2018). “La concepción que inspiraba esta ley equiparaba tierra y habitantes, fundiéndolos en su género único: recursos naturales productivos. La clase dominante que nacía no abandonaría esta concepción en el futuro” (Gordon, 1989, p. 21). Esta cita me permite enfatizar que la violencia estructural al tomar diferentes rostros: clasismo, racismo, sobrecarga laboral, cosificación del cuerpo humano y equiparación de éste con los recursos naturales que se vuelven explotables entrecruza las variables de la clase, etnicidad y el género.

Éstas múltiples desigualdades estructurales se reflejaron en el abuso y condiciones inhumanas laborales, bajos salarios, represión de los cuerpos de seguridad, empobrecimiento, entre otras formas de sufrimiento que permearon las experiencias de las poblaciones indígenas; que al mismo tiempo y de manera literal eran las máquinas de trabajo que daban vida a las plantaciones de café. La Tabla 1 muestra que los salarios en las plantaciones de café tuvieron un incremento marginal en una década en condiciones laborales extremadamente precarias.

Salario diario excluyendo la época de la cosecha			Salario diario en período de cosecha		
Año	Salario en colones	Equivalente a dólares estadounidenses	Año	Salario en colones	Equivalente a dólares estadounidenses
1962	1.32	\$0.15	1962	1.57	\$0.18
1963	1.39	\$0.16	1963	1.61	\$0.18
1965	1.34	\$0.15	1965	2.55	\$0.29
1966-1971	2.25	\$0.26	1966-1971	3.57	\$0.41

Tabla 1. Incremento salarial a los jornaleros de las haciendas cafetaleras a finales del siglo XX (Gordon, 1989, p. 24). La conversión de colones a dólares es de autoría propia

Nuevamente traigo a colación las memorias de Graciela Reyes, cuando comentó que “los indígenas trabajaban en las tierras de los ladinos, ellos iban desde Yancolo a buscar trabajo donde mi papá. Ellos [los indígenas] iban ayudar a trabajar y ganaban \$0.029 centavos de dólar al día de

5am – 5pm, pero se les daba comida: frijoles y queso, eso era”. La concentración de la propiedad de la tierra, los bajos salarios, los largos horarios laborales — 12 horas — y las parcelas de mala calidad a la cual habían sido relegadas las poblaciones indígenas, tendrían repercusiones en sus condiciones de vida. Entre ellas se manifiestan los índices de mortalidad, de desnutrición y analfabetismo. De acuerdo a los cálculos realizados por el Proyecto Regional de Educación para América y el Caribe (PRELAC) en 1971, de 1000 niños y niñas que nacían 115 morían antes de cumplir el primer año de edad. La atención médica era deplorable, las actas de defunción muestran que solamente el 19% recibía ayuda médica y que las causas de las muertes eran la mala nutrición e infecciones por no recibir una alimentación adecuada y con los nutrientes esenciales para el desarrollo humano (Gordon, 1989, p.35). Esta pauperización de vida se manifestó en Yancolo en la Hambruna de 1946:

Yo tenía dos años, la gente comía el corazón del papayo y la raíz de las matas de huerta. El que tenía cañal (Caña Paisana es entre morada y amarilla, rayada y no tiene tuna. Esa es la caña original, autóctona de aquí y tiene el mejor dulce natural) se alimentaba de eso. Mi mamá decía que iban a pedir caña para cenar y antes de acostarse, cuando estaba oscureciendo cada quien tenía una vara de caña que pelaban y chupaban. Otras veces, cuando no había comida porque se escaseó, el guineo y toda fruta que había se comía. A veces venían a Cacaopera de Guatajiagua o Chilanga a vendernos maíz y solo vendían una o dos libras por familia. Entonces lo que hacíamos era que se iban dos o tres de la familia y se hacían pasar por familias diferentes y sacaban hasta seis libras. *Mucha gente murió en esa época a nivel nacional, murieron niños, jóvenes, ancianos.* La raíz de huerta no es lo mismo que comer yuca salcochada. El que tenía yucal eso comía con café. Yo pasé esa hambruna, no me acuerdo porque mi mamá me lo contaba. (Crescencio Pérez)

Esta narrativa no es la única que refleja las condiciones de precariedad en la cual vivían. Venancia comentó:

La gente del otro lado del río de “Agua Fría y El Gallinero” nos conseguía libras de sal, frijoles y pelotas de jabón. Ellos nos traían lo que necesitábamos. Nosotros les vendíamos las pitas trenzadas para hacer las hamacas o las hamacas ya hechas y ellos nos pagaban hasta \$1.60 por una hamaca de cuatro varas. Con ese dinero nosotros les comprábamos frijol, la sal y el jabón. En mi crianza batallamos, pescábamos en el río y comíamos pescadito, mi mamá los asaba como no había manteca para fritar. A veces cuando destazaban un chancho [cerdo] comprábamos manteca, antes era por reales [forma popular de llamar al colón, la moneda nacional] 2 reales eran 0.50 centavos de colón. Yo aprendí a comer de cualquier clase de comida, como salimos y andamos en diferentes lugares [errantes] [...] *Mi papá no me mando a la escuela, decía que yo era su tornero,*

ayudante y mi mamá decía que yo era su cocinera. También que la escuela estaba lejos en Agua Blanca, mi hermanos medio estudiaron pero no aprendieron mucho.

Ambos testimonios reflejan la precariedad de la vida cotidiana. Durante el siglo XX, el sistema económico capitalista era el escenario macro social que había estructurado una nación donde las desigualdades se manifestaban a través de la privatización de la tierra, su acaparamiento por parte de la oligarquía cafetalera, el trabajo de mozos en las haciendas, bajos salarios, la negación de acceso a servicios de salud y educación. Estos datos hicieron que me cuestionara ¿Cómo la violencia estructural, manifestada en opresiones étnicas, de clase y de género había impactado en la población de Cacaopera, Yancolo? Con esta idea hice un acercamiento a las memorias sociales de las y los ancianos de Yancolo, quienes compartieron las citas anteriores. Evidentemente la Hambruna de 1946 es parte de la memoria de Crescencio, no existe un dato oficial que hable sobre alguna hambruna en ese período. Sin embargo, al hacer un acercamiento a los datos nacionales, se habla de una crisis económica y de una migración masiva de las poblaciones indígenas hacia Honduras para trabajar en las plantaciones bananeras, así como también a la Capital San Salvador para vender artesanías como un medio de subsistencia. (Gordon, 1989).

La hambruna que Crescencio recuerda no fue fortuita y mucho menos la forma en la que la padecieron las poblaciones indígenas de Yancolo. La sobrevivencia de ellos se potenció porque hacían uso de los recursos naturales como comer frutas, cosechar algunos cultivos de subsistencia y pescar. Aunque es necesario explicar que la sobrevivencia no era únicamente individual o familiar, sino también colectiva. Por ejemplo, Venancia recuerda que de Guatajiagua y Chilanga llegaban otros indígenas a venderles algunos alimentos o granos básicos. Estas situaciones reflejan como la etnicidad se intersecta con la clase social como dos categorías que han causado sufrimiento crónico. Con la palabra crónica no hago alusión a que las violencias se puedan clasificar de menor a peor, sino es poner en tela de juicio hasta qué punto se respetan los derechos humanos de las personas. Lo crónico hace referencia a niveles de vida donde la población de Yancolo se vio al límite por la falta y escasez de alimentos. No obstante, el tejido de las hamacas, el trabajo de mozos, la compra de alimentos a otras personas y los recursos naturales les permitieron sobrevivir.

Las memorias de Venancia muestran más claramente la interconexión de la violencia estructural desde la clase, el género y la etnicidad. Ya que el servicio educativo en Cacaopera era deplorable, solo había una escuela que dista a una hora con 40 minutos de Yancolo. Sin embargo, los niños y niñas raras veces asistían porque desde la infancia se dedicaban a las tareas del hogar, la jarcía y al trabajo agrícola. Venancia explica que su papá le decía que ella era su tornero, es decir la persona que trabaja el torno para hacer los lazos de las hamacas y la mamá le decía que ella era su cocinera. Estas experiencias muestran nuevamente que la opresión del género se visualiza en las tareas que se realizaban para la sobrevivencia familiar, pero ante todo en la cantidad de tareas que los niños y las niñas realizaban. En el capítulo tres mostraré que los infantes trabajan duramente en la elaboración de hamacas, pero debido a que las ganancias son muy pocas no reciben pago alguno.

Pero estos no son los únicos escenarios micro sociales que muestran el impacto de la violencia estructural en la vida de la población de Yancolo. Venancia, continúa compartiendo parte de su acervo memorial y narra que en su juventud no había centro médico o ayuda hospitalaria en todo el cantón de Agua Blanca. Los mecanismos de sanación era el uso de plantas y remedios naturales como las hojas de limón o el eucalipto. La gente hacía con estos remedios sobos, es decir frotaban alrededor del cuerpo los ungüentos naturales para aliviar dolores, se bebían las infusiones o hervían las hierbas e inhalaban el vapor para sanar de enfermedades pulmonares o respiratorias.

Para tener a los hijos así era, solo se hervía una raicita [diminutivo de raíz] de limón bien machucada y ¡Ja! Le apuraba y abajo el cipote [apresurar los dolores del parto para dar a luz] Yo tuve 10 hijos a puro remedio [medicamento] y sin andar en el hospital. Así tuve a mis hijos, yo solita tuve mis hijos. A veces mi mamá me ayudaba con el dolor, hay que ponerse bien a como le toque, la placenta la cortábamos con una varita de caña brava. (Venancia)

La situación de abandono que vivía la población indígena era un resultado de las políticas racistas y clasistas del siglo XX. El hecho que la educación fuera endeble y que no hubiese servicio de salud, no era resultado de la falta de maestros, o por la “negligencia de las personas que no quería asistir al servicio médico”. La negación de salud, educación, acceso a tierra, salarios dignos, hambrunas, eran las formas más tangibles, para observar las diversas formas de supresión de las identidades indígenas. Julia, comenta que se casó de 17 años y tuvo una familia de 10

hijos, cinco mujeres y cinco hombres, de los cuales están con vida solamente tres porque los demás murieron.

Cuatro fallecieron chiquitos, uno más grandecito y el que murió en la guerra. Los pequeños murieron de fiebre, antes no había atención médica no se conocía de ello, incluso se daba a luz en las casas... Hoy es bonito que hay más atención en salud. El otro niño murió a los 10 años de disentería, era una enfermedad en la cual los niños se desangran y no tenía medicina para curarlo, después se murió otro ya más grandecito y el que falleció en la guerra, él era el mayor de todos (Julia Salazar).

Estas memorias me advierten cómo la continuidad de la violencia estructural ha permeado la vida cotidiana de Yancolo. Mi fin no es revictimizar a las poblaciones indígenas y colocarlas como los pobres y marginados de El Salvador. Mi objetivo es mostrar con datos históricos y empíricos la forma en la cual se estructuraron las categorías étnicas, de clase y género que han dado como resultado etiquetas raciales cargadas de significados negativos como el ser indígena; que incluso llevó a las personas a negarse a sí mismas para asumirse como “campesinas”.

Por otro lado, debo reconocer el agenciamiento y emancipación de los indígenas ante las injusticias sociales, sobre todo aquellas relacionadas con la tenencia de la tierra y la represión militar, los bajos salarios y la sobrecarga de trabajo a las cuales eran sometidos. López Bernal (2008, p. 1772) explica que la reducción de participación corporativa indígena, la extinción de tierras comunales y sus efectos en la vida cotidiana de estas poblaciones, fueron un factor que propiciaron las movilizaciones políticas de 1885 y 1890 como un mecanismo para revertir el sometimiento y la marginación a la cual estaban siendo relegados. Así mismo, la continuidad de la violencia estructural en el siglo XX desató el levantamiento de los indígenas en el occidente del país, situación por la cual fueron duramente reprimidos en 1932 bajo el régimen militar del Maximiliano Hernández Martínez.

El continuo de la violencia estructural ensamblada desde la colonia y transformada en el devenir histórico de cinco siglos (XVI-XX) generó una sociedad marcada por desigualdades en ejes de clase, género y etnicidad. En consecuencia, construyó un desgaste físico, emocional y material para las “identidades subalternas”. Estas memorias de violencias y opresión en formas de palimpsesto (Rappaport, 2005), fomentaron una segregación y movilización social que

durante el siglo XX coadyuvó a que en 1932 los indígenas del occidente del país se levantaran en contra del gobierno de Maximiliano Hernández Martínez, quien respondió con la ejecución de 30,000 indígenas (Ching, 2007).

Hale (2004) explica que el discurso del mestizaje desarrollada a mediados y finales del siglo XX instó a algunos gobiernos latinoamericanos a promover “derechos ciudadanos”, reconociendo dos grupos: los mestizos o ladinos — representación y continuación de la cultura occidental — versus los indígenas. Si bien es cierto que en el siglo XX este discurso evocó “derechos culturales” y reconoció a los grupos indígenas como las bases que conformaron una nación, simultáneamente los relegó en un papel de atraso en la construcción del desarrollo económico. Para esta época, el mestizaje como discurso continuaba con el objetivo de invisibilizar a las poblaciones indígenas; para ello estableció diversas estrategias. Por ejemplo, las alcaldías municipales dejaron de autenticar en las partidas de nacimiento la clasificación indígena o ladina y se estableció la caracterización homogénea de “personas naturales”. Este fue un motivo que conllevó a que las estadísticas de la población etiquetada como indígena disminuyeran en gran medida a finales del siglo XX (Ching, 2007).

Otra táctica fue instaurar el miedo a través de la represión política como la masacre de 1932. Posterior a la matanza se promovió la educación para niños y niñas que quedaron huérfanos, se incrementó el salario en las haciendas cafetaleras para los trabajadores; lugar donde se obligaba a la población a hablar español y no nahuatl. “En la medida que las personas fueron impelidas a tener un mayor contacto con ladinos [...] los propietarios capataces de las plantaciones cafetaleras se encontraban con gente hablando nahuatl, los regañaban: ‘hable bien... no hable chapeado’. Otro informante recordó la amonestación: ‘deje de hablar esas babosadas’”. (Ching, 2007, p.323).

Lo anterior implica que la generación infantil de 1932 y la nacida después de la masacre crearon una “vergüenza al pasado indígena” y como resultado abandonaron la lengua, uso del refajo y sombrero. Se insertaron en nuevas actividades laborales y avanzaron en estudios de primaria y secundaria. Para 1970 se consideraba al nahuatl como un lenguaje clandestino entre algunas familias del occidente del país, en los cantones nahuizalqueños, Cuisnahuat y Santo Domingo. Ching (2007) plantea que muchas familias hablaban el “lenguaje indígena” en casa, pero negaban ante los forasteros que lo conocían. Mientras los jóvenes de la década de 1930 sentían rechazo, vergüenza sobre la lengua, uso y costumbres indígenas.

La masacre de 1932 y las políticas del mestizaje fueron hitos que influyeron en las cotidianidades de las poblaciones indígenas de El Salvador, porque impuso un sentimiento de negación y vergüenza hacia su identidad étnica a través de la violencia militar y el genocidio. En el oriente del país el impacto no fue menor, Venancia narra:

[Nosotros] vestíamos de manta, *ahora ponemos de otra calidad*, era Manta de Reforma, el vestidito y el fustancito [ropa interior]. Nosotras lavábamos la ropa con jabón negro de aceituno que hacían por allá, mi abuela me llevaba a juntar semillas de huanacaste [árbol], también quebrábamos la hoja y con la espuma que salía lavábamos la ropita, salía bien chelito [claro], azulito se miraba la manta, pero había que trabajar para lavar. [...] Mi mamá y mi abuelita *hablaban como los de antes*, pero yo ya no aprendí. Me acuerdo de un señor que se llamaba Serapio Ortiz, él era de Yancolo y era rezador. Él se refugió para la guerra, pero aún así murió y ni cuenta me di dónde murió. Él decía que el corvo que anda el varón se llamaba “copertina”, ese es el machete o corvo; también decía que la carne de chanco [cerdo] o de res se decía “napao rag”, bañarse era lavar el “calaguaishte”, lavar el cuerpo de las personas. Esas son las palabras que se me quedaron y nunca se me olvidaron. Yo poco aprendí, ese señor me decía “habla así, así se dicen las cosas”. Él decía que mi nombre era Merche, me decía “vamos a estudiar Merche”, yo me acuerdo que estaba solterita [joven, sin hijos ni compañero].

Mientras Venancia compartía este relato de su vida conmigo, la interrumpí para preguntarle ¿Venancia, usted usa esas palabras con sus hijos y nietos? Y ella levantó el rostro y me dijo con una sonrisa “no, porque si uno habla así se ríen, *por eso uno se queda como que no sabe, pero en verdad sí sabe*”. En esta misma reunión, Crescencio tenía en una mano su taza de café y en la otra un pedazo de pan, mientras terminaba de masticar intervino en la conversación y dijo:

Mi abuela Felicita Gómez hablaba bien el idioma. Aquí, en este pueblo [Cacaopera] los primeros en trabajar e instalarse fueron negritos, eran los inditos. Aquí en Cacaopera no habían gente blanca, los indios y las vestiduras eran diferentes... *yo alcancé* a ver así a mi abuela y abuelo, él ponía solo camisas de manta y utilizaban caites [huaraches]. Nosotros les decimos calzoncillos, lo que utilizaban ellos era igual al pantalón, hasta aquí (pantorrilla). Apenas me acuerdo que me crie con pantaloncitos de Manta de Reforma, así se llamaba la tela era ralladita”.

Las experiencias de Venancia y Crescencio me confirman que hacia la mitad del siglo XX el borramiento de las identidades indígenas en el país iniciaba a hacer efecto. Es importante aclarar que no hablo de erradicación total de las poblaciones indígenas, sino de políticas militares represivas orientadas a la supresión de estas identidades y del evidente ocultamiento de los “emblemas étnicos” que los caracterizaban. Entre ellos la lengua y la vestimenta. Para muestra

de ello, el 18 de septiembre de 1958 la Asamblea Legislativa de El Salvador ratificó por medio del Decreto 2709, el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, sobre Poblaciones indígenas y Tribales, que en El Salvador no había población indígena. El considerando de la Comisión de Relaciones Exteriores y Justicia (Dictamen 11, 4) dice así:

"Aunque en El Salvador no existen poblaciones indígenas, ni otras poblaciones tribales (sic) y semitribales (sic) que no se hallen integradas a la colectividad nacional y cuya situación social, económica, o cultural les impida beneficiarse plenamente de los derechos y oportunidades de que disfrutaban los otros elementos de la población; más considerando que la adopción de normas internacionales de carácter general en esta materia facilitarán la acción indispensable para garantizar la protección de estas poblaciones, la comisión estima que es conveniente ratificar el convenio...". (Fuente: expediente 62 de 1958, Archivo de la Asamblea Legislativa)²¹

El discurso del mestizaje, la masacre de 1932 y los efectos posteriores de la matanza fueron estrategias cruciales que El Estado salvadoreño implementó para invisibilizar a las poblaciones indígenas; objetivo principal del gobierno liberal. La represión militarizada de la época (1930-1950) conllevó a que muchas poblaciones indígenas “migraran a Honduras” huyendo de los abusos de autoridad de los cuerpos de seguridad. Mientras las poblaciones indígenas huían para proteger su integridad física, emocional y huir de un país racista, el Estado salvadoreño mostró “oficialmente”, que las causas de la migración que corresponden de 1950-1960 era un resultado de la sobrepoblación o de las altas tasas de natalidad. (Gordon, 1989, p. 22).

En mi opinión, la llamada “migración” que se desencadenó posterior a la masacre de 1932 es más bien el vivo reflejo del desplazamiento forzado, porque las personas salen huyendo del territorio nacional para salvaguardar sus vidas de la represión militar en la cual estaban sumergidos. Como lo he mostrado a lo largo del capítulo la violencia estructural ha tomado diferentes rostros en diferentes siglos y siempre el desplazamiento forzado por el despojo de tierras y la represión militar son experiencias que forman parte del acervo de memorias opresivas del pasado.

²¹ <http://democraciamicultural.blogspot.mx/2007/01/indios-en-el-salvador.html> consultada el 19 de julio de 2018

Chapin (1991) en su investigación sobre la población indígena en El Salvador muestra que para la década de 1970 la tierra era escasa: “el número de campesinos sin tierra ha aumentado aceleradamente en años recientes, el 11.8 por ciento del total de la población rural en 1950 a 40.9 por ciento en 1975” (p. 1)²² En esta misma década más del 70 por ciento de la población rural padecía de desnutrición, por ende no tenían acceso a servicio público de salud, educación, agua y luz, entre otros recursos básicos. **A pesar de esta situación de precariedad social las poblaciones indígenas seguían en pie, pero a raíz de las políticas de la modernidad del siglo XIX y la invisibilización que habían experimentado durante el siglo XX la categoría indígena había sido sustituida por la de campesino. Es decir, que a finales del siglo XX la etnicidad había sido nuevamente reconfigurada gracias a las políticas modernizadoras, ya que las estadísticas nacionales hablan “de campesinos” que habitan en la zona rural como si los indígenas nunca hubiesen existido.**

Parece ser que las políticas del mestizaje y el silenciamiento del pasado colonial, la represión militar y toda esta parafernalia de la invisibilización de las poblaciones indígenas habían surtido efecto en el siglo XX. Mi intención no es discutir la historia social del concepto de campesinado, sino enfatizar que la sustitución de la categoría campesino por la de indígena invisibiliza, desarticula y debilita la carga histórica de exclusión y marginación en la cual han vivido estas poblaciones.

Se menciona a los indígenas casi exclusivamente dentro de un contexto histórico (sobre todo en relación con la conocida matanza de 1932) y a menudo se da a la población rural el nombre colectivo de "campesinos" y se le trata como si las agrupaciones étnicas sencillamente no existieran (Chapin, 1991, p. 2).

La trascendencia histórica que aquí muestro de opresión y negación de las identidades indígenas, no es únicamente de El Salvador. Green (2013), explica que “el sufrimiento producido por la pobreza extrema en la Guatemala rural, por ejemplo, condujo no solo a la morbilidad y mortalidad, hambre y enfermedad excesiva y a menudo prevenibles. Las personas mayas son pobres, como resultado de 500 años de explotación y opresión” (p. 59). Este contexto indica que las políticas de exterminio hacia las poblaciones indígenas no era algo

²² El autor del texto cita a Melvin Burke en "El sistema de plantación y la proletarianización del trabajo agrícola en El Salvador", para justificar la base de su argumento.

exclusivamente que El Salvador vivía. Guatemala, se mantuvo en violencia política alrededor de 36 años (1960-1996) cuyo foco central era la modernización de la nación y para lograrlo instauró una represión política que acabara con el problema de raíz que eran las poblaciones indígenas.

He tratado de dar una mirada a 500 años de historia, y he mostrado cómo relaciones de dominación estructurales hicieron posible la situación de precariedad y marginalidad en que la población de Yancolo vive. He tratado de cruzar datos derivados de la literatura y de las memorias de los sujetos pues **estas experiencias son valiosas para identificar procesos que constituyen a las personas. La violencia estructural es un constructo que se ha mantenido alrededor de cinco siglos, y ha tomado diferentes rostros para configurar y reconfigurar relaciones de poder, manifestadas en desigualdades étnicas, de clase y de género que han trastocado la vida diaria de las personas. Mientras los pueblos indígenas mantuvieron desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX sus identidades étnicas enraizadas en la propiedad comunal de sus tierras y en identidades comunitarias, estas identidades fueron quebrantadas por las Reformas Liberales que desmantelaron los ejidos municipales y las tierras comunales para privatizarlas y así crear un amplio grupo de minifundistas y de trabajadores asalariados sin tierra; que como consecuencia erradicaron el modelo corporativo comunitario que había caracterizado la relación Estado colonial - pueblos indígenas.**

Hacia la primera mitad del siglo XX, la consolidación del capitalismo y la oligarquía cafetalera habían expropiado a las poblaciones indígenas de los terrenos, convirtiéndolos en mozos de las haciendas a cambio de mínimos salarios para la subsistencia. De igual manera, este siglo se caracterizó por las estrategias que el Estado salvadoreño implementó para borrar el pasado colonial indígena, suprimir las identidades étnicas de éstos en el presente y negarles derechos ante la comunidad internacional.

Hacia la mitad del siglo XX surgieron procesos crecientes de pauperización, precarización y la suplantación de la categoría indígena por campesino. Estas desigualdades propiciaron el surgimiento de la insurgencia a principios de la década de los 70s, que culminó con las atrocidades de la guerra de 1980. Para esta época, las identidades étnicas raciales, la falta de tierras, la represión política militar, la agrupación en las comunidades eclesiales de base acogidas bajo la iglesia católica en la opción preferencial por los pobres y la promesa del socialismo como factor ideológico político constituyeron fuertes sentidos de conciencia

colectiva, de manera que las *comunidades campesinas* fueron el foco de masacres y desplazamiento cometidos por el ejército y el gobierno.

Las aspiraciones de liberación de estas comunidades más se enfocaban a luchar contra un Estado autoritario y represivo que a una lucha contra oligarquías terratenientes (Lauria, 1999). En otras palabras, la etnicidad y las experiencias de clase han sido vividas de manera dramática por las comunidades que habitan la región, experiencias que las mujeres de Yancolo llevan en sus personas, experiencias opresivas que analizo en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2

LA DESCONFIANZA Y EL MIEDO, UNA CONTINUIDAD HISTÓRICA

El capítulo anterior muestra que la continuidad de la violencia estructural ha permanecido anclada en políticas de exclusión y de creación de diferencias étnicas, de género y de clase y que estas diferencias estuvieron asociadas al despojo de recursos, a la explotación y erradicación de las comunidades indígenas. Estas políticas del siglo XIX se manifestaron a través del despojo de las tierras comunales y ejidales, que resquebrajaron el modelo corporativo comunitario que caracterizaba a las poblaciones indígenas. Con la extinción de las tierras comunales los terratenientes se apropiaron y monopolizaron las tierras altas volcánicas para cultivar el “oro en grano” o café; cultivo que para el siglo XX consolidaría el desarrollo del capitalismo en El Salvador.

Para la década de 1930 las desigualdades estructurales se habían transformado, pues el capitalismo y la oligarquía de terratenientes habían absorbido la dinámica económica a través del monocultivo del café; al mismo tiempo que las poblaciones indígenas habían sido reducidas a jornaleros de las grandes haciendas cafetaleras a costa de salarios mínimos que no cubrían sus necesidades básicas. Es en este contexto sociocultural, que en 1932 un grupo de indígenas del occidente del país, específicamente del departamento de Sonsonate hicieron un levantamiento para protestar por el recrudecimiento de las desigualdades socioeconómicas, que se habían derivado de las divisiones étnico-raciales de la época.

El gobierno de Maximiliano Hernández sofocó esta insurrección con una de las masacres más grandes en toda la historia del país. Sin embargo, esta acción represiva fue una estrategia que insertó el miedo para controlar y ocultar a las identidades indígenas. Es decir, que buscaba invisibilizar las formas en cómo concebían sus vidas, el abandono de sus vestimentas, su lengua; para finalmente instaurar la categoría *campesino* como una estrategia que diluía la carga histórica de las poblaciones indígenas. Los últimos escenarios que describí y que competen al siglo XX fueron una combustión de relaciones asimétricas de poder, que desencadenaron finalmente en la violencia política de 1980 (Gould y Lauria, 2012).

La guerra en El Salvador no fue un asunto meramente político ideológico que obedecía al contexto de la Guerra Fría — tema que desarrollo con más profundidad en los siguientes párrafos—, y a los contextos bélicos que se desarrollaban simultáneamente en Centroamérica. En mi opinión, la guerra de 1980 en El Salvador continuó siendo una técnica para insertar el miedo y abatir a las poblaciones que ya no eran llamadas indígenas, sino *campesinas*. Pero la guerra fue parte de un contexto mayor de ajustes y cambios estructurales en las relaciones globales que impactaron a El Salvador. Por ejemplo, en ese momento estaban en proceso nuevas relaciones de poder global dominadas por la expansión del capitalismo y la explotación y marginalización de poblaciones históricamente subordinadas, como las comunidades indígenas. En El Salvador las políticas genocidas de 1932 y las que estaban en proceso en América Central habían creado un contexto de inseguridad y temor entre las poblaciones, en particular en el sitio de mi trabajo de campo.

La violencia política de 1980 y el miedo constituyeron una continuidad de las políticas opresivas ocurridas en el pasado. No obstante, a casi 40 años de dicha coyuntura, la población de Yancolo mantiene vivas esas memorias en sus cotidianidades a través del miedo como forma de vida (Green, 2013), y en las múltiples formas de protección colectivas o individuales que datan de la época guerra y que las familias ponen en práctica para resguardarse del temor y peligro hacia las pandillas locales. Recuperar estas memorias como experiencias del presente es el propósito de este capítulo, para analizar cómo estas experiencias constituyen las identidades de los sujetos.

2.1 Las memorias como conocimiento histórico.

Las memorias nos informan quienes somos, pero son difícilmente transparentes, esto es, están mediadas por relaciones de poder. Las memorias de la guerra no han sido olvidadas, son persistentes, algunas son narradas mientras otras son sentidas en las experiencias de la vida diaria. Mientras estuve en trabajo de campo pude recopilar algunas memorias de las personas, las narraciones permiten inferir el contexto histórico de hechos ocurridos en el pasado, aunque también nos permiten identificar cuáles son las experiencias que nutren las identidades de las y los narradores. La elocuencia de las narrativas permite mirar las experiencias que impactaron la vida pasada y que resuenan en el presente de las personas, en este caso los operativos de las masacres ocurridas en tiempos de la guerra. Mi propósito no es reconstruir a profundidad las experiencias pasadas de las mujeres, sino mirar cómo y por qué ellas reavivan y reviven ese pasado. También las memorias ilustran cómo las mujeres reconstituyen sus personas mientras

sus memorias operan como aprendizajes en un presente dominado por la violencia pandilleril, la precariedad económica y la saturación de trabajo. Sus sentidos de la identidad están irremediabilmente ligados a un pasado opresivo, donde el sentir del miedo era persistente y a un presente anclado a una creciente pauperización.

Para las familias de Yancolo y otros caseríos aledaños el miedo no es un sentir que vivieron hace 40 años atrás; sino que en la actualidad se mantiene vivo y se constituye como una norma de vida que deriva de una continuidad histórica. El miedo es un estado anímico crónico (Green, 2013) que la población yancoleña vivió durante la etapa de la guerra, coyuntura en la cual la violación a los derechos humanos era parte de la cotidianidad; dicha situación de zozobra y pánico generó en las personas la desconfianza como mecanismo de sobrevivencia. A pesar que el tiempo transcurrió y la paz se firmó hace 27 años, el miedo se mantiene como una memoria viva y las familias para defenderse han recurrido a formas de protecciones colectivas e individuales que datan de la coyuntura de la violencia política. Por ende, para analizar las memorias de la guerra desde el miedo como una continuidad histórica, muestro brevemente algunas de las experiencias de las mujeres durante la guerra para conocer cómo el miedo impactó sus vidas hace 40 años atrás y cómo este sentir continúa permeando sus cotidianidades, esperanzas y las expectativas del presente y el futuro.

La violencia política de 1980 obedeció al fin de la Guerra Fría y se concibió como una coyuntura bélica de enfrentamientos político, militar y social impulsada por los Estados Unidos a través de la Doctrina de Seguridad Nacional; la cual “señaló al comunismo como el enemigo externo e interno a eliminar” (Guzmán Orellana y Mencia Azkue, 2017, p. 119). La Escuela de las Américas se creó en 1964 en Panamá y fue una institución coordinada por el ejército de los Estados Unidos, que se encargó de transmitir la doctrina por medio del entrenamiento a más de 64,000 soldados de Chile, Perú, El Salvador, Guatemala, Uruguay, Nicaragua, México y Honduras, entre otros países latinoamericanos. Muchos de los soldados entrenados en esta institución se convirtieron en perpetradores de crímenes de lesa humanidad (Guzmán Orellana y Mencia Azkue, 2017).

En El Salvador el teniente coronel Domingo Monterrosa y el Batallón de Reacción Inmediata (BIRI) Atlacatl fueron entrenados en la Escuela de las Américas. Para 1981 este grupo militar ejecutó en el norte de Morazán masacres simultaneas en los Municipios de Arambala, Meanguera, Cacaopera en los caseríos El Mozote, Jocote Amarillo, Ranchería, Los Toriles, Cerro Pando, La Joya, Yancolo donde murieron una gran cantidad de personas. Como lo indiqué al

inicio, el gobierno salvadoreño se encargó de clasificar el norte de Morazán y a todos sus habitantes como bastiones de la guerrilla, por lo que esas “masas de campesinos insurrectos, subversivos o pela vacas²³” debían ser asesinadas para extirpar el “comunismo” de raíz. Por ejemplo, Amaya, Danner y Henríquez (1996) explican que a finales de 1980 el gobierno salvadoreño crea una táctica llamada: “asesinar por zona” o “quitarle el agua al pez”, la cual buscaba eliminar a la guerrilla que era vista como un cáncer o virus que debía ser exterminado de raíz para evitar a toda costa el desarrollo del “comunismo”.

La Doctrina de Seguridad Nacional implementada por el gobierno salvadoreño se encargó de instaurar los operativos de tierra arrasada en todo el norte de Morazán. Estos operativos implicaban atacar a la guerrilla y población campesina vía aérea y terrestre con armamento pesado de guerra como fusiles M-16, AK-47, bombas RGP-7.²⁴ En diciembre de 1981, mientras las familias del Mozote eran masacradas, simultáneamente otros caseríos y cantones aledaños también sufrían la misma situación de violencia. Por ejemplo, algunas familias del caserío Yancolo y Flor del Muerto fallecieron en la masacre de la Cueva del Cerro Ortiz. Como resultado de los operativos de 1981 y de la masacre (Tutela Legal, 2013), algunas familias decidieron salir de El Salvador como refugiados a Colomoncagua, al vecino país de Honduras. Mientras otras cinco familias de Yancolo se quedaron en El Salvador a costa de ser desplazados de sus lugares de vivienda hacia las montañas o caseríos aledaños para poder sobrevivir.

En este primer apartado del capítulo recupero algunas memorias narradas por estas personas, para mostrar cómo el miedo penetró la vida cotidiana de las mujeres, pero al mismo tiempo entender cómo ellas y sus familiares crearon mecanismos de sobrevivencia. Parafraseando a Cumes (2012), en la medida que el poder impone y subordina, simultáneamente

²³ Las personas que no estaban a favor del proceso revolucionario crearon este sobrenombre para los guerrilleros y sus familias. Pues al ser una organización clandestina que carecía de alimentos muchas veces hurtaban gallinas, pollos o mataban ganado silvestre para comer. Durante mi estancia en trabajo de campo hubo campaña electoral para elecciones presidenciales del 2019, en este contexto se normaliza los mítines de diferentes partidos políticos. En el mes de octubre recuerdo que estábamos en un mitin del partido Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en el Cantón Agua Blanca, Caserío la Hacienda, a esta actividad asistieron muchas de las familias de Yancolo. Sin embargo, cuando la actividad finalizó, mientras vestíamos camisetas rojas — el color del partido — y bebíamos café con pan dulce una camioneta color negra pasó en la carretera y sus pasajeros gritaron en voz alta “¡pela vacas!”. En ese momento Teresa, la hija de Miriam me dijo: “oyó como nos dijeron, para que vea que es cierto lo que le contamos, siempre nos gritan así por ser del partido”.

²⁴ Los operativos de tierra arrasada fueron una política de exterminio propuesta por la Doctrina de Seguridad Nacional, “que implicaban la destrucción de comunidades enteras y que fueron implementadas en zonas que supuestamente tenían mayor actividad guerrillera. Su punto álgido de actividad fue entre 1981 y 1983”. <http://elpulso.hn/contradicciones-y-certezas-en-el-estudio-de-la-politica-de-tierra-arrazada-del-estado-salvadoreno-1980-1991/>. Consultada el 30 de enero de 2020.

abre el espacio para que las personas lo cuestionen y lo contesten en diversas maneras para lograr su existencia. De tal manera que el poder somete, pero al mismo tiempo fortalece la potencia para sobreponerse. Durante el trabajo de campo conviví y entrevisté a nueve mujeres a quienes presenté en la introducción. No obstante, hago una breve recapitulación de las interlocutoras principales para aclarar que al primer grupo de mujeres las identifiqué como las Mujeres Adultas de la Guerra: Julia Salazar edad 76 años, Miriam Rivera 66 años, Santos Miranda de 59 años. El segundo grupo lo identifiqué como las Mujeres Infantes de la Guerra: Alejandra de 44 años, Maribel 42 años y Teresa Rivera 40 años, así como Antonia de 38 años, Marisela Salazar de 36 años y Lucía Miranda de 36 años de edad. Ellas son hijas del primer grupo de mujeres. El propósito de identificarlas como madres e hijas es para conocer sus experiencias directas e indirectas de la experiencia de la guerra y observar cómo aquel evento transformó sus vidas y por qué estas mujeres han tenido experiencias contrastantes en lo que llamo las secuelas de la guerra.

2.2 Las memorias del desplazamiento interno y sus secuelas.

El desplazamiento interno y los refugiados no son el interés central de la investigación, sin embargo, fueron eventos decisivos que explican la situación de precariedad del presente. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) define al desplazamiento interno como “una persona que ha abandonado su residencia, pero que no ha atravesado la frontera de su país de origen”. Mientras que a los refugiados los define como “personas que abandonan su país de residencia como consecuencia de la guerra o de una persecución por razones de raza, religión, sexo o nacionalidad, entre otros motivos, y cruza las fronteras de su país en busca de un lugar seguro”.²⁵

Como lo muestro en este apartado el desplazamiento interno y las familias refugiadas fueron dos estrategias para huir de los operativos militares a principios de la década de 1980; los cuales impactaron en las identidades y vidas de las mujeres. Por ejemplo Heriberta, Santos y Venancia fueron mujeres de tres familias que vivieron el desplazamiento interno, a diferencia de Julia y Miriam que se fueron como refugiadas a los campamentos de Colomoncagua, Honduras. **Debo aclarar, que mi interés en mostrar la diferencia de significados entre ser desplazada interna y refugiada es para sistematizar las memorias de las mujeres en la etnografía. En mi interpretación el desplazamiento interno como el refugio son**

²⁵ <https://eacnur.org/blog/desplazados-internos-quienes-son/> Consultada el 13 de octubre de 2019

categorías a través de las cuales se manifiesta la violencia estructural, pues se refiere a la movilidad de las familias, de sus lugares de residencia, al abandono de sus terrenos, casas, pertenencias y la ruptura del tejido comunitario o familiar en el cual habitaban.

Santos Miranda es una mujer que durante la década de 1980 era madre de dos hijos, el compañero de ella estaba organizado en la guerrilla salvadoreña, situación por la cual falleció durante la guerra. A pesar de esta situación, Santos trabajaba en la elaboración y venta de las hamacas para cuidar de sus hijos y obtener dinero para la sobrevivencia; mientras experimentaban el desplazamiento forzado, pues abandonaron Yancolo para huir y protegerse en otros caseríos aledaños. Simultáneamente, Santos quedó viuda y perdió su pie en una mina cuando regresaba de vender hamacas del Municipio de Corinto.

Me acuerdo que era agosto y había unas grandes tormentas y aquel río [Torola] estaba hondísimo, entonces la gente salía y así se fue [a huir], entonces nosotros no nos salimos de aquí, cuando oíamos bulla nos íbamos a montiar al monte como que éramos de esas tortolitas a enterrarnos al monte y cuando ya pasaba [operativos de tierra arrasada] salíamos a las casas con los niños. Fueron 11 años de guerra verdad. Aguantar tormentas con los niños, solo nos cubríamos con un nailito [carpeta de plástico] y había un zancudero que nubliaba, pero así dormíamos. [...] Un día venía de vender hamacas y de traer unos comprados de Corinto, no sé cómo fue la mala suerte, venían seis personas conmigo y me dio miedo como que sentía que algo me iba a pasar y le dije a un compadre mío: “pásese usted adelante” y él se pasó, yo venía de último y atrás venía una muchacha que es cuñada y a saber cómo sería que pegué mal paso y me paré en una mina, que no sé quién la puso si el ejército o la guerrilla, por milagro de dios estoy viva, por poco no me mató, pero me quitó el pie... pero después yo caminé lejos de ahí de donde me pasó este fracaso”. (Santos Miranda)

Santos recuerda a través de varios recursos, como la descripción del tiempo y el espacio, dice que era “agosto” cuando había “grandes tormentas” y el Río Torola estaba “hondísimo”. Así mismo introduce la metáfora de las “tortolitas”, que se enterraban en el monte, para explicar que la población se escondía de los operativos militares. Describe a varias personas como “testigos” de la veracidad de sus memorias, es una argumentación para hacer creíble su narrativa. Santos culpa a la “mala suerte” de haber pisado una mina que le cercenó el pie, cuando esto ocurrió la acompañaban su compadre a quien le dijo: “pase usted adelante” poco antes que la mina explotara; también iba su cuñada y otras personas. Santos recurre a describir su entorno, personas, conversaciones para recordar cómo perdió un pie.



Ilustración 7. Vista del Río Torola desde el Caserío Yancolo

Las impactantes memorias de Santos sugieren que el desplazamiento interno era un sinónimo de escondite, pues Yancolo y sus alrededores se habían convertido en zonas inhabitables. A pesar de que Santos se sentía mal por haber perdido su pie se mantuvo al lado de Heriberta para sobrevivir. Ambas huían juntas cuando se enteraban de que un operativo estaba por iniciar: “Los compas [guerrilleros] avisaban cuando los soldados venían y lo que hacíamos era preparar comidita para salir... así era, nos íbamos a montar. A veces comíamos dulce, azúcar, la tortilla bien dura de maíz sancochado o maicillito así hacíamos... a veces sancochábamos maíz con frijoles” (Heriberta Gómez).

Heriberta recuerda que en 1981 cuando se declaró la guerra, ella tuvo su primera guinda, es decir su primera huida, en donde la guerrilla reclutó a su esposo Esteban “para que se uniera al ejército revolucionario, yo quería salir de esta zona porque estaban matando a la gente, pero mi esposo me dijo: ‘no te vayas a ir, hay ve cómo te defendés, pero aquí te quedás’ él me venía a ver cuándo le quedaba tiempo”. Por este motivo Heriberta no se salió de El Salvador y junto a Esteban proveían de información y alimento a las tropas guerrilleras.

Yo participaba porque como yo era mujer, como dice la consigna de hacer las tortillas, yo estaban en cocina, pero no acampaba sino estaba en el lugar [casa]. Porque cuando la gente quedó así como quien dice abandonada, les tenían miedo a ellos [guerrillero], todos teníamos miedo, pero como nosotros no pudimos salir entonces quedamos como al desperdigado va pero como tuvimos huevos [valor] de pararnos a platicar con esas gentes, cuando ellos pedían un pedido de tortillas teníamos que hacerle, esa era tarea de nosotras, si en la tarde venían y decían queremos 200 o 300 raciones tu tenías que hacerlos y cocer el frijol, cocer el arroz, cocer el maíz, molerlo en el molino de mano. Esos son sacrificios grandes que uno se puso, toda la noche sin dormir, éramos tres mujeres las que echábamos todo el trabajo. Dos mujeres y este varón [Esteban el esposo] que me ayudaba con otros dos hombres que ayudaban a leñar en la noche para hacer las tortillas y después ir a dejarlas, ellos las llevaban en el lomo, se iban a pie, si así pasé la guerra usted, solo moliendo (Heriberta Gómez)

Estas memorias narradas explican que sobrevivir en la guerra no dependía únicamente del desplazamiento, sino también del cuidado colectivo. Algunas veces las mujeres se turnaban cuidando niños y niñas, mientras otras iban en busca de alimentos. Por ejemplo, Santos y Heriberta se apoyaban en el cuidado de sus hijos, conseguir comida, huir y desplazarse juntas. Incluso, cuando Santos relata que regresaba a casa de vender hamacas y perdió su pie en una mina, su hija e hijo estaban bajo el cuidado de Heriberta. La violencia fue un momento donde el terror y la incertidumbre eran cotidianos. **Empero, entre amigas, amigos, vecinas, vecinos e incluso conocidos de otros caseríos cercanos se apoyaban para conseguir alimentos, dar alerta y huir de los soldados, abastecerse de ropa para no aguantar frío y algo muy importante fue “el dar posada”.** Es decir, que las personas se escondían en casas ajenas y ahí pasaban algunos días y noches mientras los operativos finalizaban. La gente aprendió a compartir sus casas con conocidos y vecinos. Por este motivo la protección durante la guerra trascendió los lazos de parentesco biológico.

Como lo muestro en el último apartado de este capítulo, las amistades que se solidificaron en la coyuntura de la violencia política como un mecanismo de sobrevivencia colectiva, hoy en día continúan siendo bases para anteponerse a la precariedad y zozobra económica de la localidad. Durante la guerra la sobrevivencia familiar dependía en gran medida del trabajo de las mujeres como lo esclarecen las memorias de Heriberta y Santos. Sin embargo, el trabajo de los hombres fue crucial para poder establecer mecanismos de protección. Santos recuerda que Rogelio su esposo estaba organizado con la guerrilla, mientras Medardo su cuñado nunca quiso sumarse al proyecto revolucionario, ya que para él era mejor no pertenecer a ningún bando—guerrilla o el ejército—

A pesar de las diferencias, ambos hombres “han batallado y sufrido, se han pasado al otro lado del río, al Cerro El Gallinero y El Aceituno para ir a buscar alimentos, cayendo las bombas sobre ellos” (Santos Miranda).

Los hombres aportaban buscando y proveyendo de alimentos a sus familias, por ejemplo, Medardo recordó que a inicios de la guerra él hacía milpas en El Aceituno, con ese maíz abastecía de alimentos a la hermana de Santos. Para este hombre cultivar en esta localidad era un alivio, porque el ejército no incineraba las milpas ya que clasificaba a las personas como “buenas”. Este adjetivo calificativo obedecía a que en El Aceituno la guerrilla no había cobrado tanta relevancia, por lo tanto, los soldados respetaban las milpas de las personas que vivían y trabajaban ahí. A pesar de que todo el norte de Morazán era clasificado por el gobierno y la fuerza armada como un “hervidero de la guerrilla salvadoreña”, las memorias de Medardo muestran que en la micro localidad el ejército había catalogado algunos caseríos y cantones como “zonas rojas”, por el protagonismo en la militancia guerrillera. Era en estos espacios donde se dirigían con más frecuencia los operativos. Cuando empezó la violencia política “se disparó todo, aquí había mezcalares por donde quiera, antes de irme de aquí [Yancolo] dejé cultivadas 7,000 matas de mezcal, estaba pichón, de ahí lo iban sembrando y sacaban el mezcal y lo iban vendiendo. Pero cuando la guerra inició los soldados quemaron las plantaciones de henequén porque sabían que era nuestro medio de vida” (Medardo Gonzales).

Las tierras de Yancolo estaban cultivadas con henequén, pues era la materia prima para la subsistencia de las familias. Sin embargo, cuando el ejército las incineró el objetivo era destruir la economía de la localidad, devastar todo medio que proveyera de ingresos económicos y de alimentos a la guerrilla y a sus militantes. Entre los cultivos que se perdieron estaban las milpas, los yucales y los frijolares. No obstante, la incineración también tenía como objetivo limpiar los cerros, dejar visibles las cuevas, los ríos y quebradas para deshabilitar los escondites de las personas que andaban huyendo en el monte.

La vida durante la guerra fue difícil, porque no podíamos estar en la casa, si nos quedábamos ahí la fuerza armada nos podía encontrar y nos mataban, además quemaban las casas. Por eso solo cuando se calmaban los ataques salíamos hacer algunos trabajitos como hilar las hamacas. La comida se perdió [maíz, frijoles y pollos]. La verdad que ya no se trabajaba normal por estar escondidos, no podíamos trabajar bien, entonces la comida escaseó. Por ejemplo, quien sembraba milpa a veces sacaba un poquito de maíz de dos o tres tareas. (Heriberta Gómez)

La guerra en la zona de Yancolo fue muy fuerte, ya que su meta era la supresión de los campesinos guerrilleros. Es decir, que la continuidad de la violencia estructural se manifestaba nuevamente en el miedo como forma de vida y en la supresión de las identidades étnicas que se encontraban interconectadas con la identidad política ideológica. “¡Qué! si a uno que era de aquí [Yancolo] y lo miraban pasar al otro lado ahí le daban mecha, a varios mataron así” (Santos Miranda). Para las personas de Yancolo ir de refugiados a Honduras o ser desplazados internos, si bien es cierto que implicaba una forma de huir del peligro, pero al mismo tiempo era una decisión de vida o muerte; puesto que desde el momento en el que se identificaban como “yancoleños” o se sabía que eran residentes de ese lugar corrían riesgo de ser asesinados.

Las estrategias para eliminar a los campesinos no radicaban únicamente en los ataques armados, sino como lo expliqué anteriormente en la desarticulación de los medios de vida a través de la incineración de las casas y los cultivos para estructurar la precariedad y el hambre. La guerra implicó grandes transformaciones en la vida de las personas, porque además de sembrar el miedo como mecanismo de control, también desarticuló el tejido comunitario, ya que las casas y las plantaciones de henequén que era el centro de vida de la localidad fueron destruidas, y a causa de esto las personas se convirtieron en desplazados internos, algunos se fueron a vivir al pueblo de Cacaopera, a la montañas y caseríos vecinos a Yancolo y otros migraron como refugiados a Honduras. Por ejemplo, Chapin (1991) muestra que para la década de 1980 las familias que vivían en zonas rurales o “zonas rojas” del municipio de Cacaopera huyeron hacia el casco urbano para resguardarse de los operativos de tierra arrasada.

[El Barrio San José es parte de la jurisdicción del pueblo de Cacaopera] que visitamos en octubre de 1988, son deplorables. Familias enteras de siete a ocho personas viven en chozas de tres metros por seis metros, con piso de tierra, estructuras de palos, cubiertas con láminas de zinc. Aglomeradas unas junto a otras en líneas estrechas en la superficie de una pendiente desprovista de árboles en las afueras del pueblo, las chozas no tienen ventanas y su interior está lleno de aire caliente y viciado. El único mobiliario son las hamacas de fibra y pequeñas mesas y bancos armados con pedazos de madera desechada. Para todo el campamento existen solo tres letrinas que están llenas o se han desbordado y apestan. No cuentan con ningún sistema de abastecimiento de agua y los refugiados se ven obligados a comprar agua para beber y a ir hasta el río para bañarse y lavar ropa. Las enfermedades, sobre todo entre los niños, son endémicas; no obstante, cuenta con los servicios de apenas un médico que visita la zona una vez a la semana y cobra dos colones por cada consulta. Aun con el diagnóstico, ninguna de las personas de los campamentos recibe medicinas ni cuenta

con el dinero necesario para comprar los medicamentos recetados. [...]La educación está afuera del alcance de los hijos de los desplazados. No tienen el dinero necesario para cubrir todos los gastos que implica estar en la escuela (uniforme, zapatos, lápices, cuadernos y la “cuota social” de 10 colones) y, además necesitan a los niños para incrementar el gasto familiar” (p. 21-22)

Juan Ortiz el coordinador del grupo de jóvenes de Yancolo vivió la guerra en el pueblo de Cacaopera y constata la descripción que Chapin (1991) hace respecto a la forma de vida de los desplazados. A pesar de que Juan era un niño recuerda que vio muchos enfrentamientos, balas cruzadas... combates que duraban hasta tres horas o toda la noche. Él tiene presente que su mamá y abuela los escondían debajo de la cama, al principio no sabía por qué se escondían. “las casas eran de lámina y no detenían las balas... mi mamá a veces se levantaba a darnos tortilla con sal para no hambrear... y veía a los guerrilleros que pasaban e insultaban [...] Mucha gente de los cantones se fue a vivir al pueblo para la guerra, en la Crucita, Barrio San José, El Calvario, El Nacimiento.

Las familias que vivían en las zonas rojas y que fueron desplazados hacia el pueblo de Cacaopera recibieron ayuda de la Cruz Roja y de una ONG internacional que se llamaba Siglo Mundial. Ambas instituciones eran referentes de los derechos humanos y protegían a los desplazados de amenazas, al mismo tiempo que les brindaban alimento. El problema radicaba en el traslado de los caseríos hasta el pueblo, porque al ser residentes de las zonas rojas eran blanco de asesinatos. De tal manera que desplazarse hasta el pueblo era una odisea, la gente creó atajos y se atravesaba por el Cerro El Gallinero para llegar a Cacaopera. A inicios de 1981, la calle de Joateca que conecta con el pueblo de Cacaopera estaba habitada por el ejército. Ellos habían establecido al Puente de La Barca y el Río Torola como una frontera que delimitaba los territorios controlados por la guerrilla —cerros—y los territorios de control militar, en este caso el pueblo.



Ilustración 8. Puente de la Barca, Río Torola, Cacaopera, en el Departamento de Morazán, El Salvador.

Cuando hablo de clasificación por zona es necesario explicar que durante la guerra el pueblo de Cacaopera era un territorio controlado por el ejército, la mayoría de las familias que residían en esta zona urbana apoyaban a los militares por varias razones. En primer lugar, porque les brindaban entretenimiento a los niños y niñas, por ejemplo, Juan recuerda que a veces llevaban payasos y en algunas otras ocasiones les convidaban a quiebra de piñatas y dulces. En segundo lugar, porque a inicios de la década de 1980 la guerrilla se tomó la alcaldía municipal y asesinó a todos los empleados administrativos. También quemaron los documentos y actas de nacimiento de las personas que vivían en los caseríos y cantones; ya que a través de estos datos el ejército localizaba a las personas que militaban con la guerrilla y los buscaban en sus casas para asesinarlos. La militancia de la población del pueblo de Cacaopera hacia el ejército se basó en el entretenimiento que llevaban a los niños y porque brindaban seguridad ante los ataques de la guerrilla, —como fue el caso de los asesinados de la alcaldía municipal— como resultado del apoyo de base los soldados no realizaron ataques intensos en el pueblo.

La etnografía que he realizado hasta el momento me permite citar a Cifuentes (2009), quien explica que el conflicto armado colombiano en el Municipio de Riosucio, Departamento de Caldas ha impactado en las familias de manera directa de acuerdo a su propia historia (p.90). La violencia política y el miedo que experimentaron las familias yancoleñas fue una continuidad de la violencia estructural, que se había configurado hace cinco siglos atrás con la estructuración de etiquetas étnicas raciales, que dieron paso a la división de clases sociales, basadas en la desigual distribución de tierra, bajos salarios, exhaustivas horas laborales;

contextos que construyeron un tejido social basado en la precariedad. Sin embargo, a estas acciones se sumaron políticas de supresión de las identidades indígenas durante el siglo XX. De manera que la guerra de 1980 fue una continuidad histórica de políticas opresivas que buscaban exterminar a las identidades campesinas, que habían sido clasificadas como guerrilleras o “comunistas”, a través de los operativos de tierra arrasada, masacres y cortar de raíz sus medios de sobrevivencia como las plantaciones de henequén, maíz, frijol y yuca.

A pesar de que las familias yancoleñas vivieron los impactos de una guerra que resultaba de una continuidad histórica opresiva; estos impactos fueron diferenciales de acuerdo a la edad, género, clase social y etnicidad. Las memorias de Santos, Medardo, Heriberta como personas que ya eran adultas durante esta época muestran que los hombres fueron los primeros en insertarse en la organización guerrillera por voluntad propia o por el reclutamiento. Mientras otros como Medardo decidieron permanecer en un estado neutro sin militancia. Por otro lado las mujeres al tener a sus esposos o hijos mayores en la guerrilla se veían en la obligación de cocinar y hacer tortillas para la tropa guerrillera; al mismo tiempo que se dedicaban al cuidado de los infantes, cocina y a conseguir mezcal para tejer hamacas y comprar algunos alimentos. Ante estas situaciones de incertidumbre donde el objetivo principal era mantenerse con vida, mujeres y hombres establecieron estrategias para lograr imponerse al miedo y a la supresión de sus cuerpos. Ambos géneros recurrieron a los roles de trabajo que socialmente les han sido impuesto con base en su sexualidad, para poder sobrellevar sus vidas en medio de la desesperación.

En época de guerra y en las zonas rojas donde la vida dependía de la cautela y de las estrategias, cuidar hijos, cocinar, tejer, proveer y buscar alimentos en medios de balas y bombas, no era asimilado como sobrecarga de trabajo. Aunque lógicamente generaba mucho estrés y cansancio. Los roles como madres, hermanas y cuidadoras potenciaron estrategias para sobrevivir a los ataques operativos militares que el gobierno salvadoreño realizaba. Al mismo tiempo, los hombres que habían sido reclutados asumían su rol como proveedores para abastecer de granos básicos a sus familias e incluso al campamento en el que se encontraban destacados. De ahí surge el sobrenombre “pela vacas”, porque buscaban, hurtaban o saqueaban ganado silvestre o aves de corral para alimentarse en un contexto donde las plantaciones habían sido incineradas.

Comprender la situación de las mujeres a partir de sus memorias y datos de campo, me llevó a entender que durante la violencia política de 1980, las formas de sobrevivencia de la

población de Yancolo dependió en gran medida de los roles tradicionales asignados a hombres y mujeres, con base en sus identidades sexuales. No obstante, al mismo tiempo la coyuntura de la violencia política también transformó estos roles tradicionales, porque para poder sobrevivir y vencer el miedo hombres y mujeres desempeñaron cualquier actividad que tuviera como fin protegerles. Por ejemplo, Esteban el esposo de Heriberta y dos hombres más trabajaban con las mujeres en la cocina, llevaban la leña, iban como mensajeros hasta los campamentos guerrilleros con comida. Las mujeres en la cocina y al cuidado de sus hijos aprendieron hablar y exigir demandas por los abusos a las que eran sometidas ellas y sus familias.

Tal es el caso de Venancia y Heriberta que en 1986 se fueron hasta San Francisco Gotera, pues el ejército capturó a Esteban el esposo de Heriberta y a otros hombres. Estas mujeres hablaron con la Cruz Roja para que intercediera ante el cuartel y dejaran libres a sus compañeros. Cuando ellas regresaban de hablar con la institución internacional y militar, en el Río Torola la Fuerza Armada las detuvo:

Me acuerdo que nos acusaron de ir a visitar a los capturados y a pesar que nosotros negamos que eran nuestras familias siempre nos dieron una gran pijjada en las canillas²⁶. A mí me pasaron una toalla en el pescuezo y me levantaron, mi niña estaba enfrente y vio esto, Venancia se asustó y en lugar de quedarse quieta, del miedo cuando la estaban interrogando empezó a caminar de recula²⁷ hasta que la tiraron al agua. Entonces cada quien se defendió, los soldados decían: “Confiesen que los capturados son sus maridos, si no lo hacen es porque son guerrilleras” y verdaderamente yo nunca anduve con un arma, pero apoyaba a los compas cocinando, cuando ellos venían pedían 200 raciones, ellos traían el maíz y nosotros cocinábamos, solo de noche cocíamos el maíz, los frijoles y hacíamos tortillas, la única luz que teníamos era de candil... Toda la noche molíamos. Bastante colaboramos hasta que se acabó la guerra (Heriberta Gómez).

Las mujeres aprendieron a hablar y exponer sus quejas y sentires, cuestión que ellas no estaban acostumbradas. La guerra, el miedo y la supresión étnica potenciaron diversas formas de defensa y de demandas sobre las atrocidades que cometía el gobierno salvadoreño y la fuerza armada. Las estrategias de sobrevivencia de las mujeres demuestran que si bien se basaron en los roles tradicionales que socialmente les han sido impuestos; pero al mismo tiempo el miedo les hizo trascender de ellos para defenderse, hablar y exigir sus derechos y anteponer demandas. Así

²⁶ Golpear las piernas

²⁷ Caminar en retroceso o hacia atrás

mismo los hombres no solo se quedaron como los proveedores, sino que sus tareas se basaron en el cuidado de los cuerpos de sus familias. De tal manera que la sobrevivencia dependió en gran medida del trabajo que hombres y mujeres desempeñaban.

Comprender las formas de sobrevivencia durante la guerra implicó hacer un breve análisis de género, a partir de entender cómo las identidades de género se reconstruyeron en función de la violencia política y el miedo como mecanismo de control y exterminio étnico y político ideológico. En palabras de Cifuentes (2009) “La guerra rompe con las formas tradicionales de relación e introduce nuevas dinámicas [...] Lo que hasta entonces es establecido empieza a ser frágil, se ve amenazado o tambalea. La familia se ve obligada a reorganizarse para enfrentar las nuevas situaciones, ofrecer protección a sus miembros y encontrar estrategias de subsistencia que le permitan conservarse a pesar de los embates del conflicto armado (p.89).

En esta primera parte he presentado algunas de las memorias que Heriberta, Esteban, Medardo y Santos narraron. Estas experiencias reflejan que la guerra era el resultado de un contexto internacional más amplio, que estaba ligado al exterminio racial de las poblaciones indígenas, que en El Salvador de 1980 ya eran reconocidas como campesinas. Por su puesto, que la violencia política al estar sumergida en el contexto de la Guerra Fría uno de sus objetivos era el bloqueo constante del socialismo como sistema económico. Este argumento me permite inferir que en Yancolo, el miedo como una continuidad histórica se transmitía por medio de los operativos militares que implicaban asesinatos, persecuciones; también incluían la incineración de los medios de vida como las plantaciones de henequén, cultivos de subsistencia y finalmente pero no menos importante el desplazamiento interno. No obstante, esta última forma de control no fue la única que insertó el miedo, mientras unas familias eran desplazadas, otras se fueron como refugiadas a los campamentos de Honduras, donde fueron sometidos al trabajo grupal para sobrellevar la vida en el país hermano.

2.3 La migración de los refugiados a los campamentos de Honduras, Colomoncagua

Un día Miriam y yo estábamos sentadas en patio de su casa, ella estaba descalza y sentada sobre un banco de madera tejiendo los cinchos que se utilizan para las cortas de café y que son para venta. La mayor parte del tiempo que Miriam teje hamacas, cinchos o matatas como medio de vida para sobrevivir a la precariedad económica, ella reflexiona sobre sus experiencias de miedo durante la guerra y recuerda que ella y sus cuatro hijas pequeñas se fueron como refugiadas a Honduras a inicios de 1980. La violencia política fue un hecho que transformó la estructura de

su hogar, por ejemplo, mientras ella abandonó su lugar de residencia y se fue como refugiada con sus hijas, su compañero se quedó organizado con la guerrilla en El Salvador. Aunque él sobrevivió, recién firmada la paz se suicidó y Miriam quedó viuda. A pesar que estas memorias ocurrieron en el pasado, éstas continúan vivas en la vida de Miriam, por ejemplo en el enojo que le produce absorber más carga de trabajo a falta de su compañero, entre ellas sembrar y limpiar la milpa. Esta actividad la hace, porque es una tarea que provee de alimentos el hogar. Pese a que Miriam reconoce la falta de su compañero por la cantidad de trabajo que ella ha absorbido, al mismo tiempo se siente tranquila que él esté fallecido, pues la maltrataba físicamente. El refugio, la migración a Honduras, la pérdida de su compañero son situaciones que ocurrieron en un contexto de miedo.

Miriam recuerda que su esposo le dijo: “la guerra se va a calentar, van a salir los soldados del cuartel a perseguir a la gente”. Hasta ese momento ella no sabía por qué les iban a perseguir. No obstante, cuando la guerra comienza Miriam expresa que se terminó la confianza, la alegría y que el miedo embargó la vida diaria. “cuando la persona se llena de miedo ya solo piensa a qué hora le toca la muerte, peor cuando le comienzan a decir que ‘fulano’ se murió, ya le empiezan a contar de los amigos y uno comienza a pensar que quizá solo una falta, pierde las esperanzas. Ese fue lo que cambió la guerra, ya no se veía la vida, sino que la muerte” (Miriam Rivera). Este fue el contexto en el cual ella decidió salir de El Salvador para poder sobrevivir con sus cuatro hijas. Miriam recuerda que las familias iban para Colomocagua, Honduras con una visión individualista, si saber exactamente por qué había iniciado la guerra. Ella recuerda que en los campamentos había mucha presencia internacional como ACNUR, que brindaba los alimentos necesarios para la subsistencia o las materias primas con las cuales las mismas personas elaboraban zapatos, confeccionaban ropa, o criaban pollos para obtener huevos.

Las y los refugiados se organizaron para instalar los talleres de sastrería, de hamacas, de alfarería, de herrería y carpintería. “Yo fui al taller de sastrería, porque ya sabía usar la maquina desde los 13 años porque una tía me había enseñado, entré a la cocina y eso si era perro²⁸ por los grandes peroles de maíz que había que mover, también entré a la pastoral, el comité de vivienda y en el comité de madres” (Miriam Rivera). En los campamentos también había comité de vivienda, de evangelización y mantenimiento ambiental.

²⁸ Era difícil.

Éramos un grupo de 10 mujeres, el comité era para leer textos bíblicos y ejemplares de lo que estaba pasando en El Salvador; los sacerdotes se integraban a la misma pastoral de madres, después de la misa de los domingos siempre se iban a reunir con el comité. En el comité de vivienda yo era la coordinadora y mi trabajo era repartir la ropa, los zapatos, muebles y otras cosas. Yo tenía que ir a las colonias con mi cuaderno y lapicero, que por suerte al llegar al refugio me integré en la escuela y aprendí a leer y escribir, iba preguntando de casa en casa cuáles eran las necesidades, cuántas mujeres y niños habían, anotaba todo lo que me decían; había que tener una gran paciencia porque habían nueve colonias en cada campamento, el trabajo era repartir todas las cosas, todo era compartido y evaluar hasta si andaba alguien con los zapatos rotos. Yo estaba en la colonia dos del campamento Quebrachitos y primero estaba en la colonia cuatro del campamento Callejones (Miriam Rivera).



Ilustración 9. Campo de refugiados salvadoreños en La Virtud, Honduras (Palazzo, 1981).

Para las familias que se fueron a Colomocagua la guerra no finalizó, puesto que en este territorio el ejército hondureño continuaba categorizando a los refugiados como “subversivos”. Es de notar que las desigualdades estructurales se manifestaban a través de la etnicidad, la clase social y también en la nacionalidad. Puesto que los refugiados al ser “extranjeros” no eran bien recibidos. A raíz de esto los militares hondureños rondaban alrededor de los campamentos y si algún refugiado o refugiada se salía de los límites de habitación era capturado y algunas veces asesinado. En otras ocasiones cuando los refugiados eran capturados, representantes de ACNUR

iban a reclamar a las personas detenidas. Es decir, se necesitaba que una institución supranacional interviniera para mostrar la inocencia de las personas capturadas, ante los cuerpos represivos de seguridad que hostigaban a la población como consecuencia de su condición de refugiados y refugiadas.

En el mismo contexto del campamento en Honduras las experiencias de Julia fueron similares, pero a la vez diferentes. Para esta mujer el año de 1981 fue un momento difícil, la guerra estaba en lo peor de los operativos de tierra arrasada, entonces ella tuvo miedo porque tenía a sus dos hijas pequeñas —Marisela y Antonia—, por este motivo algunos miembros del movimiento guerrillero propusieron llevarla para Honduras y fue así como decidió irse. Para Julia lo más cansado de andar en la guerra era:

“Andar rodando en las quebradas, montes y barrancos [...] también mi hijo estaba organizado y los compas le dijeron que había salida para Honduras, entonces él vino y me dijo: “Mire mama usted se va a ir para Honduras, va a ver una salida de gente”, y yo le dije: “ay hijo irme para allá y vos vas a quedar solito” y él me respondió: “Yo no quedo solito, quedo con los demás usted no piense por mí, cuando los compas vengan a la casa a preguntar si usted se va para Honduras dice que sí, no se vaya a quedar, yo la voy a ir a ver allá”, entonces yo le hice caso y le dije “vaya hijo está bien” me acuerdo que me fui con las dos cipotas, una de tres meses y la otra de dos añitos” (Julia Salazar).

Julia explica que las personas se habían ido a vivir en las partes más altas del cerro escondiéndose de los soldados y desde ahí veían cuando llegaban, “entonces lanzaban un tiro y eso era un aviso para que la población saliera de sus casas a refugiarse en el monte. Uno abandonaba en el momento lo que estaba haciendo, por ejemplo, si yo estaba moliendo maíz en la piedra así dejaba todo, no terminaba, tenía que huir para protegerme. Al inicio de la guerra el ejército no entraba hasta las quebradas — una especie de río pequeño —pero después empezaron a invadir cada parte de los cerros y esconderse era difícil... Tenía que pensar bien a dónde se iba a esconder para que no lo encontraran” (Julia Salazar).

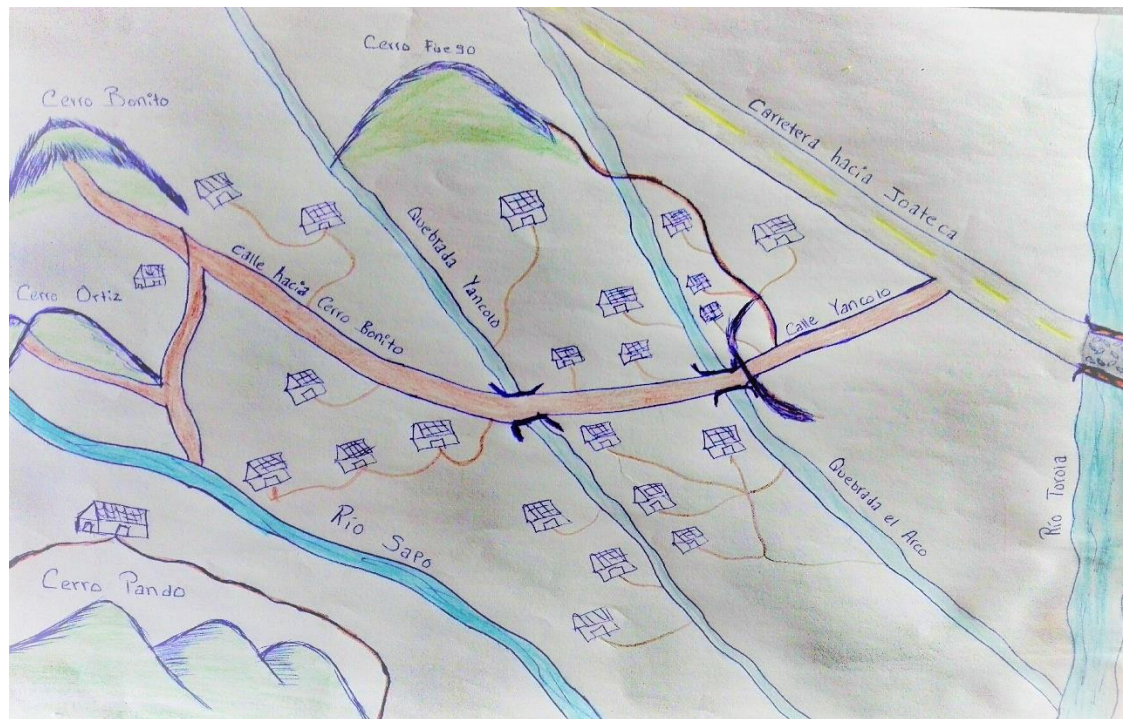


Ilustración 10. Ubicación geográfica del Caserío Yancolo y de algunos cerros que fungían como escondites en el tiempo de la violencia política. Croquis elaborado por Álvaro Ramírez

Mientras Julia buscaba proteger su vida y la de sus hijas la guerra había desestructurado su familia, ya que su compañero se suicidó porque bebió veneno para ratas recién declarada la guerra para no unirse al movimiento guerrillero o al ejército. Sumado a esta experiencia la dinámica de vida en los campamentos de Honduras terminó por transformar la vida de Julia, pues los coordinadores establecían reglas: “Ya están aquí, no piensen que se van a ir de regreso para El Salvador, van a salir cuando nosotros les digamos, hasta que nos den las instrucciones de regresar” (Julia Salazar). En Honduras había coordinadores por campamentos y éstos delegaban a las personas responsabilidades, por ejemplo en el área de cocina las mujeres cada tres días regresaban a cocinar, porque era bastante gente. “Cuando nosotros llegamos nos dejaron cuatro días para lavar la ropa que llevábamos sucia y descansar, después hicieron reunión y los coordinadores nos dijeron: ‘no vayan a pensar que de aquí pueden pasar al otro cerco, aquí en este espacio van a andar, porque si se pasan la fuerza armada hondureña se los va a llevar’” (Julia Salazar).

Para Julia llegar como refugiadas a los campamentos de Honduras no fue algo sencillo, ya que para sobrevivir les delegaron tareas. Las personas que sabían manejar el torno las mandaban hacer hamacas y a producir en grandes cantidades porque ahí dormían los refugiados. “Yo siempre me quedé trabajando en el torno y la jarcia los días de semana, también me tocaba

repartir las hamacas a las personas que no tenían, porque la mayoría que salimos de El Salvador no llevaba nada, algunos les tocaba dormir en un pedazo de tabla. Los domingos me tocaba la cocina. Yo estuve en el Campamento Limones 1, Colonia 5, con mis dos niñas” (Julia Salazar).

Julia comenta que los coordinadores de los campamentos dijeron: “No vayan a pensar que de aquí pueden pasar al otro cerco, aquí en este espacio van andar, porque si se pasan la fuerza armada hondureña se los va a llevar” y era cierto algunos se los llevaron, pero ACNUR los iba a sacar, pero hablando y batallando porque no los querían entregar. A los niños se debían de cuidar que no se fueran a pasar al otro lado, había coordinadores que miraban a los niños y cuando alguno se quería pasar el cerco se avisaba que lo detuvieran. (Julia Salazar)

La violencia política fue un contexto de privación de movimiento en los límites del campamento. Sin embargo, hombres, mujeres, niños, niñas, ancianos y ancianas crearon una dinámica de vida colectiva para sobrevivir. Por ejemplo, se crearon talleres de trabajo donde toda la población laboraba en la producción de zapatos, ropa, hamacas, había granjas de pollos donde se producían huevos y se cosechaban verduras de algunos huertos caseros. Así mismo las mujeres hacían las tortillas para el colectivo y algunas se dedicaban a cuidar a los niños pequeños mientras otras mujeres trabajaban en los talleres. Algunos hombres se dedicaban a ser barberos o a trabajar en el de taller hojalatería, mujeres y hombres coordinaban la entrada de alimentos y se encargaban de repartir a cada familia los alimentos básicos como huevos, azúcar, sal, entre otros granos básicos y cereales.

En los fragmentos que he presentado de los testimonios de Miriam y Julia, ambas muestran la dinámica de vida que las personas mantenían en los campamentos, este espacio de socialización notoriamente transformó la vida de las mujeres y demás personas. En primer lugar, porque sobrevivir en tiempos de guerra no era un asunto individual, si no de apoyo colectivo como lo muestra el testimonio. La vida en colectivo como mecanismo de agenciamiento no fue lo único que aprendieron. Miriam aprendió a escribir y leer, Julia aprendió a escribir las iniciales de su nombre. Estos aprendizajes les permitieron organizar a las personas en el campamento, por ejemplo leer los textos bíblicos era una técnica que la guerrilla tenía para implementar la teología de la liberación (Marins, 2018) y promover a las mujeres como principales actrices que exigieron y exigen justicia por las violaciones a los derechos humanos en tiempos de guerra y posguerra (Guzmán Orellana y Mendía Azkue: 2017). La capacidad de organizar y cuidarse grupalmente son aprendizajes que las mujeres adquirieron durante la violencia política.

El testimonio de Miriam es elocuente en cómo el pasado se enlaza a su identidad al validar su participación e involucramiento en la época de la guerra. Miriam aporta información no solo de los trabajos que ella realizaba, sino de las personas con quienes colaboró o personas con quienes se relacionó en los campamentos. Incluso valida información de un tiempo más allá de la guerra cuando siendo niña su madre le enseñó a coser. La narración de la historia es crucial en la sobrevivencia cultural y física de las y los hablantes, especialmente en la elaboración de un sentido de pertenencia. Miriam y las mujeres de su generación pertenecen a los tiempos de la guerra cuando sus sentidos de la diferencia tomaron un rumbo dramático dominado por la movilización de sus lugares de residencia, para convertirse en *refugiadas* y por la elaboración de una cultura lejos de sus comunidades étnicas de origen.

Las memorias narradas muestran que los impactos de la guerra en la vida de las mujeres fueron con base en la edad que en ese momento tenían, y en los roles que cada una de ellas desempeñaba como desplazadas, guerrilleras, coordinadoras de las actividades grupales; para la sobrevivencia en medio del desplazamiento interno y del campamento de refugio. Las experiencias de las Mujeres Adultas de la Guerra se estructuraron en la protección de sus cuerpos como el de sus hijas y demás personas que vivían en colectivo. Empero, las experiencias de la segunda generación de mujeres, que eran niñas que rondaban entre cuatro a ocho años de edad son diferentes de las de sus madres; aun cuando ambas generaciones vivían en un contexto de temor y desconfianza. Mientras las Adultas de la Guerra buscaban sobrevivir tejiendo hamacas, elaborando zapatos, cocinando, confeccionando ropa en los campamentos, haciendo tortillas para las tropas guerrilleras y buscando alimentos de forma clandestina como dinámicas de protección durante el desplazamiento interno. Sus hijas o las mujeres de la segunda generación que migraron a Honduras también tenían responsabilidades, como asistir a los talleres de entretenimiento para bordar croché, tejer mantas con lana de colores, hamacas; también organizaban la leña que ACNUR proporcionaba para la elaboración de los alimentos. Estas experiencias que las mujeres de ambas generaciones vivieron de forma diferencial por la edad a la que pertenecen es lo que yo denomino *diferencias intergeneracionales*; las cuales muestran que las mujeres de acuerdo a su edad y pertenencia a un contexto histórico específico experimentaron “un proceso singular de socialización en términos de valores, creencias, actitudes” (Marquina, Yuni y Ferreiro, 2017, p. 4) y yo agregaría aprendizajes que hoy en día se han convertido en mecanismos de sobrevivencia ante la situación de precariedad.

De manera que las experiencias pasadas, vistas desde las diferencias intergeneracionales son cruciales para entender las diferentes formas en cada generación vivió y vive cotidianamente las secuelas de la guerra en la actualidad, en su situación de género, que refiere a la sobrecarga de trabajo y en las diferentes tareas que despliegan para poder sobrevivir a una situación económica precaria. Para entender estas temáticas que desarrollo a profundidad en el capítulo tres y cuatro, es necesario mostrar las experiencias narradas de las mujeres de la segunda generación durante la época de la guerra.

2.4 Experiencias del desplazamiento interno y migración a Honduras en las Mujeres Infantes de la guerra

“el miedo nos hizo aprender” (Alejandra Rivera)

La guerra como una coyuntura violenta impactó fuertemente a las familias en relación a su edad. Mientras las actividades de coordinación y sobrevivencia dependían del trabajo de las Adultas de la Guerra y otras personas, sus descendientes eran niñas entre cuatro a ocho años de edad que se entretenían en talleres de bordados como croché, cruceta, bordados de manta y sombreros²⁹. Las mujeres que eran niñas y que vivieron en los campamentos en Honduras también narran sus experiencias. Antonia de 38 años, hija de Julia recuerda que: “Cuando crecí fui a la escuela y al taller de manualidad, también la Marisela fue a la escuela, en el taller de manualidad aprendíamos a bordar y hacer pulseras. Yo aprendí más a bordar manta, hasta la vez yo hago mis mantas, las bordo, les hago la orilla con croché y lo hago para mi gasto, como yo trabajo más con la hamaca”. De sus aprendizajes y experiencias en los talleres en Honduras, Antonia actualmente trabaja y obtiene ingresos para vivir. Es esta una manera de recordar las memorias cuando los sujetos corporeizan aprendizajes del pasado, aunque estos no sean necesariamente hablados en la cotidianidad.

De manera similar, Marisela me contó lo siguiente: “Fui al taller de manualidades, ya en el taller de manualidades uno iba a hacer croché y a bordar, desde que salíamos de clase de

²⁹ Esto no significa que la Infancia de la Guerra no tuviera responsabilidades, en algunos testimonios expresan que los y las niñas descargaban la leña que ACNUR llevaba al campamento. Además, debían asistir a reuniones de carácter militar a las 5.00 am. En estas reuniones los coordinadores les informaban sobre el proceso revolucionario en El Salvador y se les educaba para que en un futuro se sumaran a la participación de la guerrilla.

guardería ya solo comía y me dedicaba a hacer la manualidad.”³⁰ Las memorias de Marisela infieren que la gente mayor no aprendió a bordar mantas de croché, porque estas actividades eran de entretenimiento para que los niños y niñas no se aburrieran. En Honduras las personas adultas se dedicaban al trabajo en los talleres para que la vida se continuara reproduciendo. **La diferencia entre la primera y la segunda generación es que estas últimas aprendieron manualidades que hoy en día son su herramienta de trabajo. Mientras sus madres aprendieron a coordinar actividades que en la actualidad son básicas para la gestión de proyectos.**

Para Maribel el refugio de Honduras fue un centro de enseñanza: “aprendimos a leer y a escribir, hacer bordados y mi mamá aprendió la sastrería, *eso nos sirvió bastante porque a saber dónde estaríamos ahora si no hubiésemos aprendido en esos momentos*. Aprendimos a compartir y a tener conciencia de no acaparar, porque hay personas que se aprovechan”. En la misma sintonía Alejandra de 44 años, hermana de Maribel recuerda: “yo iba al taller de manualidades bordaba croché, cruceta y hacía matatas, pañuelos, todo era bordado. Recibía clase de matemáticas, en la tarde iba a catequesis, después todos los niños jugábamos a la batería [saltar cuerda], balón mano, ladrón y policía, arranca cebolla [mientras narra, sonrío]. En el campamento aprendí a leer y a escribir y el colectivismo como la solidaridad. Cuando íbamos a la escuela algunas veces llevábamos un guineo [banano] maduro y lo compartíamos. En el campamento teníamos que caminar solo en el territorio permitido de lo contrario los soldados hondureños nos capturaban y ACNUR reclamaba a los detenidos”. Finalmente, Lucía, la hija de Santos no fue a Honduras, esta mujer vivió con su madre los 12 años de guerra en El Salvador. Pero sus experiencias pasadas le permitieron aprender a tejer hamacas: “Mi mamá me enseñó a tejer hamaca y matatas y mi hermano por ser el mayor aprendió hacer manguillos³¹, mi mamá nos enseñó a trabajar y no nos ahuevamos —asustarse a realizar cualquier tipo de trabajo — del trabajo. Antes la gente tejía hamacas de henequén, había chuladas de mezcalares, pero desaparecieron en la guerra porque les daban fuego. Después de la guerra todo cambió”.

Las memorias de las mujeres de la segunda generación refieren a los aprendizajes que tuvieron en los talleres de manualidades, herramientas que en su momento se enseñaron con el

³⁰ En Yancolo todas las mujeres tejen, inclusive hasta en las reuniones; mientras ellas ponen atención están tejiendo matatas, carteras, gorros de croché para vender. Estas artesanías las elaboran solo cuando son encargo, no son una producción masiva en relación a la venta de hamacas.

³¹ Son dos orificios gruesos que se ubican en cada extremo de la hamaca a través de los cuales se inserta un lazo que la sostiene mientras se usa.

fin de entretener, pero que a futuro servirían para incorporarse al trabajo en los talleres del campamento o para regresar a El Salvador y continuar con el proceso revolucionario. En el campamento las mujeres de ambas generaciones aprendieron a leer y a escribir, por lo tanto, las experiencias y los aprendizajes adquiridos en Honduras muestran al centro de refugio como “un acto de resistencia” (Soriano, 2006, p. 132); precisamente porque fueron mujeres que salieron del país, huyeron de la muerte, cruzaron la frontera y se acoplaron a un espacio de trabajo colectivo que les transformó la vida. Empero,

En el caso de *los niños y de las niñas*, el conflicto irrumpe en una etapa fundamental del ciclo vital en la que están construyendo, no solo las bases de su desarrollo físico y neurológico, sino edificando los fundamentos de su personalidad y los ejes sobre los cuales se van definiendo sus procesos identitarios y su horizonte de vida, de allí la trascendencia de los efectos que la dinámica bélica pueden tener, no solo sobre ellos sino sobre sus familias. Los impactos sobre el grupo familiar repercuten con fuerza en los menores por cuanto estos dependen de la familia, como espacio básico de socialización, crianza y cuidado, para garantizar sus condiciones de subsistencia y desarrollo físico, emocional, moral, psicológico y cultural (Cifuentes, 2009, p. 96).

Esta cita me hace reflexionar sobre la época de la guerra, pues la infancia de ese momento estaba en un proceso de crecimiento, aprendizaje, crianza, desarrollo físico; donde su contexto social en Honduras construyó identidades de refugiadas, tejedoras, artesanas; identidades que se consolidaron en la vida cotidiana y como resultado de actividades de sobrevivencia y entretenimiento. De tal manera que esas experiencias les dejó a las mujeres un cumulo de conocimientos, que hoy en día son las herramientas para sobrevivir día a día en la precariedad y marginalidad, la cual se visualiza en largas jornadas de trabajo en los telares de las hamacas, en los pocos ingresos que reciben por un trabajo que se inicia de 5-am hasta 10.00 pm, en su alimentación, salud, tipo de vivienda, es decir en todas sus necesidades insatisfechas.

“La vida en el refugio transformaría su identidad y sus esperanzas, su modo de vivir y de luchar, sus perspectivas futuras y su aprendizaje de un pasado doloroso” (Soriano, 2006, p.134). A pesar que la violencia estructural se manifestó en el desplazamiento interno y en el refugio en Honduras, al mismo tiempo fueron dos estrategias que las Adultas e Infantes de la Guerra usaron para sobrevivir a la violencia política y al exterminio de sus cuerpos, donde el miedo se convirtió en la norma de vida. Las experiencias que ocurrieron a las mujeres de ambas generaciones durante la guerra, en un contexto de miedo, sirvieron como impulso para crear estrategias de

protección y sobrevivencia, desde el cuidado colectivo hasta el individual. Así como un cúmulo de aprendizajes que hoy en día utilizan para enfrentarse al miedo y a la precariedad económica a través de la venta de carteras, gorros y objetos de croché, tema que abordaré en el siguiente capítulo.

2.5 El miedo y la memoria social en Yancolo

“El miedo es una respuesta al peligro, pero en Guatemala, en vez de ser solamente una experiencia personal subjetiva, el miedo también ha penetrado la memoria social. Y más que una reacción aguda es una condición crónica” (Green, 2013, p135).

Mientras viví en Yancolo escuché anécdotas de cómo el miedo invadió la vida de la gente durante la violencia política de 1980, pero también constaté que las experiencias traumáticas del pasado tienen resonancia en el presente: el temor y la incertidumbre se ha enraizado e invadido la vida diaria. Conocí la geografía del lugar, es decir los nombres de los principales ríos —entre ellos el Torola y el Río Sapo—, cuevas —Cerro Ortiz, la Piedra Chacha, La Golondrina— y el cerro Las Lajas; que durante la guerra fueron espacios de escondite para las personas que huían del miedo y de los operativos de la guerra. El día que visité el Cerro las Lajas lo hice con Alejandra y su sobrina Ana de 11 años, Alejandra me comentó que Las Lajas era un espacio donde la gente se escondía para tiempos de la guerra, porque está ubicado en un cerro, es de difícil acceso, está hecho de rocas, —por ende las balas no pueden penetrar con facilidad— y porque la fuerza armada no conocía la geografía del lugar, de manera que no podían encontrar fácilmente a las personas.

Cuando llegamos al destino nos sentamos a comer y a beber soda, entonces Alejandra dijo a su sobrina y a mi “que no hiciéramos ruido”, en el momento no entendí qué pasaba, de pronto se escuchó que alguien pisaba hojas y Ale hizo un rostro de preocupación y dijo de nuevo a su sobrina “te dije que no hicieras ruido, nos pueden ver”. **Yo sentí mucho miedo y me pregunté ¿Quién nos va a ver? ¿Cuál es el peligro? Ale me comentó que en la actualidad los escondites construidos en época de la guerra son usados por las pandillas locales.** Para Teresa, la hermana menor de Alejandra las pandillas no son grupos visibles o personas que se dejen identificar, sino que son “asolapados”, es decir que pertenecen a un grupo pandilleril, pero no se dan a conocer por miedo a las autoridades de seguridad como la Policía Nacional Civil (PNC). “Aquí no se puede hablar o comentar, porque siempre hay violencia”.

Mientras estuve en trabajo de campo escuché a varias personas decir que les gusta dormir en el corredor, afuera de las casas, porque adentro no pueden correr o huir de algún peligro o persecución. Mientras que si la persona duerme en el corredor puede huir o esconderse como lo hacían en tiempo de guerra. Un dato interesante es que las personas utilizan normalmente la palabra guerra para nombrar acontecimientos conflictivos de la localidad, por ejemplo la Guerra de Lenguas —chambres—, Guerra del Agua, Guerra de Pandillas. Estos escenarios etnográficos me hicieron cuestionar qué significa para las mujeres de Yancolo hablar de la guerra, cómo continúan ellas viviendo ese pasado en sus vidas diarias y una de las respuestas fue el miedo. El cual se ha intensificado en la actualidad, porque los espacios o paisajes naturales, que para tiempos de la violencia política fungían como escondites de la población civil, hoy en día son espacios de clandestinidad para las organizaciones pandilleriles.

Esto implica que los paisajes naturales representan una parte de la memoria social (Aquino, 2014). Por ejemplo, durante la violencia política las cuevas, ríos y montañas eran un espacio de protección y escondite. Sin embargo, en la actualidad estos espacios geográficos han sido apropiados por las pandillas locales y las usan como “casas de reunión u organización”, donde planifican sus modos de operar. Por lo tanto, la gente que no es parte de estos grupos armados evita acercarse a estos paisajes naturales por miedo a ser atacados, asesinados o despojados de sus pertenencias.



Ilustración 11. Cerro Las Lajas

Al respecto, Blair (2005) explica que “la memoria no es el recuerdo de un evento pasado, sino una construcción que se elabora desde el presente y permite reconfigurar el sentido de ese pasado” (p. 10). De tal manera, que los espacios o paisajes naturales como un elemento constitutivo de la memoria, son capaces de reconfigurar su significado con el transcurrir del tiempo. Así por ejemplo, mientras los ríos, cuevas, montañas eran escondites medianamente seguros para la población civil durante los operativos militares de 1980, hoy en día estos espacios ya no representan seguridad, sino terror pues son usados por las pandillas locales. A pesar que el significado de los espacios cambió, el sentir de miedo que la población yancoleña mantenía hace 40 años atrás sigue latente en sus vidas cotidianas.

Este escenario etnográfico me permite citar a Oslender (2018), quien trabajó con las comunidades negras de la región del pacífico colombiano, las cuales han sido blanco de violencia por parte de los grupos armados que han generado terror en la vida cotidiana de estas personas. Para Oslender, el terror “es una estrategia de guerra y una herramienta de dominación [...] A través de la aplicación sistemática del terror, se genera un profundo sentimiento de temor entre las poblaciones locales y *los lugares se transforman en espacios de miedo* que rompen dramáticamente las relaciones sociales locales y regionales” (p.77). Al respecto, Oslender propone el concepto de geografías del terror, como “una herramienta metodológica para el estudio sistemático del impacto del terror y sus manifestaciones espaciales en las poblaciones locales” (p.79). Una de estas manifestaciones es lo que el autor denomina “paisajes de miedo”, los cuales son visibles a través de los estragos que dejan los grupos armados, después de los ataques o masacres contra la población civil.

El concepto de geografías del terror me permite inferir que los paisajes naturales del caserío Yancolo fueron y son “paisajes de miedo”, en la medida que generan y transmiten el terror por los acontecimientos ocurridos durante la violencia política — migración, desplazamiento forzado, asesinatos, desapariciones, torturas, entre otros tipos de violencia de los derechos humanos — como en el presente, en relación a la violencia de las estructuras pandilleriles. Ahora bien, más allá de los paisajes de miedo como elementos constitutivos de la memoria social, a través de los cuales se transmite y se vive el terror, me cuestiono, de qué otras formas las personas experimentan este sentir diariamente. Cuando llegué a Yancolo por primera vez, algunas personas me dieron indicaciones de cómo moverme en el pueblo y en cantones aledaños, ya que la violencia pandilleril está presente y una de las formas de manifestarse es a través de asesinatos y desapariciones de las personas en caseríos que pertenecen al Cantón Agua

Blanca. Una de las primeras indicaciones fue presentarme ante la Policía Nacional Civil (PNC) de la localidad, presentar el motivo de mi estancia y todo el tiempo movilizarme acompañada de personas conocidas, nunca sola. Estas advertencias indican que la inseguridad y el temor han penetrado la vida diaria o lo que Green ha llamado el temor como forma de vida (Green, 2013).

Estas experiencias que viví durante tres meses en Yancolo me permiten plantear que la violencia estructural implementada a finales de la Guerra Fría se manifestó en la violencia política de 1980; situación a través de la cual el gobierno clasificó a las poblaciones campesinas como insurrectas, para asesinarles e instaurar el miedo como forma de vida y mecanismo de control, para “evitar el comunismo y la construcción del socialismo”. Al respecto, Taussig (1984) habla de cultura del terror, que “están basadas en el silencio y alimentadas por él [...] Sin duda, el deseo del torturador es también prosaico: adquirir información, actuar de acuerdo con las estrategias económicas a gran escala elaboradas por los amos y las exigencias de la producción. Sin embargo, *tal vez es más importante la necesidad de controlar a las poblaciones masivas mediante la elaboración cultural del miedo* (p. 469).

A pesar de que la violencia política finalizó con los Acuerdos de Paz en 1992, la violencia estructural en El Salvador se ha transformado y mantenido constante a lo largo de tiempo, (Farmer y Castro, 2003). Hoy en día la violencia estructural ha recobrado nuevas dinámicas, por ejemplo ha surgido un nuevo lenguaje que clasifica a la población entre ser “marero o pandillero” y “gente civil”, esta situación ha configurado una violencia aguda entre el gobierno salvadoreño y estos grupos que son considerados por el Estado como “delictivas y terroristas”. Esta clasificación ha dado vida a una nueva “Guerra de Pandillas” que causa miedo y penetra la vida diaria de la gente a través de la desconfianza.

La transición de la violencia política a una Guerra de Pandillas me permite plantear que el miedo es una continuidad histórica de la violencia estructural. Es decir que las experiencias, miedos y aprendizajes que las personas vivieron en sus pasados se reconfiguran en el presente y en nuevos contextos. El miedo es una forma a través de la cual la memoria social de la guerra continúa permeando la vida de la gente, donde se camina en silencio por la montaña, se evita caminar sola y en la oscuridad, no se visitan los escondites que estuvieron activos en tiempo de guerra y si un foráneo llega al caserío la comunidad lo investiga. Este miedo que se recrudeció en la guerra en 1980 ya no

responde a los operativos contrainsurgentes, ahora responde a una Guerra de Pandillas que amedrenta la seguridad y vida de las personas.

Ahora bien ¿cómo sobrevive la gente ante el miedo? El miedo y las experiencias traumáticas no son las únicas experiencias pasadas, las mujeres y otros miembros del caserío Yancolo también aprendieron mecanismos de sobrevivencia que hoy en día aplican para protegerse a sí mismos como a la comunidad entera. Uno de los aprendizajes que la guerra les dejó es “cuidarse las espaldas”. Con esto me refiero a que si una persona no tiene comida otra familia le provee alimentos, si un desconocido llega al caserío y busca a una persona, las familias mienten, dicen que no conocen a nadie con ese nombre, mientras investigan quién es él o la desconocida. La desconfianza de las personas de la localidad se materializa en investigar a los extraños que llegamos ya sea al pueblo de Cacaopera o algún caserío del Cantón Agua Blanca.

Investigar a los desconocidos es una forma de sobrevivir al peligro actual y significa indagar quiénes somos esas personas foráneas y qué hacemos en el lugar, cómo nos vestimos y cuáles son los accesorios que usamos, entre ellos tener perforaciones en el rostro, tatuajes, vestimenta holgadas, la forma de hablar es muy importante, pues para Alejandra cuando alguien dice “guey”, es porque pertenece a una pandilla o está ligado a estas agrupaciones. La palabra guey es una jerga del lenguaje cotidiano en México. Sin embargo, el significado que tiene en Yancolo es diferente, porque alude a las personas que fueron migrantes, deportados y hoy en día forman parte de las pandillas. A pesar de estos comentarios, la verdad es que nunca observé o pude interactuar con personas descritas de esta forma. Sin embargo, escuché de su presencia cuando las personas locales narraban la aparición de cadáveres abandonados en el Río Torola o en las partes más solitaria de los cerros.

Mientras estuve en trabajo de campo pude sentir como el miedo de las personas de Yancolo impactó mi cuerpo. Al mes³² de vivir en Yancolo observé que una de las mujeres estaba distante conmigo, mientras yo estaba en la cocina de su casa ella me saludó seriamente: “Hola, cómo está” a lo cual yo asentí con un “bien”, luego la mujer salió y me sentí muy mal, avergonzada... yo me quedé haciendo la cena con sus dos hijas mayores, al regreso le ofrecí comida y no quiso comer, dijo que ya había cenado, le ofrecimos que se sentara con nosotras en la cocina y nos dijo que mejor iba a estar con sus nietas. No entendía qué pasaba ¿por qué no quería hablar conmigo? Cuando le dije buenas noches, no me respondió, pensé que mi visita era

³² En este relato etnográfico no daré nombre de personas, para evitar discusiones comunitarias cuando el documento llegue a manos de las y los interlocutores.

incomoda y que vivir en su casa le causaba molestia. Hasta que una de sus hijas me dijo: “venga voy a hablar con usted”, nos fuimos a sentar por la entrada de la casa en unas piedras a escuchar el ruido de la quebrada, y bajo la luz de la luna ella me dijo que otra mujer de la comunidad rumoró que yo era pandillera por usar un arete en la nariz y que no me dieran confianza. En ese momento me sentí frustrada y enojada con muchas ganas de llorar, porque era un comentario falso, porque yo había llegado con la finalidad de apoyar a las mujeres, de hacer una tesis para ellas y por ellas y cuando sentí y escuché el comentario me decepcioné.

Una de las mujeres que más aprecio por la compañía que me dio en mi estancia de campo me decía: “tenga cuidado con lo que habla o lo que dice, no se confíe de la gente, porque andan diciendo que tengamos cuidado con usted y que no le demos mucha confianza, porque anda con ese anillo en la nariz y es peligrosa, quizás anda viendo que hay aquí”³³. Mi perforación en la nariz había dado lugar a que las personas me identificaran como “marera o pandillera”, lógicamente esta etiqueta surge desde las experiencias locales que las personas de Yancolo viven en sus vidas cotidianas. Finalmente, los vecinos estaban preocupados diciendo que una marera andaba en la comunidad y eso me asustó, porque la confianza que había tomado en un momento se había caído por un comentario y la gente sospechaba sobre mi persona.

El dato más interesante de todo este acontecer fue el mecanismo de protección que tiene la comunidad ante un desconocido. Entre los miembros de la comunidad pelean, hay habladurías y diferencias, pero ante un peligro externo se unen. Por ejemplo, yo fui considerada una mujer peligrosa por usar un arete en la nariz y ser vinculada con las identidades pandilleriles. La situación fue tan grave que la comunidad pensó en llamar a la policía para denunciarme. Recuerdo que muchas mujeres guardaron distancia, dejaron de hablarme y en una reunión que se realizó en la ermita asistí y me senté para participar, pero las personas de mis alrededores se levantaron y se fueron. De hecho, me quedé sentada sola en una banca larga de madera larga y me sentí discriminada.

A partir de esta experiencia como investigadora entendí que las familias en el caserío no tienen privacidad, se comunican todo, “pasan la voz”, la privacidad familiar algunas veces se desvanece. Como muestra de ello los terrenos donde las familias viven no tienen muros de cemento o puertas que dividan la tierra —salvo algunas excepciones puede haber un cerco de alambre de púas o un falso³⁴— de los vecinos, o que evite el paso a las personas ya que todas las

³³ La intención era decir que yo podía robar o hurtar pertenencias ajenas.

³⁴ Es una puerta en forma de rejas que puede medir alrededor unos 1.50 metros, el material es de madera.

familias se conocen, cuando un extraño o extraña llega a la localidad la noticia se conoce en cuestiones de minutos. Cuando estuve en Yancolo me asombraba que en un momento repentino, entre la milpa y las matas de frijol verdes que algunas familias siembran en los solares³⁵ aparecían mujeres u hombres con el fin de visitar para tomar café de maíz o comer tortilla con cuajada³⁶ y a la vez conversar sobre los problemas del caserío, o para vender guineos, pan dulce o cualquier otro alimento. Vivir en un caserío es tener una vida pública, donde la privacidad familiar es muy débil, como dijo una persona: “en este lugar todos nos conocemos los calzones”.

El cuidado colectivo es una forma de protección que las familias de Yancolo aprendieron durante la guerra, ya que para los operativos de tierra arrasada las personas tendían a esconderse en grupos pequeños, aprendieron a dar información falsa e investigar a los desconocidos para salvar la vida propia y la de otras personas. De esta forma se cuidaban las espaldas para sobrevivir. La falta de privacidad en Yancolo es una forma de protección comunitaria que data de la guerra, permite comunicar la información sobre extraños en los alrededores. Si las familias del caserío consideran a los desconocidos como un peligro que genera desconfianza, aplican mecanismos de presión social para protegerse y deshacerse de la amenaza, entre estas están: las habladurías o chambres, la marginación —no hablar con la persona, ignorar—, denunciar ante la Policía Nacional Civil, entre otras acciones que pongan en evidencia al sospechoso ante las autoridades de seguridad nacional.

Después de esa experiencia que viví, donde me identificaron como pandillera y los rumores que se desataron, el miedo y la paranoia que se vive en la localidad había invadido mi sentir. Recuerdo que un día estaba en casa de Miriam y su hija Alejandra fue al pueblo hacer unas compras, de tal manera que me quedé sola. De repente las gallinas guineas de Miriam hicieron ruido, recordé que me habían explicado, que estas aves cantan solamente cuando gente extraña está por llegar de visita. El temor que me invadió fue por el rumor de que yo era marera, esto me hizo pensar que estaría en la mira de las personas y que cualquiera podía llegar y asesinarme. Sobre todo porque en El Salvador la territorialidad de las pandillas es muy fuerte, por ejemplo, si una persona foránea llega de visita a un caserío y la identifican como “marera”, la pandilla de la localidad la investiga, y si él o la extraña resulta residir en un territorio que pertenece a una pandilla contraria a la local puede ser ejecutada. Estas experiencias del trabajo de campo, de las

³⁵ Patio que rodea la casa, la mayoría de las familias utiliza este espacio para sembrar sus milpas, frijolares, plantas de calabaza u hortalizas como tomates y chiles verdes, cebollines; que sirven para la subsistencia alimentaria de las personas.

³⁶ Queso

interacciones con las mujeres y los hombres de la localidad me hicieron comprender que el miedo es una rutina que se expande no solo en Yancolo, sino en el pueblo de Cacaopera. **El terror infligido en los cuerpos de las personas es una continuidad que se arraiga a pasados de exterminio de las comunidades rurales.** Las memorias de la guerra de 1980 se viven cotidianamente a través del miedo y de las acciones que las personas toman para enfrentarlo y asumirlo. Estrategias que no son nuevas, sino que datan de época de la guerra y que protegen la comunidad.

He tratado de demostrar cómo las experiencias de la guerra permanecen en la vida diaria de las personas, en el miedo, la desconfianza y en las formas de protección. Algunas veces estas experiencias surgen en las conversaciones o simplemente están corporizadas y en otras las personas las narran como cuando las entrevisté. Sin embargo, las memorias de los crímenes, de los desplazamientos, de los recuerdos del trabajo en los campamentos, de los aprendizajes derivados de la guerra permanecen y activan a las sujetas para sobrevivir. Las memorias vivas de la guerra se reflejan en el tejido social comunitario de las familias a través del miedo y la desconfianza; que al mismo tiempo se entrecruzan con la reorganización de las familias cuyas dinámicas para subsistir se caracterizan por la migración masiva a Estados Unidos, la doble carga de trabajo en las mujeres como mecanismo para no sucumbir ante las preocupaciones por la precariedad económica, la incertidumbre del “qué comer” y la desesperanza de encontrar un empleo digno. Preocupaciones que han generado padecimientos físicos y emocionales en las mujeres quienes al mismo tiempo buscan diversas formas de sanación.

CAPÍTULO 3

MEMORIAS CORPORALES Y LA PARADOJA DE LAS RUTINAS LABORALES: VIVIENDO ENTRE EL CANSANCIO Y LA SANACIÓN EMOCIONAL

Las diversas experiencias que las mujeres vivieron durante la guerra de 1980 y que escribí en el capítulo anterior son un contexto socio histórico, que permite comprender cómo las mujeres recuerdan los impactos de la guerra. Trascendí del análisis de las memorias narradas a las memorias vividas (Green, 2013) de las familias de Yancolo, que se expresan a través del miedo crónico como una regla de vida y la desconfianza. Esta situación se entrelaza con las desigualdades estructurales que las mujeres viven en el presente y que se manifiestan en el recrudescimiento del trabajo del hogar —jalar agua, leña, cocinar, lavar platos, barrer, lavar ropa, hacer la milpa, cuidar a los animales de granja —, el tejido de las hamacas y en sus memorias corporales que se expresan en padecimientos físicos y emocionales.

Mi propósito es analizar cómo estas mujeres viven las secuelas de la violencia política, más allá de la perspectiva de recuperar sus recuerdos; y analizar cómo las mujeres han procesado su existencia en el contexto de cambios estructurales ocurridos en El Salvador y cómo las secuelas de la guerra se han enraizado en la vida cotidiana de las mujeres, especialmente en las desigualdades del género y sus cuerpos. Las memorias de las Adultas de la Guerra, aún 40 años después son poderosas en términos que proveen un sentido de pertenencia, diferencia y referencia de un pasado que las cuestiona, las constituye y las moviliza en el presente. Es decir, no se trata de reconstruir sus vidas en el centro de refugio en Honduras, sino de analizar sus memorias de aquellas experiencias y cuál es la relevancia en el presente. Por ejemplo, mientras las Adultas de la Guerra estaban en el centro de refugio en Colomoncagua, Honduras para resguardarse y proteger a sus descendientes; ellas recibieron capacitación en varias labores para allegarse de recursos económicos y tenían que cumplir

responsabilidades como tejer hamacas³⁷, hacer tortillas, confeccionar ropa, zapatos, cuidar de los niños y niñas para sobrevivir en la frontera de otro país y trabajar por el bienestar colectivo.

De alguna manera estas experiencias cultivaron un sentido de identidad colectiva de sobrevivencia, experiencias que derivaron en un sentido de pertenencia e identidad grupal como mujeres y como grupos afectadas por la guerra. De manera similar ocurrió con las mujeres desplazadas en El Salvador, cuya sobrevivencia dependió del trabajo grupal. De forma semejante, pero diferencialmente las mujeres de la generación Infantes de la Guerra también tenían responsabilidades, por ejemplo, iban a la escuela del campamento, asistían a catequesis y para entretenimiento iban al taller de manualidades donde aprendían a tejer croché, bordar mantas y sus madres les enseñaron a tejer hamacas. De tal manera que las dinámicas de distracción del centro de refugio en Honduras dirigidas a las mujeres de la segunda generación les dotó de nuevos aprendizajes —el tejido de las hamacas y otras artesanías —, que hoy en día son una herramienta de trabajo principal que provee de ingresos económicos para la subsistencia de sus familias como de sus madres.

A diferencia de la segunda generación, las Adultas de la Guerra dejaron su juventud, fuerza y trabajo en el centro de refugio, nunca tuvieron un salario y tampoco cotizaron fondos para pensiones. Por lo que hoy en día son mujeres entre 60-70 años que dependen de su trabajo como del de sus hijas y nietos. Aunque viven en la precariedad, la vida en Honduras enseñó a leer, escribir sus nombres o poner sus iniciales, participar, perder el miedo hablar y organizar a las personas para trabajar en colectivo. Este aprendizaje lo ponen en práctica hoy en día, pues algunas de ellas coordinan los proyectos que ONG o instituciones gubernamentales llevan al caserío.

Enfoco cómo las mujeres sobreviven en la posguerra, especialmente examino cómo sus experiencias de la guerra se entretajan con la precariedad del presente. Analizo las vidas de las mujeres a partir de sus rutinas extenuantes de trabajo, que son semejantes a las de otras, que viven en otras regiones de El Salvador, vidas caracterizadas por la precariedad y la marginalidad. Sin embargo, las mujeres con quienes conviví y entrevisté en mi trabajo de campo llevan en su vida diaria y en su cuerpo lo que llamo las secuelas de la guerra de El Salvador de 1980. A pesar de que es un evento del pasado

³⁷ Las Adultas de la Guerra aprendieron esta actividad en su infancia, pero en el centro de refugio reforzaron este trabajo pues bordaban hamacas para que las personas tuvieran un espacio donde descansar.

relativamente lejano, se proyecta y vive en el presente de manera contrastante y dramática en la intensidad del trabajo artesanal, en la exacerbación del trabajo reproductivo y en las memorias corporales manifestadas en afecciones físicas y emocionales que atañen su salud diariamente.

3.1 Relaciones de género, la sobrecarga de trabajo doméstico y la jarcia

Como lo dice el subtítulo de este apartado, mostraré que en el caserío Yancolo las relaciones de género entre hombres y mujeres se expresan y contestan en su trabajo del día a día. Sin embargo, debido a que el núcleo de la tesis son las mujeres de la primera y segunda generación, mi interacción durante el trabajo de campo fue específicamente con ellas. No obstante, durante la etnografía muestro algunas interacciones entre las mujeres y sus compañeros, o los discursos de éstas donde siempre aparecen sus maridos ya difuntos, pues la experiencia de viudez ha recrudecido sus experiencias de género.

Mi interés es mostrar que las mujeres viven su situación de género de forma opresiva en el recrudescimiento del trabajo del hogar y en las actividades que generan ingresos económicos como el tejido de las hamacas y los bordados. Sin embargo, paradójicamente esta sobrecarga laboral permite que algunas de ellas encuentren espacios de sanación emocional y tranquilidad personal; mientras tejen hamacas, recogen leña o alimentan a sus animales de corral. Al mismo tiempo, las rutinas extenuantes de trabajo de las mujeres de ambas generaciones deconstruyen la idea heteronormada del género, en la cual las mujeres son asignadas a las tareas del hogar y los hombres a las labores agrícolas. En Yancolo, un contexto social donde se vive con carencias, ser mujer viuda, acompañada o soltera implica ser proveedora de alimentos, tener autonomía económica, en algunos casos ser agricultora, abastecedora de agua, leña, entre otras actividades de sobrevivencia. Es decir, que las identidades de género se reconstruyeron en el diario vivir, como un mecanismo de sobrevivencia ante la escasez y las necesidades insatisfechas.

En el primer capítulo hice una breve discusión sobre el concepto de género a partir de algunas autoras, con base en este dialogo teórico definí al género como identidades que no se basan en la sexualidad; sino que se construyen y reconstruyen en el diario vivir, de acuerdo a los roles de trabajo para la sobrevivencia cotidiana. **En consecuencia, comprender el género a partir de dualismos es una visión limitada, porque si hablamos de opresiones de género, ésta también se constituye por la clase social, la etnicidad, la edad, la nacionalidad de las personas. Analizar el género como una categoría separada de otras formas de opresión, es mostrar una visión homogénea, parcial y acrítica de la vida de las mujeres**

y los hombres. **Mi argumento es que la situación de clase social y de género se interconecta como categorías opresivas que permean la vida cotidiana de las mujeres, provocando en sus cuerpos efectos de padecimientos físicos y emocionales.** No obstante, ante esta situación las mujeres reelaboran las memorias de la guerra a través de utilizar los conocimientos y habilidades que adquirieron en esa época, para cuestionar y contestar la violencia estructural que permea sus cotidianidades.

3.1.1 Reestructuración de la vida en la posguerra

Cuando la guerra finaliza oficialmente con la firma de los Acuerdos de Paz en 1992, Julia y Miriam retornaron de Honduras a El Salvador. Ellas al igual que otras familias venían con mucha incertidumbre ¿Qué iba a ocurrir cuando llegaran a El Salvador? ¿Cómo iban organizar sus vidas después de una guerra que había acabado con los mezcalares que era la fuente de ingresos? ¿Cómo estarían los terrenos donde antes había casas de varas de bambú y adobe? ¿De qué iban a sobrevivir si no había empleos? Y ante todo ¿Qué pasaría con las mujeres que a causa de la guerra estaban viudas con hijos e hijas que aún debían criar? Todas estas preguntas cuestionaban cómo las mujeres iban a reestructurar sus vidas en un contexto nacional de transición en El Salvador, donde la violencia política cesa, pero el país está económicamente en ruinas. Hasta este momento he presentado las memorias de las mujeres, he descrito las actividades, tareas, responsabilidades que ambas generaciones desempeñaron de acuerdo con su edad en el centro de refugio o en los cantones y caseríos de Cacaopera durante la violencia política.

Las narraciones orales de las mujeres nos sirven de contexto histórico, para comprender y conocer las experiencias que vivieron como refugiadas en otro país. También nos sirven para analizar que la guerra más allá de la violencia y el trauma dejó un legado de conocimientos y experiencias, que hoy en día son la base de la sobrevivencia para mitigar el empobrecimiento económico y las secuelas emocionales y físicas de las mujeres. En otras palabras, cómo las memorias y experiencias de la guerra ayudan a las mujeres a sobrevivir en medio del empobrecimiento que se visualiza no solo en sus ingresos económicos, sino en sus memorias corporales, en el tipo de vivienda que habitan y los alimentos que consumen.

El retorno de Honduras a Cacaopera fue a inicios de 1993 y fue un paisaje desolador, porque algunas personas no poseían terrenos propios y quienes sí tenían tierra era por las herencias familiares. En la actualidad muchas de las propiedades que las familias poseen no

cuentan con escrituras legales que les acrediten como dueños legítimos, por lo que se generan conflictos entre algunas familias que en muy pocas ocasiones reclaman alguna herencia de tierra. Por ejemplo, Teresa la hija de Miriam, comenta que la mayoría de los terrenos de Yancolo no están registrados en el área de catastro de la alcaldía municipal de Cacaopera. Esto significa, que, aunque el Centro Nacional de Registro (CNR) y las familias tengan escrituras originales de los terrenos, éstos no están legalizados ante las autoridades municipales. Estas irregularidades producen incertidumbre en la vida diaria.

Juan Ortiz narra que recién pasados los Acuerdos de Paz, algunas personas de Yancolo, principalmente los que habían migrado a EE. UU compraron terrenos en la localidad a bajo precio, para que sus familias tuvieran tierra propia para cultivar, espacio de vivienda y en algunos casos acceso a una fuente natural de agua. Este líquido es de vital importancia en Yancolo, ya que al no haber agua potable cada familia debe crear estrategias para abastecerse de agua para beber y para realizar las tareas del hogar. Como dice Alejandra, en verano se sufre por la escasez de agua y en invierno a pesar de que el río y la quebrada se mantienen llenas, el agua está “revuelta” o sucia para el consumo humano. Por este motivo, comprar un terreno con una fuente natural de agua es un baluarte y es una de las características principales que la gente busca para la adquisición de nuevos terrenos.

Por ejemplo, a inicios de 1990, cuando las familias iniciaban su retorno de Honduras a Yancolo y estaban en medio de necesidades económicas para reconstruir sus viviendas, algunas personas decidieron vender un par de tareas de tierra³⁸ en \$5.74 a conocidos que habían migrado a Estados Unidos, para que sus familias que aun residían en El Salvador tuvieran terrenos. “El que tenía visión y dinero se hizo de terrenos y como alguna gente estaba pobre, sin dinero ni empleo, vendía sus terrenos de herencia familiar —tres o cuatro manzanas—³⁹. Por este motivo algunos se quedaron sin o con menos tierra”. (Juan Ortiz)

Graciela Reyes es una de las interlocutoras que tiene terrenos en Yancolo por herencia, pero cuando realicé mi trabajo de campo, ella vivía en San Francisco Gotera, la cabecera departamental de Morazán. Ella explica que en la década de 1960 su papá compró 10 manzanas de terreno en \$631.68 dólares estadounidenses. No obstante, en el año 2006 ella volvió a comprar

³⁸ La tarea es la medida usual en los trabajos de campo y equivale a 628.86 metros cuadrados. Es decir en dos tareas hay 1257.72 metros cuadrados.

³⁹ La Manzana equivale a 7025.7924 metros cuadrados. Por lo tanto 3 manzanas equivalen a 21077.3772 metros cuadrados.

otro pedazo de terreno en la misma localidad, pero en esta ocasión el costo de la tierra fue de \$2,500 dólares. A pesar de que con la dolarización el precio de la tierra incrementó, en Yancolo los precios se mantuvieron relativamente baratos debido a la baja productividad de la tierra. Las necesidades insatisfechas de las personas, la continuidad del empobrecimiento y la baja productividad de la tierra son factores que permitieron la venta de terrenos a bajo precio. Por ejemplo, los hijos de Santos que migraron a EE.UU compraron terrenos en un precio equivalente a \$2,500 dólares. Algunos de éstos con acceso a fuente natural de agua, construyeron una casa de concreto, compraron un vehículo para que Santos pueda trasladarse al pueblo sin caminar ya que usa una prótesis. Recuerdo que en una de nuestras conversaciones ella expresaba que su trabajo es cuidar de la casa, el terreno y el carro de su hijo.

Algo muy curioso es que la venta de terrenos, como la migración a EEUU fueron dos formas que las familias de Yancolo implementaron para reestructurar sus vidas económicas después de la guerra. La migración a EEUU fue en mayor proporción por los y las jóvenes de esa época. A diferencia de Santos que posee tierras a raíz del apoyo económico de sus hijos. Cuando Miriam regresó a Yancolo en 1993 poseía un terreno pequeño de herencia familiar y luego un amigo de Estados Unidos a quien conoció en el centro de refugio le apoyó con la compra de otro terreno, donde instaló una casa y se dedicó a trabajar la jarcía, con sus hijas Maribel y Roxana quien falleció en 2010. Mientras sus otras dos hijas Teresa y Alejandra migraron a la capital de San Salvador para trabajar en casas, cuidando niños, niñas, haciendo limpieza y cocinando. Alejandra comenta que estuvo trabajando en San Salvador y cuidaba a dos niños donde mensualmente ganaba \$29.00 dólares, dinero con el cual se contribuyó a la construcción de la casa de adobe, donde hoy en día vive al lado de su sobrina Ana y su madre.

En otra experiencia de las mujeres de la primera generación, Julia expresa que su retorno a El Salvador no fue engorroso. En primer lugar, no vuelve a su cantón de origen llamado Estancia, porque se va para Yancolo en compañía de sus dos hijas y su compañero Manuel quien falleció en 2005. Él era del caserío Yancolo y poseía terrenos, de tal manera que Julia y su familia no tuvieron problemas de terrenos para establecerse en el caserío. Es más, Don Manuel dejó herencia de tierras a sus dos ahijadas, Antonia y Marisela quienes desde que llegaron a Yancolo se dedicaron a la jarcía para la sobrevivencia familiar. Cuando Miriam, Santos, Julia y sus hijas e hijos se instalan en el caserío en el período de la posguerra, (1993-1996) las mujeres de la primera generación empiezan a reconstruir sus vidas con ayuda de sus descendientes, ya sea porque migraron a otro país o a la Capital de San Salvador para trabajar o porque se quedaron en Yancolo

incrementando la producción de hamacas. Actividad que la segunda generación de mujeres aprendió en el centro de refugio. De estos datos derivó que los aprendizajes que adquirió la infancia durante la guerra fueron cruciales para la reestructuración de la vida de las mujeres de la primera generación recién finalizada la violencia política.

Como mencioné en un inicio, Santos vive sola, algunos de sus hijos viven en EE.UU, los demás viven en Yancolo pero en otras casas. Uno de sus hijos maneja el carro cuando ella lo necesita, por ejemplo, los domingos van al pueblo para abastecerse de comida —frijol, maíz, sal, concentrado para los pollos, entre otros insumos—, algunas veces va a pasar consulta médica con su hija Lucia. De igual manera los dos nietos mayores de Santos de 19 y 20 años hacen la milpa en sus terrenos, donde también recogen la leña. Entre las mañanas y tardes que pude compartir con Santos comprendí que es una mujer con menos carencias económicas que Julia y Miriam. Santos recibe ayuda por parte de sus hijos que están en Estados Unidos, tiene un vehículo que le facilita moverse, nietos que hacen la milpa, abastecen de leña la casa y le hacen compañía durante las noches por si ella enferma de hipertensión. **Santos es hipertensa, hay días en que su presión arterial puede subir o bajar, suda frío y necesita compañía que la auxilie en estos momentos.** Además, el terreno donde vive tiene un pozo de agua que le provee del recurso hídrico a diario.

Santos es una mujer que le gusta levantarse temprano, a las 6.00 am pone a cocer maíz con cal, después una vecina lleva el maíz al molino, vuelve con la masa y hace las tortillas, ella le llama “moler”. Mientras estuve en su casa me hacía desayuno, usualmente eran huevos con tortilla, frijoles y cuajada. Cuando comíamos me comentaba que a ella le gusta seguir haciendo hamacas, *le gusta tejer por no estar de “balde”*, es decir le gusta trabajar a diario para sentirse activa y no recordar que está sola. En más de alguna ocasión me comentó que tejer le gusta, porque cuando se hacen los cruces de las hamacas se requiere de mucha concentración y es una actividad que la hace olvidar sus problemas, sus dolores y preocupaciones.

La vida de Santos muestra que ella posee tierras, algunos yacimientos de agua, cosechas, y es reconocida en el caserío como una mujer que tiene más recursos económicos. Ella no abandona la actividad de la jarcia, porque, aunque es un trabajo pesado, esta tarea la mantiene ocupada y distraída de los recuerdos del pasado como de sus tristezas actuales. Por ejemplo, recordar que algunos de sus hijos están en otro país y que la mayor parte del día pasa sola, la pérdida de su pie o como ella le llama el “fracaso de ese día”, el fallecimiento de su primer compañero durante la guerra y el abandono del segundo compañero que emigró a Estados

Unidos y que estando a distancia se separó de ella. Esta “forma de vida” además muestra las consecuencias de la guerra en los niveles emocionales y de precariedad que sean recrudescidos en el contexto de la emigración en el presente.

Las particularidades y experiencias de la vida de Santos y su hija Lucia de 36 años son muy diferentes. La casa de esta última una mitad está hecha de concreto y la otra de las varas de bambú, rajas de leña y lámina, el piso es de tierra. En el patio de su casa hay un corral donde guarda los pollos que tiene en venta, luego hay una piedra sobre la cual hay una batea grande donde se lava la ropa y los platos. La pila o recipiente donde se recicla el agua es de plástico, a sus alrededores el agua se empoza y hay lodo. Lucia como sus hijos siempre andan descalzos y la hornilla es de bloque de cemento y está adentro de la casa frente al telar de las hamacas. El primer día que Lucia me recibió amablemente en su casa, observé que su hija Mariana de 11 años de edad hacía las tortillas para el almuerzo y decidí ayudarle. Mientras conversábamos sobre el calor que hacía los ojos de Mariana y los míos estaban irritados por el humo que se aglutina en el interior de la casa. En ese momento Lucia dijo, “el humo es dañino porque da cataratas en los ojos, pero a uno a sí le toca...”. El piso estaba lleno de desechos, hilos que sobran de las hamacas tejidas, bolsas plásticas, cascarones de huevo y el peculiar olor al excremento de pollos era intenso en la cocina. Así mismo observé que Mariana hacía el almuerzo en una sartén donde había aceite, tomate y huesos de pollo sin carne, en otra sartén había arroz y esa era la comida acompañada de las tortillas.

Este es el contexto de vida de Lucia y sus hijos; una mujer que en 2017 quedó viuda debido a que su esposo se quitó la vida.⁴⁰ Lucia explica que por las mañanas cuida de Martín, su hijo pequeño, y hace hamacas, pero no hace limpieza porque eso le quita tiempo, la retrasa en “la tejida de las hamacas” y si ella no teje no hay comida. “Por eso no puedo hacer limpieza,

⁴⁰ El suicidio de los compañeros de las mujeres es un tema recurrente a lo largo de toda la investigación. Es un tópico que sin lugar a duda merece una gran profundización. Primeramente porque me hace cuestionar cuáles son las formas de opresión a través de las cuales los hombres de la región de Yancolo viven la violencia estructural. Tomando como base de datos las estadísticas de suicidio en El Salvador, entre 1950- 2006, proporcionadas por la Organización Mundial de la Salud (OMS), se muestra que en 1974, 1981, 1990 y 1995 el índice de suicidios en hombres incrementó (Sermeño, 2011, p.85). Sermeño muestra un panorama general de suicidios y no especifica si el incremento de éstos, en la década de 1980 y 1990, están relacionados directamente con las coyunturas de la violencia política y la posguerra. Esta situación me permite cuestionar cuál es el porcentaje de suicidios, clasificados por género, en el Departamento de Morazán, desde la década de 1970 hasta la actualidad. Propongo estas fechas, porque me interesaría investigar a nivel micro local, es decir en la región de Yancolo y caseríos aledaños que pertenecen al Cantón Agua Blanca, si los suicidios establecidos a lo largo de cinco décadas están ligados directa, indirecta o nulamente con la violencia política, que si bien es cierto se desató en la década de 1980, pero los bastiones de la organización guerrillera y la agudización de la represión política militar inició en 1970.

porque dejo de tejer” (Lucia Miranda). En ese momento comprendí que Mariana de 11 años está a cargo del trabajo doméstico y su mamá del trabajo que genera excedente económico. Entendí que la insalubridad en la que viven es parte de la dinámica del trabajo, ya que si se hace limpieza se deja producir mercancía, por lo tanto, a más tiempo de trabajo en tejer hamacas, más producción y más ingresos económicos. Para Lucia vivir en esta dinámica de trabajo es “batallar todos los días para conseguir el “con qué”, es decir la comida que es la base de la sobrevivencia.

Posteriormente cuestioné, por qué Lucia invierte el dinero en comprar una radio o un DVD en lugar de construir una casa de concreto y adobe. La respuesta la encontré en “la radio la ocupo para tejer hamacas, sin música no puedo trabajar, eso me reanima a estar todo el día de pie frente al telar de hamacas. Además, el DVD es para entretener al niño por las mañanas y que me deje avanzar tejiendo”. A pesar del excesivo trabajo de la jarcia y el cuidado de los hijos, Lucia debe estar pendiente de su madre Santos, específicamente del cuidado de sus enfermedades. Cuando Santos enferma Lucia debe ir a casa a cuidarla, esto implica inyectarla o estar pendiente de que tome los medicamentos, llevarla a pasar consulta y por ende algunas veces debe hacer el aseo de la casa de su madre; esto le retrasa en tejer hamacas, pero son responsabilidades que no puede abandonar.

Las secuelas de la guerra en la vida de Lucia se manifiestan en la precariedad económica en la que vive, debido a los pocos ingresos económicos que recibe por cada hamaca que teje. También debe cuidar a su madre. El ejemplo más claro no solo es la estructura de su casa, sino la alimentación que consume diariamente. Algunas veces es café con tortilla y cuajada. A esta precariedad económica, se le suma el cuidado de sus hijos, de su madre y de ella misma, situación que a sus 36 años de edad ya **le ha generado una parálisis en la mitad de todo su cuerpo.**

A lo largo de este recorrido etnográfico, comprendo que las secuelas de la guerra no siempre se materializan en las jornadas de trabajo extenuantes o la precariedad y marginalidad económica, sino **en los padecimientos emocionales y corporales que las personas arrastran como experiencias de sus pasados. El cuerpo está constituido de experiencias pasadas, de memorias que son inscritas en él y es lo que denomino memorias corporales** (Aranguren, 2010; Asylum Acces Ecuador, 2012; Blair, 2005; Etxeberria, 2013; Ferrándiz, 2004; Fulchiron, 2016; Huffschmid, 2012; Mallot, 2006; Pearce, 2019). Si bien es cierto que el tejido de las hamacas o trabajo de la jarcia data de épocas antes de la guerra como principal actividad económica de la localidad, y era practicada por las mujeres de la primera generación; las mujeres de la segunda generación aprendieron esta actividad en el centro de refugio o en el mismo Cantón

Agua Blanca. También, en los campamentos de refugiados de Honduras en los talleres de manualidades, las niñas de la época de la guerra aprendieron a bordar croché, cruceta y mantas. Por lo tanto hoy en día los bordados y la jarca representan la principal fuente de ingresos económico de las mujeres de la segunda generación.

A diferencia, las mujeres de la primera generación que ya sabían tejer hamacas para cuando la guerra se desató. Sin embargo, no sabían leer ni escribir, organizar trabajo colectivo o hablar en público. Estas actividades que aprendieron en el centro de refugio como coordinadoras para repartir alimentos, firmar o poner las iniciales de sus nombres les permitió abrirse al campo de la *organización revolucionaria*. Algunas de ellas fueron parte del comité Madres Cristianas por la Paz que buscaban la liberación de los presos políticos, así como también gestionaban ayuda internacional para que personas de otros países mandaran cuadernos, lápices, colores, comida entre otros materiales didácticos y alimentos que servían para la sobrevivencia de la gente que aun residía en los cantones.

Santos y su hija Lucia no son las únicas que viven en sus vidas cotidianas los efectos de la guerra en El Salvador y las continuidades de las desigualdades estructurales. El doce de diciembre de 2018 Miriam se levantó a las 3.00 am a cocer plátano verde con atado de dulce para el desayuno y a tejer hamacas. Pude escuchar el ruido cuando atizaba el fuego en la hornilla de leña, había una temperatura de 14° y Miriam estaba al pie de la cocina y luego se movió al telar de las hamacas para iniciar a tejer, ella estaba descalza, con una falda, un gorro y un suéter. Además de tejer las hamacas, Miriam es una mujer viuda y es la encargada de hacer una milpa pequeña para tamales, atoles, elotes salcochados y algunos otros alimentos que se derivan del maíz. Su hija Maribel es quien algunas veces compra el quintal de maíz para consumo, este suele durar dos meses y tiene un costo de \$25.00.

Para Miriam hacer milpas no es agradable, una vez expresó que su papá dijo: “vos sos la única mujer de la familia no vas a sufrir de hacer milpas para eso tenés hermanos”. Sin embargo, debido que ella es viuda, un hermano murió durante la guerra, otro migró a EEUU y el otro vive cerca pero no le apoya Miriam hace su milpa, la cual limpia alrededor de las 6.00pm, porque le da pena que la vean hacer “tareas de hombres” y siempre asevera que paga a los mozos⁴¹, aunque esto es falso. “Yo digo que pago mozo porque me da pena que me vean trabajar,

⁴¹ Personas que contratan para trabajar la tierra, se paga \$6.00 dólares por día en un horario laboral de 6.00 am a 1.00 pm.

es como que vieran a un hombre con la cacerola⁴² en la mano”. Estas subjetividades acerca de los roles de género fueron construidas durante largos periodos, sin embargo, en la vida diaria las mujeres las procesan y contestan y reconstruyen para lograr subsistir.

Además de hacer milpa, Miriam y su hija mayor Alejandra deben lidiar día a día con la falta de abastecimiento de agua y leña, debido a que los cuatro terrenos que poseen sus hijas y ella, uno queda en una ladera pedregosa cerca de la quebrada y es imposible construir vivienda o practicar la agricultura, tampoco tienen fuentes naturales de agua, solamente sirven para abastecer de leña el hogar. Ocurre que en el Yancolo nunca ha habido agua potable, por eso es tan importante tener acceso a ella, la gente se abastece de agua en los nacimientos naturales, de ríos o quebradas. Algunas familias que tienen pozo comparten el agua con otras personas, sin embargo, instalar un sistema de abastecimiento de agua es un gasto extra que las personas deben asumir, porque se debe comprar el poliducto para hacer una manguera que conecte desde el pozo hasta la casa donde se necesita el agua. El costo del poliducto depende de la distancia del pozo a la casa, por ejemplo puede oscilar entre 30, 50, 100 metros e incluso kilómetros, ya que el abastecimiento de agua central está en el pico del cerro. Con estas distancias el costo del poliducto oscila entre los \$65 y \$650 dólares. La ventaja es que algunas familias vecinas se unen para comprar el material e instalar una manguera que diversifique el agua entre las familias cercanas. Otras, por la falta de dinero optan por jalar el agua en los lugares más cercanos a sus viviendas en cántaros de 30 botellas.

Recuerdo que mi primer mes de trabajo de campo fue en septiembre y en casa de Miriam tenían aproximadamente tres semanas sin agua, aunque una de las vecinas “comparte su manguera” para que Miriam, Alejandra y Ana tengan agua para beber y para las actividades del hogar. En esta temporada la pila tenía tres semanas de estar vacía, la excusa de la vecina fue que la presión del agua era muy débil para que fluyera con rapidez. Miriam y Alejandra se cansan de pedir de favor que les ayuden con el recurso hídrico, por lo que optan por jalar el agua en cantaros de la quebrada hasta la casa. Este devenir cotidiano ha enfermado a Alejandra de la espalda por cargar los cantaros de 30 botellas, y a Miriam le provoca un enojo constante que la gente no comparta el agua cuando es un recurso natural para todos. Además de abastecerse de agua, hay que recoger leña o “salir a leñar”. Miriam y Alejandra van todas las mañanas o las tardes en busca de leña. Mientras Ale está a las 6.00 am o 5.00 pm en la hornilla haciendo tortillas, Miriam y su

⁴² Sartén

nieta van en busca de leña. Algunas otras veces mientras Ale va a la tienda o hacer algún mandado aprovecha el viaje para recoger leña y tener en casa.

Es paradójico que para Miriam buscar leña no es una carga de trabajo o algo que le moleste, al contrario, le gusta. Algunas veces ella estaba tejiendo hamacas y de un momento a otro se desaparecía, solo tomaba su matata se ponía sus zapatos de lona y se desaparecía entre la montaña... a las dos horas u hora y media aparecía con leña, guineos, limones o huevos y le preguntaba a dónde había ido y siempre contestaba que se “iba andar”. Es decir, a caminar, buscar alimentos, porque la leña, los guineos o limones son frutas e insumos que se consiguen en la montaña, ya sea porque ella misma los sembró en algún terreno, es fruta que crece en el monte o porque alguien de la comunidad le regaló alimentos. Al contrario de Santos, para Miriam hacer hamacas es una actividad que la hace por necesidad y por sobrevivencia. Por lo tanto, hacer una pausa en el día, dejar las agujas de hilo e ir en busca de leña implica distraerse, caminar, dejar de lado las preocupaciones de su vida, sus pensamientos sobre experiencias pasadas y tomar un respiro.

Algunos días Miriam despertaba a las 3.00 am otras veces a las 4.00 am, mientras teje hamaca o se va en busca de leña, Alejandra se levanta a las 5.00am, pone a cocer el maíz con cal, luego va al molino, algunas otras veces va su sobrina. A las 6.00 am Alejandra pone el café de maíz, en casa de Miriam el día se inicia tomando café y cuando se puede se acompaña con pan dulce o guineos. Luego, Alejandra toma una hora para hacer las tortillas, alrededor de las 9.00 am desayunábamos cuajada con tortilla, algunas veces comíamos huevos y otras veces frijoles. Después del desayuno, Alejandra y yo hacíamos siete viajes de agua, recuerdo que ella lo hacía en cantaros de 30 botellas, mientras el mío era más pequeño, ya que no soportaba cargar con el peso. Alrededor de las 11.00 am ambas íbamos a la quebrada a bañarnos y mientras Ale lavaba su ropa y algunas veces la de Miriam yo me encargaba de mis atuendos. A las 12 del medio día Ale se ponía a tejer hamacas y el almuerzo era la tortilla y el café que cocinó en la mañana, y así se pasaban sus tardes, tejiendo hamaca, una actividad que ella dice “la hago por necesidad, por obligación”. A pesar de que hacer hamacas es una actividad desgastante para Alejandra, la diversidad de tejidos que ella conoce le ha dado un sentido a su vida. Por ejemplo, a ella le encanta bordar mantas con figuras de flores, pájaros y mariposas, las cuales rellena con lanas de colores verdes, amarillos, celestes, rosas, rojos, azules, le gustan mucho los colores fuertes. Algunas veces por las tardes noche, después de cenar Alejandra tomaba el bastidor y bordaba por mucho tiempo. Para ella bordar las mantas es un espacio personal, que le lleva olvidar

situaciones de su pasado o a calmar los dolores de cabeza y del pecho que muchas veces amedrentan su salud, y que son resultado de intentar mantener a Miriam su mamá contenta o tranquila, porque cuando se enoja la armonía del hogar se cae y es Ale quien absorbe el enojo de su madre a través de regaños.

Las mantas que Alejandra bordaba son principalmente una estrategia de sanación personal, pero también son para el uso de la casa, para envolver tortillas o guardar alimentos. Las mantas bordadas de lana, las carteras, gorros de croché y otros objetos tejidos, usualmente no son producto de ventas, porque el precio adquisitivo en la localidad es considerado muy alto. Por ejemplo, un gorro de croché puede costar \$10.00 dólares, ese dinero la gente lo invierte en comprar alimentos. Además, a nivel regional, Cacaopera es una zona que se caracteriza por la elaboración de hamacas y tejidos. Por lo tanto, las personas locales están acostumbradas a tejer sus propios objetos, no necesitan comprarlos. Por este motivo, los gorros y carteras solo se venden por encargos. Algunas vecinas de Yancolo que tejen hamacas y que por diversos motivos han recibido encargos de objetos de croché, van donde Alejandra y le dicen que haga los bordados, actividad por la cual recibe un pago para comprar alimentos del hogar. Recuerdo que mientras estuve en trabajo de campo, Alejandra me regaló un gorro de croché y lo mostré a mis compañeros de la maestría de CIESAS, como resultado le encargamos siete gorros y cada uno lo vendió en \$10.00, ganancia que le sirvió para la cena navideña del 2018.

Mientras Miriam y Alejandra viven las secuelas de la guerra de forma similar en la precariedad económica, pocos ingresos en la venta de hamacas y en el extenuante trabajo productivo del hogar, Maribel la tercera hija de Miriam vive en Cacaopera, debido a que su hija ahí estudia. Maribel no tiene casa propia, vive con su hija “de posada” en casa de Serapia una amiga de Miriam. Vivir de posada significa que no se paga monetariamente el alquiler del cuarto. Miriam y Serapia son de edades similares y se conocieron como refugiadas en Honduras, ahí inició la amistad y ésta experiencia colectiva es una de las razones por las cuales Serapia permite que Maribel y su hija vivan en su casa.

En el capítulo segundo mostré que la vida colectiva durante el conflicto armado construyó lazos de *parentesco* que sobrepasan la biología y la genética. Al igual que Santos y Heriberta que durante la guerra vivieron muchas experiencias juntas y que a raíz de ello han creado un lazo de hermandad. Para Miriam y Serapia el haber vivido en Honduras y haber compartido la identidad de “refugiadas”, implícitamente las lleva a crear un lazo de lealtad y de apoyo. Para Maribel tener la ayuda de Serapia es un gran aporte, porque a pesar, que ella es

técnica en ingeniería civil pocas veces ha ejercido su carrera, debido a que no puede salir a trabajar en otro lugar que no sea Cacaopera, ya que debe cuidar de su hija que está en plena adolescencia. Su forma de sobrevivir es a través de las remesas que el papá de su hija le envía. Esta ayuda no es mensual, pero Maribel administra muy bien el dinero para comprar tortillas, comida para ella y su hija. Algunas veces de ese dinero compra un quintal de maíz para la casa de Miriam y este puede durar hasta dos meses debido a que en casa solo vive Miriam, su nieta y Alejandra. Además, como hay pocas gallinas que alimentar, el maíz en este hogar abunda.

Para Maribel es complicado y algunas veces se siente triste tener un título académico y no poder trabajar, sino estar esperanzada a la remesa o algunas veces a trabajar en la Casa de la Cultura limpiando y ordenando libros; trabajo por el cual recibe un pago significativo. Maribel no teje hamacas porque no tiene espacio donde ubicar un telar, vive en un cuarto muy pequeño donde se mete el agua cuando llueve y la puerta no tiene pasador. Sin embargo, algunas veces ayuda a Serapia a tejer hamaca. A pesar de que Maribel vive en el pueblo, algunas veces va a Yancolo o como ella dice “voy a mi cantón” y cuando llega limpia el corredor de los pollos, limpia el jardín, le ayuda a Miriam a tejer hamacas y le gusta cocinar. Siempre arregla la casa, mueve las cosas de lugar, por ejemplo, su cocina de gas, las camas, el ropero, entre otros enseres. Y cuando algo se arruina al ser la ingeniera de la casa siempre repara la radio o los fusibles de la luz, es a ella a quien recurren cuando algo sucede en casa. Tanto Maribel como Alejandra están pendientes de que Miriam se mantenga con vida, cada una de ella cumple responsabilidades para que la familia sobreviva con alimentos, haciendo hamacas, carteras, pagando el agua, la luz, comprando maíz.

Las secuelas de la guerra en la vida de Miriam, Alejandra y Maribel son contrastantes. Por ejemplo, las tres tienen situaciones de precariedad en sus ingresos económicos, porque la ganancia en la venta de hamacas es bajo o porque la vida depende de una remesa que algunas veces es constante y otras no. Mientras Miriam y Alejandra tienen un telar para tejer y una casa propia; Maribel está de posada, vive en un cuarto estrecho donde la lluvia se filtra, pero tiene acceso a agua potable todos los días y cocina de gas, mientras su hermana y madre deben cada día ir en busca de abastecimiento de agua y leña. Estas tres mujeres a raíz de esta situación de vida que las mantiene con cargas de trabajo similares y en una situación económica tensa han desarrollado diferentes tipos de padecimientos.

Las tres padecen de dolores de cabeza, Alejandra siente constantemente un dolor crónico en la espalda, algunas veces le es difícil alzar el cántaro de agua. Miriam resintió en su cuerpo la

pérdida de cabello y gastritis hace un tiempo atrás, mientras Maribel padece de sinusitis, una enfermedad que congestiona a diario la nariz, genera mucosidad y hace más difícil la respiración. Es importante aclarar que mientras estuve en campo varias veces me quedé a dormir en el pueblo con Maribel y su hija en casa de Serapia y en las madrugadas que la temperatura bajaba, el frío se filtraba en el cuarto, porque la puerta no tiene pasador y no se puede cerrar bien, esto afecta tremendamente las vías respiratorias de Maribel.

Esta misma mujer, dice que a su mamá le dio gastritis, porque al igual que Alejandra comen muy poco, ya que se quedaron acostumbradas a las raciones de comida que daban en el campamento en Honduras, por ejemplo, una tortilla y sobre ésta se pone la comida ya sea frijoles, huevo o cuajada. Sin embargo, Maribel curó a su mamá de este padecer, le daba a beber jugo de papa con miel y algo bien interesante es que en Yancolo la gente quema la ropa cuando ya no ajusta, está deteriorada o para sanar y “olvidar el pasado”. Por ejemplo, Miriam y Santos queman la ropa de sus hijas cuando las prendas no les agradan bien sea por el color, la hechura o por lo corto. Pero Maribel dice que ella quemó la ropa de Miriam para que sanara de gastritis, del dolor de cabeza, de la pérdida de cabello y olvidara todas las experiencias pasadas que la habían enfermado. Al mismo tiempo le costuró ropa nueva, porque dice que la ropa vieja son recuerdos del pasado, “un objeto que recuerda a algo” (Maribel Rivera).

Estas formas de sanar los cuerpos, a través de quemar la ropa me permite traer a colación la narrativa de Theidon (2004), quien explica que para la población quechua ayacuchana la ropa siempre está rodeada de la esencia de la persona. En esta región del Perú, cuando alguien muere se lava la ropa del difunto para que el alma pueda transitar al cielo. El significado de la ropa puede variar de acuerdo a las concepciones de las localidades, en Yancolo la ropa es parte de la esencia de la persona y quemarla puede tener varios significados. Por ejemplo, castigo o purificación del cuerpo, es decir cerrar un ciclo e iniciar uno nuevo, intentar olvidar eventos del pasado que fueron traumáticos y dolorosos y que por ende enferman los cuerpos. Al hablar de cuerpos enfermos, no es inapropiado decir que la guerra dejó huellas y marcas corporales muy evidentes, como la pérdida del pie de Santos y sin duda emocionales, estas secuelas son más evidentes en los casos de la primera generación.

En el desarrollo de estas descripciones y análisis sobre las secuelas de la guerra, visualizadas en el estilo de vida de las mujeres y las formas en cómo se sobreponen a través del trabajo artesanal; cabe aclarar que las mujeres de la primera generación también tejen hamacas para generar ingresos económicos. Sin embargo, para Miriam tejer hamacas en el presente no es

una actividad grata, ya que le recuerda que durante la guerra fue refugiada y el trato que todos recibían por parte del ejército hondureño. Además, le recuerda que dejó toda su juventud en los campamentos, trabajando en los telares de hamacas largas horas al día, pero sobre todo le recuerda que dejó toda su juventud ahí y hoy en día es una anciana sin pensión. Para algunas de las Adultas de la Guerra el significado actual de la jarcia gira en torno a sus memorias de la violencia política, momentos en los que la juventud se fue y hoy en día son mujeres con necesidades económicas, que deben trabajar hasta su muerte para poder suplir sus necesidades. No obstante, para otras mujeres de la misma generación como el caso de Santos, la jarcia es un mecanismo de distracción y relajación ante la cantidad de trabajos que deben realizar, pues tejer y entrecruzar los hilos permite que la concentración se apodere de las mentes y logran evadir recuerdos pasados o el cansancio.

El último de los casos que analizo es el de Julia y sus hijas. En septiembre de 2018 que visité a Julia me di cuenta que es una mujer que vive sola, en un terreno donde cuida un “ranchito” que es de varas de bambú, suelo de tierra, la casa que cuida no tiene letrina⁴³ ni agua potable, solo tiene una hornilla hecha de lodo, ahí hace tortillas todos los días con la masa que su hija Antonia le regala. Algunas veces no cocina porque su otra hija llamada Marisela le provee de comida como sopa de frijoles, de pollo, huevo, queso, entre otros alimentos o del *con qué*. Para las personas de Yancolo la tortilla es el plato principal, mientras los frijoles, arroz, papas es un acompañamiento que le llaman el *con qué*, el cual puede faltar en la mesa, pero no la tortilla.

Entre las tardes que visité a Julia, recuerdo que el sol era muy abrazador y la temperatura ascendía a 34°, cuando entraba a su casa la encontraba con su cabello cano en forma de trenza, descalza, con un collar rojo y tejiendo hamacas. Su casa era un silencio absoluto que algunas veces escuché el aleteo de moscas o zancudos que merodeaban. Los muebles de Julia son dos hamacas ubicadas en la esquina de su casa, en una duerme ella y en la otra su nieto de 13 años quien le hace compañía todas las noches. Tiene una mesa de madera y dos sillas de plástico, en las cuales me invitaba a sentarme para que conversáramos mientras ella tejía con paciencia las hamacas. Algunas veces ella me preguntaba si ya había almorzado y siempre me ofrecía café de maíz o atol de harinilla con tortilla⁴⁴. Entre esas tardes de conversación Julia me contaba que ella es originaria de otro cantón llamado Estancia y que llegó a Yancolo porque su último esposo era de ahí, él falleció en 2005, algunas personas dicen que del corazón otros que de los riñones.

⁴³ Julia utiliza la letrina de la casa comunal que está ubicada frente a la casa que habita.

⁴⁴ Es un atole que se prepara del maíz tostado.

Hablando de seres queridos fallecidos, ella siempre comenta que perdió un hijo durante la guerra, él cayó en combate mientras ella estaba refugiada en Honduras. La pérdida de su hijo es un daño emocional que ella misma cuenta le ha costado mucho superar.

A parte de tejer hamacas, otra de las actividades que Julia realiza a diario es jalar agua para bañarse y cocinar, también va en busca de leña. Una vez fuimos juntas a leñar, mientras atravesamos una milpa ella cortó unos jilotes o elotitos pequeños y me dijo: “con esto vamos a almorzar”. De regreso en casa, Julia hizo café de maíz y asó los jilotes y ese fue nuestro almuerzo. A menudo ella come de los alimentos que sus hijas le dan, otras veces las familias de la comunidad le regalan comida o ella va en busca de alimentos a la montaña, ahí encuentra naranjas, jilotes, limones, guineos, entre otras frutas. Esta no es la única forma que Julia tiene de subsistencia, también es considerada por el gobierno de El Salvador como *veterana de guerra*, ya que antes de migrar al centro de refugio cocinó para la guerrilla. Por este motivo está afiliada a la Asociación de Veteranos y Veteranas de Guerra “Héroes y Mártires de Cacaopera” y recibe una pensión de \$50.00 dólares, que algunos meses llega y otras veces se retrasa. A diferencia de Miriam, quien fue censada para aspirar a la categoría de veterana de guerra, pero le denegaron su carnet, porque ella no vivió la guerra en El Salvador, sino que se fue para Honduras⁴⁵.

El concepto de “veteranas y veteranos de la Guerra” surgió como resultado de las políticas gubernamentales de “resarcimiento”. Sin embargo, las pensiones son extremadamente bajas, de manera que no alcanzan siquiera a solventar las necesidades básicas de las personas. (Álvarez, 2014; Arteaga, 2017; Gómez, 2016; Martínez, Gutiérrez y Rincón, 2012). Además de los \$50.00 que Julia recibe como veterana de guerra, otra forma de obtener ingresos es a través del tejido de las hamacas. Ella es moza de otra persona⁴⁶, gana \$2.50 de dólar por cada hamaca de cascarilla, en la semana teje dos hamacas o sea que gana \$5.00 dólares. Con ese dinero compra jabón y una libra de cuajada que vale \$2.50 de dólar, la mitad de sus ingresos semanales. Por este motivo Julia depende del apoyo de sus hijas y muchas veces de las familias de la comunidad. Por ejemplo, cuando fue la cosecha de elotes, Santos invitaba a Julia a comer tamales de elote, elotes salcochados o atole. Mientras Santos tiene terrenos que son de sus hijos y las milpas que hacen

⁴⁵ Las personas de Yancolo que están afiliadas a la asociación de veteranos, en su mayoría son quienes vivieron los 12 años de guerra en el país, es decir los que vivieron el desplazamiento interno y nunca migraron a Honduras. Entre estas familias están Heriberta y su esposo Esteban, Julia, Santos, quien además de ser veterana también está inscrita en el grupo de lisiados de guerra y recibe por la pérdida de su pie \$50.00 dólares mensuales.

⁴⁶ Julia teje hamacas para otra persona del caserío que tiene una producción más grande, esta persona paga \$2.50 de dólar por cada hamaca tejida. La dinámica y venta de las hamacas la abordo en el capítulo cuatro.

sus nietos; Julia no tiene terreno, porque su esposo decidió heredar solo a sus ahijadas, por este motivo ella no hace milpa. Sin embargo, Antonia, su hija le da la masa para las tortillas y Santos que es consuegra y comadre en algunas ocasiones comparte alimentos. Reitero, la sobrevivencia en Yancolo no depende exclusivamente de la familia, sino de la solidaridad que la comunidad tiene entre sí. Con este argumento no me refiero a que Yancolo viva armónicamente, ya que existen conflictos comunitarios, pero en momentos de crisis o de peligro las familias se apoyan.

En octubre de 2018 tuve la oportunidad de compartir con Antonia, la hija mayor de Julia, ella me comentó que teje una hamaca semanal y la vende en \$38.00 dólares, para obtener una ganancia de \$8.00 dólares. Con este dinero Antonia compra los alimentos necesarios para su casa, como jabón, azúcar, arroz, frijoles, cuajada; por el maíz no se preocupa, ya que su esposo hace la milpa en un terreno que es propiedad de Santos, su suegra. Antonia me explica que ella se levanta alrededor de las 4.00 am, algunas veces hace desayuno, que es tortillas con huevo y frijoles, prepara el café de maíz y da de comer a su esposo antes que se vaya a las tareas agrícolas con su hijo mayor. Después de eso, Antonia teje toda la mañana la hamaca, cuida de su hijo más pequeño que aún no asiste a la escuela. Ella me explicaba que al igual que Lucia para mantener quieto a su hijo le enciende el televisor, así el niño se entretiene y la deja avanzar en su trabajo.

Antonia procura moler tortillas para todo el día y no interrumpir la tejida de hamacas. Durante el almuerzo cada uno se sirve tortilla con frijoles y cuajada. Algunas veces su hija Marcela de 16 años al llegar de la escuela al medio día hace las tortillas, pero no es siempre. Antonia vende su hamaca a un comprador que llega a Yancolo todos los viernes, pero cuando él no llega, ella debe ir a pie con su hamaca en la espalda hasta el pueblo para venderla, porque si no vende una hamaca semanal no hay dinero para la alimentación. Si ella no teje no hay “con qué” solo tortilla. Su esposo es albañil, pero raras veces trabaja en ello y cuando lo hace se gasta el dinero en alcohol, algo que a Antonia le desgasta constantemente a través de tristeza y enojos.

Recuerdo que mientras entrevistaba a Antonia en su casa ambas estábamos sentadas en bancos de madera desgranando el maíz, para colocarlo en los graneros, mientras ella desgranaba el maíz con rapidez yo lo hacía muy lento y mis manos se llenaron de llagas. En este momento ella estaba cuidando de su hijo menor y de sus animales de corral, siempre les da de comer maíz o masa. Después de desgranar maíz siguió tejiendo hamaca, su telar está frente a la cocina, porque algunas veces mientras teje también está viendo que los frijoles o el café hiervan. Un fin de semana la encontré en su hornilla, tostaba maíz para café y me contó que cuando se calienta las manos por tejer las hamacas, ya no puede hacer tortillas porque si se moja se enferma. Antonia

padece de dolor de espalda, pies y manos, pero lo ve como algo normal, no como una enfermedad grave que se deba de cuidar. Actualmente ella también ahorra dinero, teje hamacas, compra los alimentos, cocina para la familia, cuida de sus hijos más pequeños, de su madre y está pendiente de que su esposo no se embriague, cuestión que raras veces logra con éxito.

Antonia es una mujer joven que padece de gripes constantes, pero en ese ir y venir nunca ha dejado de estar pendiente de Julia su mamá, al igual que Marisela su hermana menor, quien le envía comida, algunas veces es sopa de pollo, huevo, frijoles o cuajada. Entre ambas hermanas le proveen a Julia de las tortillas y la comida, ya que el dinero que ella gana son \$5.00 dólares semanales con los cuales compra cuajada y jabón, que es para lo único que le alcanza. Como dijo Marisela “solo se toca aguantar a las mamás, porque somos sus hijas y ellas ya están señoras”. Hay que recordar que Julia es moza, teje dos hamacas de cascarilla a la semana y gana por cada una \$2.50 de dólar. No obstante, algunas veces no teje hamacas, porque la persona que le da material o en palabras de Julia “el patrón”, por diferentes circunstancias se retrasa y no provee de material. Cuando esto ocurre Julia teje matatas de los retazos o sobras de las hamacas que tejió y las manda a vender con otras mujeres de la comunidad, cada matata cuesta \$5.00 dólares, pero esta actividad es muy inconstante.

Marisela está casada con Juan Ortiz y tienen 5 hijos, los últimos tres están muy pequeños. En una de las visitas que hice a Marisela alrededor de las 11.30 am, ella estaba haciendo el fuego para hacer las tortillas, en ese instante ella me contó que alrededor de las 9.40 am había molido la masa. Mientras encendía el fuego observé que lo hace con leña y bolsas plásticas, el humo llenó toda la cocina y empecé a toser, los ojos se me llenaron de lágrimas y ella me dijo: “usted no está acostumbrada a cocinar así...”. Esa mañana ayudé a Marisela hacer unas tortillas y observé que mientras las hacía, sus manos y sus dedos están distorsionados y tiene un abultamiento en la muñeca de una mano. Al mismo tiempo le pregunté qué hace primero, si tejer hamacas o hacer tortillas, ella me respondió que siempre hace tortillas al medio día, porque sus hijos más grandes cuidan a los pequeños cuando llegan de la escuela. En las mañanas se dedica a tejer las hamacas y coloca videos infantiles en el DVD a los niños, para que se entretengan y la dejen tejer. Algunas veces, cuando los niños mayores no regresan a casa después de la escuela por alguna razón, Marisela madruga a moler maíz y hacer las tortillas para no atrasarse todo el día en la tejida de hamacas.

Cuando Marisela y yo terminamos de hacer tortillas llegó su esposo en una motocicleta, él fue a la escuela a traer a su hija mayor de 14 años, en ese momento Marisela les ofreció comida

a ambos y él respondió que ya había comido en el pueblo. Marisela sirvió la comida a sus hijos y por último se sentó en una hamaca, cargó a su hija de un año y ambas empezaron almorzar cuajada con tortilla y frijoles, luego de eso amamantó a su hija mientras conversaba conmigo. Marisela tiene un taller de 20 hamacas, a la semana ella teje una hamaca, su hija teje otra y los niños más pequeños hacen los manguillos. Marisela y su familia no se preocupan por abastecerse de agua, ya que el terreno donde vive es herencia de su padrastro y posee un ojo de agua que provee del líquido a las familias aledañas, incluida la de Miriam.

Para Antonia y Marisela la sobrevivencia de ellas, sus familias y su madre es vital en el día a día. El tejer hamacas es una actividad que aprendieron en el campamento de Honduras y hoy en día es la herramienta principal para su sobrevivencia. A pesar de que saben tejer carteras, gorros o pañuelos de croché ninguna de las dos hermanas utiliza esta artesanía como una fuente de ingreso constante, ya que es una actividad más especializada, por lo tanto es más cara y solo tejen cuando una persona les encarga algún objeto. Los gorros y carteras usualmente los venden con las personas foráneas que llegan al caserío a establecer proyectos de desarrollo comunitario o con personas de otros países —Estados Unidos, México, Inglaterra— que son parte de Fundación Hermano Mercedes Ruiz (FUNDHAMER) y que una vez al año visitan Yancolo, ya que apadrinan a niños y niñas con becas para estudiar. Sin embargo, Marisela algunas veces teje hamacas con manguillos de croché y las vende a precios más altos, pero también son por encargo.

Las descripciones etnográficas que he mostrado dan la pauta para considerar a la violencia estructural como continuidades socioculturales, que se transforman en el tiempo y que causan sufrimiento en la vida de las personas. Desde el primer capítulo, muestro cómo las diversas transformaciones que la violencia estructural ha tomado a lo largo de cinco siglos han impactado a los sujetos. Por ejemplo, la guerra de 1980 y sus secuelas en la actualidad se manifiesta a través de las desigualdades estructurales del género en las diferentes tareas que las mujeres deben realizar día a día, para poder sobrevivir en una condición de clase social precaria, donde los alimentos se reducen a huesos de pollo sin carne, café, tortillas, cuajada y cuando hay más ingresos económicos huevos y pan dulce. Las mujeres no tienen la posibilidad de tener un empleo con acceso a derechos laborales.

El contexto sociocultural de Yancolo, me hace recurrir a la investigación que Schepers-Hughes (1992) realiza en Alto do Cruzeiro, Brasil, donde muestra que el acceso a los alimentos refleja la condición social de las personas y los nervios o el nerviosismo son el lenguaje a través del cual se comunica el hambre y la debilidad. En el caserío Yancolo el enojo, los dolores de

espalda, la gastritis, la parálisis del cuerpo y la pérdida de cabello son un lenguaje que expresan las necesidades insatisfechas de las personas, como el acceso a una alimentación balanceada, servicio médico, servicio de transporte fluido, acceso al agua potable. En estos escenarios donde la vida se mueve entre la precariedad y marginalidad, Scheper- Hughes (1992) estructura el concepto de “cuerpo social”, el cual se constituye por “relaciones sociales enfermas”. “El Nervos es una enfermedad social que remite a las rupturas, las líneas de falla, las flagrantes contradicciones de la sociedad [...] opera como un comentario sobre las condiciones precarias de la vida de Alto. Indica una crisis general o un colapso del cuerpo, así como también una desorganización de las relaciones sociales” (Hughes 1992, p.192).

En El Salvador, el *Nervos* se han manifestado y se manifiesta a través de políticas gubernamentales colonialistas, modernistas, neoliberales y multiculturales capaces de jerarquizar y estratificar a las poblaciones con base en sus identidades étnicas raciales, clase social, género y al mismo tiempo establecer prerrogativas o negar derechos como el acceso al agua, a tierras fértiles a comerciar las hamacas sin intermediarios que rebasen las ganancias de las mujeres tejedoras. Dicho de otra manera, el nervoso es una continuidad histórica que dio paso a la guerra de 1980, y a sus secuelas que han configurado lo que yo denomino el sufrimiento social en la vida de las mujeres (Victoria, 2011). Este concepto refiere a las experiencias socioculturales relacionadas con la precariedad económica, la marginación social, necesidades básicas insatisfechas específicamente comida y salud que literalmente han enfermado el cuerpo de las mujeres y sus familias. Aunque el sufrimiento social, se manifiesta como experiencias corporizadas en los sujetos a través de las enfermedades, al mismo tiempo pervive en diversos campos de la vida diaria como la salud, la moral, lo legal, el género, la memoria.

No podemos separar la vida diaria de los sujetos de las experiencias o campos socioculturales en que los sujetos enraízan sus experiencias. El sufrimiento social se encuentra anclado en lo que algunas autoras llaman “las políticas y las economías de la vida” reflejadas o materializadas en condiciones y configuraciones sociales e históricas. En esta dirección es relevante observar cómo poderes económicos, políticos e institucionales constituidos a lo largo de cinco siglos han configurado las experiencias de la vida diaria (Kleinman, Das y Lock 1997) de las mujeres yancoleñas; quienes al mismo tiempo han reaccionado y posicionan para sobrevivir por medio de la sanación de sus cuerpos.

En las experiencias de las mujeres de Yancolo con quienes trabajé, las memorias de la guerra reflejadas en el trauma físico y emocional se entrelazan a las situaciones de pobreza y

extrema marginalidad en la posguerra. Pero simultáneamente me centré en mostrar, que, aunque las mujeres de Yancolo de ambas generaciones han padecido y padecen los efectos de la violencia estructural a través del trauma, la violencia política e histórica, ellas tratan de reconstruir sus vidas. Por ejemplo, ante estas formas de opresión de clase y género, el cuerpo de las mujeres se concibe como un territorio político (Das Veena, 2016; Ferrándiz, 2004; Gómez, 2012; Theidon, 2004), que, aunque absorbe las preocupaciones y las insalubridades del ambiente para enfermarse de gastritis, dolores en la espalda, sinusitis, dolores en el pecho, pérdida de cabello, enojo, silencios. Al mismo tiempo **el cuerpo es un territorio político que cuestiona, contesta y reelabora las memorias de esas experiencias opresivas a través de estrategias de sanación, como beber té de corteza de nance para sanar la sinusitis, tejer hamacas, bordar croché, buscar leña, alimentar a los animales de corral, estar a solas, escuchar música. El cuerpo más que un sitio que absorbe los sentires de las experiencias o un sitio donde ocurre una enfermedad es un agente narrativo (Theidon, 2004, p. 59).**

Como lo he mostrado en la etnografía, los impactos de la violencia política de 1980, más los escenarios de vida en la posguerra, han impactado diferencialmente a las mujeres de las dos generaciones. Mientras la primera generación cargan con su cuidado personal, tejer hamacas para sobrevivir y las tareas del hogar; sus hijas son mujeres que deben lidiar con sus hogares, cuidar de sí mismas, de sus hijos, algunas de sus compañeros, de sus madres que ya son ancianas, deben tejer hamacas, bordar croché, realizar las tareas del hogar, entre otras actividades. De manera que las opresiones del género manifestadas en las tareas de sobrevivencia se constituyen de forma diferenciada a partir de la edad; en la cual la Infantes de la Guerra vive con una carga de trabajo más extenuante que las de sus progenitoras, pues de ellas depende la sobrevivencia y el cuidado de las mujeres de la primera generación.

La opresión de género si bien es cierto ha constituido rutinas extenuantes de trabajo para las mujeres de ambas generaciones, pero al mismo tiempo esta misma opresión ha reconfigurado el concepto tradicional de género, que se basa en las diferencias sexuales y donde las mujeres son asignadas únicamente a las tareas del hogar y al espacio privado. Finalmente, Soriano (2006) comprende que las palabras, narraciones, entrevistas y testimonios de las mujeres refugiadas en Chiapas durante la guerra de Guatemala, son acciones que han transformado la vida de las mujeres como un intento de reconstruir sus vidas en tiempos de dolor e incertidumbre. A diferencia del análisis de Soriano, considero que las mujeres del caserío Yancolo han trascendido de las palabras y el discurso para expresar sus experiencias de vida durante de la guerra; ya que

los conocimientos que adquirieron en esa época hoy en día son acciones que han reestructurado sus vidas en un contexto nacional neoliberal, donde la vida se sumerge en la precariedad y la negación de los servicios básicos como la salud, el agua y los bajos ingresos económicos.

Los conocimientos adquiridos durante la guerra son útiles en el presente como acciones que potencian la sobrevivencia de las mujeres y de sus familias, es lo que denomino la reelaboración de las memorias de la guerra, de esos pasados que si bien es cierto fueron opresivos les han brindado a las mujeres ideas, conocimiento y estrategias o formas de agenciamiento que las mujeres día a día utilizan para reconstruir sus vidas en el período conocido como posguerra, para anteponerse a las opresiones estructurales actuales que permean sus vidas diarias.

3.2 Cuando la gota rebalsa, el cuerpo ya no responde

En este último apartado analizo el cuerpo de las mujeres como un territorio político, que al experimentar las opresiones de género, clase y etnicidad ha enfermado física y emocionalmente. Pero al mismo tiempo, el cuerpo con un territorio de emancipación ha creado mecanismos de sanación y estrategia para continuar batallando ante las desigualdades estructurales que caracterizan a El Salvador. Mientras estuve en trabajo de campo, Maribel expresó que ella tenía ganas de suicidarse, porque la vida es injusta, “ya tengo la forma en que quiero que me entierren y es con una chaqueta negra, peinado de lado y maquillada, yo decía que quería vivir hasta los 40 años, pero ya me pasé”. Maribel considera que haber vivido la guerra y enfrentarse a la precariedad económica actual, donde depende de una remesa inconstante sumado a otras experiencias de vida personales, que no puedo narrar por respeto a ella la llevan a desear la muerte.

Como describí anteriormente, ella es una mujer que padece de sinusitis, pero esta enfermedad no es un resultado aleatorio, todo reincide en sus experiencias pasadas. Maribel recuerda que cuando regresaron del campamento de Honduras a principios de 1990, un guerrillero la mandó a gritar a un soldado “fuera los escuadrones de la muerte” y en respuesta el soldado le lanzó una bomba de gas lacrimógeno. Desde esa vez ella quedó congestionada de la nariz, su excremento era verde y dice que se acuerda del rostro del soldado, quien hoy en día vende pajillas en el cantón. **Maribel dice que la sinusitis que tiene es un resultado de esa bomba lacrimógena, pero lo que empeoró su situación de salud es jalar agua lluvia, para abastecer del líquido vital la casa de su madre Miriam. Otra situación que ha recrudecido su padecimiento respiratorio y nasal es mojarse los pies y las manos cuando realiza las**

tareas del hogar y sumado a que la mayor parte del tiempo está descalza, ya que las personas en Yancolo no usan calzado porque el terreno es árido y las sandalias de gomas o zapatos cerrados se deterioran rápidamente.

Recuerdo un fin de semana que Maribel y yo pasamos juntas y cayó una gran tormenta, ese día recolectamos el agua de la lluvia en unas pailas o recipientes plásticos, los colocamos debajo de las tejas de la casa y cuando se había almacenado el agua, entre las dos jalábamos los recipientes hasta la pila. Recuerdo que yo estaba empapada y tenía mis botas de campo que evitaban el traspaso del agua a mis pies. Pero Maribel estaba descalza y empapada de agua. Luego de eso, ella tomó una manta y ahí coló el agua lluvia, para extraer la basura como hojas o ramitas pequeñas que ésta trae al resbalar por el techo. Maribel me compartió esa tarde que colar el agua es una actividad que aprendió en el campamento de refugiados y es algo que aún pone en práctica, luego de esta tarea nos fuimos a pescar para cenar.



Ilustración 12, abasteciendo de agua lluvia uno de los hogares de Yancolo

Por la noche que regresamos del río y con una cantidad considerable de olominas o peces pequeños para la cena, Maribel enfermó más, dice que las veces que ha ido al médico a pasar consulta por la sinusitis, éste le ha dicho que no debe de mojarse y le deja medicina. Pero en el caso de Maribel el no mojarse no es una opción, en primer lugar porque las mujeres deben agarrar agua para beber, cocinar y hacer las actividades de la casa. Si ellas optan por no mojarse, simplemente no tienen agua y no sobreviven. En esta narrativa lo interesante es el papel del gobierno salvadoreño y la institución militar que atacó a Maribel hace 29 años atrás con una bomba lacrimógena, que le dañó el sistema respiratorio. Sin embargo, hoy en día al negar el servicio de agua potable a la población de Yancolo el gobierno salvadoreño continúa violentando el cuerpo de Maribel, porque la obliga a buscar agua, a mojarse, cargar en su cabeza cántaros de 30 botellas y beber agua contaminada.

A diferencia de Maribel, su hermana Teresa no padece de sinusitis, pero sí de dolor en las manos. Una tarde, esta última estuvo tejiendo una hamaca todo el día, pero a la mañana siguiente, cuando se lavó las manos tenía mucho dolor en la cara y en sus dedos, como dice ella: “tipo artritis”. Mientras Antonia, la hija de Julia explica que cuando teje todo el día, los dedos de sus manos saben amargos por el colorante de los lazos, “el Mezcal nos mató, también deshace la ropa. (Antonia Salazar). Marisela, la hermana de Antonia tiene artritis en sus manos y este padecimiento se arraiga desde las experiencias de su infancia, ella dice que desde pequeña con su hermana mayor trabajaban en el torno todo el día y luego se bañaban. **Para sanarse usa una inyección que es complejo B y se la pone cada tres meses y eso le quita el dolor. Para muchas mujeres los dolores de artritis son naturales, tejen, andan descalzas y algunas veces les duelen los pulmones por el movimiento de tejer. Marisela dice que sus manos le duelen y algunas veces no puede coger objetos porque se le caen, por ejemplo, los vasos. En una de las visitas que le hice me pidió de favor que le sobara el cuello, los hombros, la costilla izquierda y luego el pecho. Estos dolores son provocados por el enojo, además la quijada se pone tensa y son problemas de índole familiar, que por ética antropológica no escribiré**

Ella me contó que algunas personas le sobaban el cuerpo con licor para quitar el dolor, “Cuando la gota rebalsa, el cuerpo ya no responde”. Esto me lo dijo mientras le sobaba la espalda y las manos. La artritis solo se le calma con la inyección que cuesta \$15.00 dólares, se llama BETA 2 PAN y el efecto dura de tres a cuatro meses. Debo decir

que para muchas mujeres abastecerse de agua y mojarse es una actividad diaria, luego de eso van a la hornilla y encienden el fuego para hacer tortillas cafés o calentar comida, además de calentarse tejiendo las hamacas. Esta dinámica de mojarse y calentarse es algo cotidiano que a muchas de ellas las ha enfermado de gripes constantes y dolores en las muñecas y en las manos. Recuerdo que cuando regresamos de pescar con Maribel, ella se puso a hacer tortillas y a freír los pescaditos, se calentó el cuerpo después de haberse mojado y esto la enfermó terriblemente por la noche, porque ella no podía respirar bien, estaba congestionada y le dolía el pecho al respirar. Maribel dice que a veces por lo mismo de la sinusitis le sangra la nariz.

Sin embargo, para sanar esta enfermedad Maribel dice que bebe una infusión de la corteza del árbol de nance. Pero paradójicamente la actividad de pescar y mojarse alivió la presión emocional que ella sentía: **“pescar para mi es por deporte, me alivia estar en mi cantón”**. Al día siguiente de haber pescado, Maribel y yo desayunamos huevos con papa y cebollines de su huerto, acompañados de una taza de café de maíz. Luego nos dirigimos a arreglar unas plantas, debo reconocer que el período de trabajo de campo fue para mi persona una forma de sanar y aliviar dolores personales que estaban deteriorando mis emociones. Ese día Maribel me vio un poco distraída y me dijo que me miraba triste, a lo cual respondí que mi tía había fallecido hacía meses atrás y eso me generaba tristeza. Ella me preguntó ¿Cómo hace para sanarse o sentirse mejor? Respondí que algunas veces salgo a correr, hago ejercicio y me gusta maquillarme. Ella simplemente sonrió y me dijo **“cuando estoy triste me gusta ir a pescar, al río, el agua se lleva todos los males y también me gusta arreglar las plantas”**. Además de Maribel, otras mujeres de la segunda generación también muestran cargas emocionales por los castigos que sus madres les daban cuando eran unas niñas.

A pesar de que las mujeres viven en sus cuerpos el sufrimiento social que ha provocado enfermedades artríticas y pulmonares, **simultáneamente ellas intentan reelaborar las memorias de la guerra a través de diferentes formas de sanación; como ir al río a pescar, tejer mantas de color, hamacas, ir a buscar leña, escuchar música** o quienes tienen un poco de dinero compran el medicamento como el caso de Marisela, quien compra una inyección de \$15.00 dólares cada tres meses para aliviar el malestar. Las reelaboraciones de las memorias a través de la sanación implican que el cuerpo de las mujeres como territorio político no absorbe únicamente los vejámenes del sistema neoliberal en el cual viven; si no que al mismo tiempo contesta esas opresiones de género, de clase, de etnicidad que las ha dejado viviendo en la

precariedad. De tal manera que el cuerpo como un territorio absorbe los efectos de la violencia, pero al mismo tiempo la cuestiona y contesta a través del agenciamiento de la sanación.

Para las mujeres de Yancolo buscar sanar sus cuerpos es tejer estrategias de sanación y es una respuesta de mantenerse en pie, de estar dispuestas a “empezar a sentir que no solo ha habido dolor en las historias pasadas, sino que también está el esfuerzo, la esperanza, la lucha cotidiana, la confianza de que las cosas puedan mejorar, y principalmente, que todo ello se integra en el cuerpo”. (Asylum Access Ecuador, 2012, p.24)

3.3 Memorias corporales intergeneracionales

Como lo mostré en el capítulo anterior, los impactos de la guerra en las familias de Yancolo fueron diferentes de acuerdo con las variables de la edad. Los sentimientos que la violencia política provocó en los cuerpos de la primera generación fueron enojo y estrés; los cuales influyeron en la crianza de las mujeres de segunda la generación a través de correcciones y castigos que hoy en día han constituido mujeres con afecciones emocionales, entre ellas la tristeza y la timidez. Las memorias corporales intergeneracionales de la guerra de 1980 se basan en analizar, que el estrés producido por la violencia política impactó a ambas generaciones de acuerdo con su edad y que el miedo y el estrés de las Adultas de la Guerra se transformó en un lenguaje del enojo para transmitirlo a las Infantes de la Guerra a través de castigos.

3.3.1 Impacto de la violencia política en las emociones de las mujeres de la primera generación

En una reunión con FUNDHAMER, una fundación de religión católica que promueve la teología de la liberación en los cantones y caseríos de EL Salvador, Miriam expresó su sentir: “hay momentos en los que uno no quiere decir nada, no quiere hablar, hay momentos en los que estamos saturados de sufrimiento, como dice la palabra [la biblia] éramos madres, esposas, primas, familia, mujeres paridas de los guerrilleros, ya ni ganas de hablar dan”. Algunas veces Miriam se enoja, pero su furia se relaciona con las experiencias de la guerra y con su infancia, pues desde niña ella fue rechazada por ser mujer, su papá no la quería porque él deseaba solo hijos hombres. Por eso creció con su abuelo y abuela, trabajó en las cortas de café en el occidente del país cuando era adolescente. Pero no solo su categorización de género ha producido en Miriam sentimientos de rabia y enojo, también el de corte étnico. Por ejemplo, ella se asume como indígena, siempre dice: “soy india y negra”, al igual que su hija Maribel dice “soy india y fea”. A partir de sus expresiones, analizo que ellas al auto identificarse como indígenas sienten

rechazo a si mismas. Por lo que, a lo largo de la convivencia, me di cuenta que Miriam se enoja con mucha facilidad, un día me dijo “yo soy muy enojada” y este enojo se lo desquita con los animales pues los castiga con lazo de nailon.

Cuando Miriam está en casa hay un gran silencio solo se escucha el recorrido del agua en la quebrada, porque el ruido la desespera o enoja. Su presencia es muy fuerte ya que debe tejer hamacas para sobrevivir. Esta actividad le desagrada, porque le recuerda a las experiencias de la guerra. Por ejemplo, las tensiones que vivió en el centro de refugio cuidando a todas sus hijas y trabajando por la sobrevivencia colectiva de los refugiados: “dejé toda mi juventud en el campamento y ¿ahora de qué vivo, tengo que tejer hasta que me muera para sobrevivir?” (Miriam Rivera).

El rechazo de corte étnico, clase y de género, sumando a las experiencias de la guerra ha producido un resentimiento infinito que se materializa en el enojo o actitudes displicentes. La amargura de Miriam ha cohibido a sus hijas y no las deja usar aretes, maquillaje, uñas largas, o estudiar. Siempre dice “¿para qué tenés ese libro ahí? ¡ponete a tejer hamacas!” Como lo expliqué en el apartado anterior, Miriam intenta sanar sus enojos y encontrar calma mientras va a buscar leña, también le gusta la participación política con FUNDHAMER, a través de esta fundación asiste a manifestaciones para no privatizar el agua, apoyó la canonización del Obispo Romero quien fue asesinado por los escuadrones de la muerte en 1980 y en Yancolo intenta conciliar el trabajo colectivo que durante la guerra se volvió crucial para la sobrevivencia.

Para Miriam, apoyar la canonización del Obispo Romero⁴⁷ fue una forma de resarcir una parte del daño emocional que la guerra le había provocado; pues con la canonización de San Romero de América sintió la justicia por el asesinato de su hermano durante la violencia política.

⁴⁷ Monseñor Oscar Arnulfo Romero fue un obispo, que a finales de la década de 1970 se dedicó a predicar el evangelio de la opción preferencial por los pobres. Sin duda alguna era una figura pública religiosa, que en las homilias exponía los abusos de autoridad y la violencia ejercida por el ejército y los escuadrones de la muerte en contra de la población civil. Romero fue asesinado por el ejército el 24 de marzo de 1980 mientras ofrecía una homilía en la Capilla de las Carmelitas en el Municipio de San Salvador. A pesar que no vivió la violencia política, desde mi infancia mi bisabuelo materno me enseñaba las homilias de Monseñor y mi memoria siempre me hace recordarle con la frase más conocida: “*les suplico y les ruego en el nombre de Dios, cese la represión*”. A raíz de la impunidad de su asesinato, cuyo ejecutor fue Roberto d'Aubuisson, fundador del partido de derecha Alianza Republicana Nacionalista (ARENA) (Comisión de la Verdad, 1993), gran parte de la población salvadoreña hizo mártir a Monseñor Romero y se estableció la idea de su canonización. Tras una década de lucha por tal respuesta en el año 2015 se hizo la beatificación y el 14 de octubre de 2018 la canonización. Para más detalles ver: <https://cnnespanol.cnn.com/2018/10/14/san-romero-de-america-oscar-arnulfo-romero-ya-es-el-primer-santo-de-el-salvador/>, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-45817310>, consultadas en 2 de febrero de 2020.

Como ella dice “por San Romero me voy hasta las últimas consecuencias”. A diferencia de las experiencias de Miriam, Julia recuerda que su primer esposo murió por heridas de arma blanca, el segundo bebió veneno para ratas para no unirse al ejército o la guerrilla y su hijo murió en la guerra mientras ella estaba de refugiada en Honduras. Sumado a las experiencias que Julia vivió durante la guerra, en la actualidad se han desatado calumnias o habladurías sobre ella, situación que la enfermó de los *nervios y de diarrea*. Ella expresa que cuando se siente muy mal hace un té de hierbas para calmar el dolor y “a veces pongo las manos sobre el pecho y me doy palmadas como las alas de la mariposa mientras al mismo tiempo oro a dios, eso me ha ayudado a sanar y es una actividad que me la enseñaron las psicólogas del Instituto Salvadoreño para el Desarrollo de la Mujer (ISDEMU)” (Julia Salazar).

Julia es una mujer que busca sanar su cuerpo de todas las afecciones emocionales y físicas que le embargan. Por ejemplo, ella dice que, de tantas experiencias traumáticas del pasado, *le pegaban los nervios* y padecía de *susto*, que es frío y calentura en todo el cuerpo. Incluso Antonia y Marisela, sus hijas, dicen que su mamá se asusta por muchas circunstancias y por eso no le avisan cuando sucede algo peligroso, porque le da *susto*. Julia explica que debido algunos problemas familiares enfermó *de susto* y fue donde una amiga a San Francisco Gotera para que la sobara con humo de puro, copal y huevo. Después de este ritual de sanación, Julia dice que en un vaso de vidrio con agua lanzaron la yema de los huevos, sobre la cual se dibujaron dos ojos grandes que daban fe que el susto había salido de su cuerpo, a esta acción se le llama *el mirar*.

Otras formas de sanar sus dolencias es que antes de dormir, toma un vino de Jamaica, que cuesta \$5.00 la botella o a veces a escondidas bebe chaparro, un licor artesanal hecho a base de maíz, para sanar el dolor de estómago y la gripe. Sin embargo, esta estrategia de sanar no es muy común, porque como ella dice “no siempre puedo tomar el licor, porque la botella de vino vale \$5.00 y con eso compro mi comida”. Como investigadora, adentrarme en las experiencias de sanación de las mujeres me hizo comprender que sanar va más allá de recuperarse de un padecimiento, implica limpiar, purificar, cerrar ciclos de vivencias traumáticas pasadas para continuar con la vida. Las mujeres para sanar sus cuerpos acuden a rituales como quemar la ropa, esparcir humo o pasar un huevo sobre el cuerpo e incluso beber alcohol, que en el imaginario de la población yancoleña quema las entrañas y purifica el cuerpo. Esta cotidianidad de las mujeres de Yancolo me remite a citar a Theidon (2004), quien explica que para las campesinas ayacuchanas del Perú hay un énfasis en la limpieza al pasarse un huevo por el cuerpo o ir a la

iglesia evangélica para quitarse los Llakis o memorias penosas (p.59). Es decir que sanar implica la purificación del cuerpo a través de desechar las experiencias de trauma.

Mientras Julia vive sus memorias corporales a través del susto y dolor de estómago, Santos experimenta hipertensión y un sudor helado en todo el cuerpo que la hace sentir débil y decaída algunas veces. Esta mujer perdió un pie y a su primer compañero durante la guerra, mientras el segundo se ausentó cuando fue a EEUU. Además de estas experiencias pasadas, Santos expresa que ella se enfermó de angustia cuando su hijo se fue para EEUU de forma ilegal, pues pasó una semana sin saber de él y ella no comía de la aflicción. En la vida cotidiana, las memorias corporales de Santos son provocadas por las presiones actuales como por los efectos desbastadores de la guerra. Un día ambas fuimos a su milpa y me di cuenta de que es una mujer fuerte, trabajadora que toma la cuma en sus manos y va al frente limpiando el monte, usa una prótesis para moverse, me contó que cuando ella pateó la mina sintió que fracasó y que tuvo ganas de salir corriendo a tirarse a un barranco, pero un señor llamado Chano le curó el pie. Ella pensó que sería mejor que le amputaran la pierna, pero reflexionó que sus hijos estaban pequeños y no podían quedar solos y desde entonces no ha parado de trabajar.

Como lo he explicado, a Santos le gusta mucho tejer hamacas, pero también observé que su vida gira en torno a sus animales, tiene un cerdo al cual alimenta felizmente y un corral muy grande hecho de varas de bambú, donde guarda a sus gallinas ponedoras de huevos. Santos cuando se siente sola y decaída se va a dormir sobre una hamaca en el corral con sus gallinas, dice que ahí se siente tranquila sin que nadie la moleste. Se concibe a sí misma como una mujer que ama las plantas y los animales, y que al cuidarlos le trae tranquilidad en su día a día.

Las experiencias que las mujeres de la primera generación vivieron durante el conflicto armado como en la posguerra han estructurado memorias corporales, que hoy en día se manifiestan en afecciones emocionales como la tristeza, el enojo, el susto o físicas como el dolor de cabeza, decaimiento, debilidad, sudores fríos. El cuerpo como un territorio político expresa las memorias corporales a través de afecciones, pero al mismo tiempo estas memorias son reelaboradas y contestadas a través de diferentes formas de sanación para purificar el cuerpo y aliviar los pesares. Por otro lado, he mostrado las diversas experiencias que las mujeres de la primera generación han vivido y la incidencia que éstas han tenido en sus cuerpos, con el fin de mostrar y analizar que esas vivencias pasadas y algunas de las afecciones emocionales se transmitieron a las mujeres de la segunda generación cuando eran niñas a través de la crianza.

3.4 Memorias emocionales intergeneracionales

Theidon (2004) habla de la transmisión intergeneracional de las memorias tóxicas, que refiere a la transmisión del sufrimiento de la madre, al embrión durante la gestación o de la madre al bebé a través de la lactancia materna. Algunas de las campesinas ayacuchanas del Perú, que estaban embarazadas para la matanza del 14 de agosto de 1985, consideran que los jóvenes que nacieron en esas fechas tienen problemas físicos y mentales, por lo que los comuneros y comuneras de la localidad hablan de “bebés dañados”. Estas memorias tóxicas se transmitieron de madre a hijo por medio de la leche materna o de “la teta asustada” (p.77). Los datos etnográficos que a continuación muestro y el análisis de Theidon me hicieron reflexionar y comprender que el miedo desatado durante la época de la guerra y las experiencias personales que cada mujer de la primera generación vivió; generó estrés, frustraciones y depresiones que transmitieron a sus hijas a través de la crianza y educación estructurada en golpes, gritos, regaños.

Alejandra, Maribel y Lucia, mujeres de la segunda generación me explicaban que durante la violencia política sus madres se mantenían en un estrés constante, por todas las tareas que tenían que desplegar para la sobrevivencia; como dice Miriam: “todo el tiempo anduve brava por el montón de bichas que me tocó andar cargando”. A raíz de esto se produjo un cansancio y frustración que las Adultas de la Guerra transmitieron a sus hijas a través de los castigos. Alejandra dice que ser la hermana mayor es una tarea pesada, “porque me regañaban si pedía agua, en el campamento de Honduras mi mamá me decía que me iba a quemar las manos en el comal si no aprendía a palmear”. Esta narración la comentó cuando me estaba enseñando a moler. Ale me explicó con una gran paciencia a tomar la masa con mis manos, moldearla, dejaba que mis primeras tortillas fueran sin forma y solo me decía “siga practicando que va a aprender”. En esa noche, me contaba que por miedo a los castigos se corría o salía huyendo de sus responsabilidades.

Alejandra y Maribel consideran que su mamá Miriam ha tenido acciones que las han lastimado emocionalmente, por ejemplo, Maribel dice: “a mi mamá hay que tenerle paciencia para entenderla”. Sucede que cuando Maribel y Teresa se fueron de casa experimentaron más libertad, situación por lo cual no quieren volver. Por ejemplo, Teresa vive en el pueblo, aunque pronto por presiones económicas regresará a la casa del cantón con su mamá y dice: “voy a poner el ropero de puerta para no tener problemas con mi mamá”, para que Miriam no se involucre en los espacios personales. Mientras Maribel dice que ella no vuelve a casa y se queda viviendo en el pueblo porque tiene a su hija estudiando.

La única que se quedó en casa de Miriam es Alejandra, porque ella decidió ir a trabajar a San Salvador como empleada doméstica para ayudar a su mamá en casa, pues su papá falleció. Mientras ella trabajaba sus tres hermanas menores pudieron estudiar y terminar bachillerato, incluso Maribel fue al ITCA, ella fue becaria y es técnica en ingeniería civil. La hija menor de Miriam murió en 2010, cuando estaba finalizando la licenciatura en enfermería, ya que su padrino le patrocinaba los estudios. Alejandra dice: “yo no voy a graduaciones de mis hermanas, porque yo no tuve esa oportunidad. Ahorita estoy envejeciendo y no tengo nada”. Esto lo dijo mientras lloraba, “siempre he seguido y aguantado a mi mamá, no me deja ponerme loción o aritos, maquillarme. Mientras mis otras hermanas han tenido más libertades y ¿yo?” (Alejandra Rivera).

Alejandra dice que al ser la única hija que vive con Miriam “siempre me regaña por todo, porque no hay café, porque no enciendo el fuego, me quema la ropa cuando es muy corta”. El dolor en el pecho y de cabeza más la tristeza que Alejandra padece, son emociones y afecciones que Miriam ha transmitido a través de los regaños. Sin embargo, también son resultado de las experiencias personales y traumas que Alejandra vivió durante la guerra y en la posguerra. Por ejemplo, ella recuerda que la violencia política inició con una bomba y que su papá le dijo a su mamá que tenían que esconderse porque los soldados venían. Ale recuerda que se escondieron en un cerro que se llama la Piedra Chacha donde había más gente, desde ahí se miraba y se escuchaba el río Torola, al mismo tiempo se veían las luces de Cacaopera y había una gran tormenta. Para Ale este episodio marcó un miedo que ella decía “los soldados nos van a encontrar y con un cuchillo nos van a matar”.

Mientras Ale recordaba su pasado el cuerpo le temblaba, rememoró cuando se fueron para Honduras y que dijo: “a saber cuándo vamos a volver y me fui llorando por mi papá, pensaba que se iba a morir y me acordaba que mi bisabuela ya estaba bien viejita y pensaba que quizás se iba a morir, ella se quedó con la Beta y pesaba que nunca más la iba a volver a ver”. En efecto la bisabuela murió mientras Miriam y sus hijas estaban en Honduras y el padre de Alejandra se suicidó recién finalizada la guerra a inicios de 1990.

Las memorias corporales de las Infantes de la Guerra, manifestadas en afecciones emocionales y físicas, no son resultado únicamente de la transmisión intergeneracional a través de la crianza. Estas memorias también han sido resultado del miedo y las experiencias individuales como colectivas que desató la violencia política en contextos de precariedad económica. Por ejemplo, Maribel se desnutrió en el centro de refugio: “porque las comidas no eran buenas, todo era enlatado como el queso, el pescado, papas cocidas, frijoles blancos, aceite”

(Alejandra Rivera). Alejandra dice: “varias nos arruinamos en el crecimiento”, pero no solo la alimentación fue una causante que bloqueó el crecimiento de la Infantes de la Guerra, sino también despertarse tan temprano en el centro de refugio, porque a los niños y niñas las “levantaban en las mejores horas de sueño, a las 4.30 am levantaban a los niños al campo para escuchar charlas revolucionarias. La charla iniciaba a las 5.00 am y solo se podía quedar en casa si se tenía gripe o calentura. De 7-12 íbamos a la escuela, de 12-1 comíamos, de 1-3 íbamos a diferentes talleres. Había uno de madera, donde se hacían juguetes para niños, croché, bordado y de 3-5 había catequesis, pero solo era dos veces por semana”. (Alejandra Rivera).

Alejandra, Teresa y Maribel, hermanas, externan que la desnutrición por no dormir y comer bien no fueron la una causa que estancó el crecimiento de los infantes de la Guerra. Alejandra considera que comer tierra en los campamentos de refugio les generó parásitos y también les evitó crecer. “La calle de los campamentos era balastreada de talpuja, tierra blanca, y una vez fui con una amiga a saltar a unas piedras que había seleccionado, porque tenían forma de cama y al ver las piedras se me antojó comerlas y desde entonces algunas veces me comía la tierra y era muy rica y así hacían otros niños de los campamentos” (Alejandra Rivera).

En otro caso, Lucia Miranda, la hija de Santos recuerda que su padrastro los sacaba a dormir al monte en la época de la guerra “crecimos con miedo y llegaban los compas, mi mamá colchaba [hacer el lazo para las hamacas] si llegaban los soldados y preguntaban por los guerrilleros mi mamá se ponía a llorar para no decir nada”. Lo más duro fue el golpe de mi mamá en su pie yo ya estaba donde niña Beta, mi mamá ya no nos cuidaba bien, días comíamos y días no porque ya no cocinaba. Cuando mi mamá se recuperó de su pie ella hilaba ajeno [tejer hamacas] y hacia la comida de los guerrilleros. Mi vestido era de lavar y poner, mi mamá lo remendaba y costuraba así crecimos. Cuando se juntó con mi padrastro ya el maíz no lo compraba ella, sino que mi padrastro lo sembraba, él tenía terreno grande y ahí sembraban milpa y no nos mezquinaba la comida. Dice mi mamá que cuando andábamos en el monte yo estaba pequeña y para que no hiciera ruido me metía una mantilla en la boca para que no llorara, por milagro de dios no me hice de otra familia”.

A pesar de que Santos y sus dos hijos mayores sobrevivieron, Lucia expresa que su mamá: “se quitaba la bravura cachimbiándonos [golpear] a nosotros, lo que yo hacía es que me corría y ella me tiraba las tortillas calientes o la piedra de moler cuando no quebraba bien el maíz. A mí me enseñaron cruelmente, yo no quiero que mi hija aprenda así, ella no pude decir que le pusieron las manos en el comal. Mi mamá ha sido tremenda, ella se enoja al recordar el pasado”.

Cuando Lucia me compartía una parte de sus experiencias, estaba llorando porque recordaba que Santos usualmente le decía a ella y su hermano mayor: “por ustedes me desgracié la vida”, mientras Lucia dice: “qué culpa tenemos nosotros, eso fue de la guerra”. Cuando Santos perdió su pie en la mina, su hija recuerda “que estaba embrocada en el manguillo de la hamaca, cuando llegó Rogelio [el difunto marido de Santos] donde Beta y le dijo que mi mamá estaba golpeada, muerta, que la fueran a traer en hamaca. Entonces Beta decía que mi mamá ya iba a llegar y me contaron que mi mamá después que la mina le explotó se quería tirar a un barranco porque botaba mucha sangre, ella bebía y decía que la sentía dulce, si a ella no le hubiera pasado ese fracaso todo fuera diferente” (Lucia Miranda).

Como resultado de tanto maltrato y estrés transmitido a través de los golpes, Lucia vivió con Santos hasta el año 2002, es decir hasta los 20 años, pese a que su primera hija la tuvo de 14 años. “Mi mamá fue cruel conmigo, cuando la niña [la hija mayor de Lucia] iba a nacer me dijo ‘que compraste’ cuando le dije que era niña me dijo “una molendera” [tortillera], cuando ella nació la revisé que no viniera enferma de tantas veces que me castigó mientras estaba embarazada. Para Lucia es mejor vivir a parte porque como ella dice “si tengo como si no, no”. Lucia, al lado derecho de su vientre tiene una pequeña inflamación, en el momento que la visitaba le habían hecho la citología y el ginecólogo le había dicho que esperaba que no fuera un tumor cancerígeno. Por otro lado, cuando se enoja le pega dolor de cabeza. “En la mañana cuando me enojó con los cipotes me pega dolor de cabeza, por ejemplo, ayer me pegó un fogonazo en la cabeza y hasta la noche no se me había quitado. Mi hermano me mandó dinero para ir al médico me dio \$25.00, pero nunca fui... yo tomo un medicamento que se llama Artribión. Pero en la casa me hice baños de hojas naturales. También me pegó *el susto*, un frío, calentura y parálisis por tres meses, el musculo del brazo derecho se me movía y el pie izquierdo cuando me paraba sentía que me acuchillaban las piernas y no podía doblar el pie para caminar. El doctor me dijo que la parálisis me había dado por bañarme con el cuerpo caliente”. Lucia dice que la música le da fuerza para tejer hamacas y bordar mantas.

Durante la violencia política, el miedo impactó la vida de las mujeres de acuerdo con su edad y generación. Mientras las Adultas de la Guerra lidiaban con el estrés de ser viudas, cuidar de sus vidas, las de sus hijos y protegerse de los operativos militares; porque eran esposas, hermanas, primas, madres de los guerrilleros. Las Infantes de la Guerra, también vivieron traumas como el desapego de sus lugares de residencia, de sus familiares que murieron, a muy temprana edad se les delegó tareas de sobrevivencia en el campo de refugiados o en el caso de

Lucia que se quedó con su madre en El Salvador, a muy temprana edad aprendió a sobrevivir por sí misma, hacer tortillas y tejer hamacas.

Las experiencias colectivas como individuales han constituido hoy en día memorias corporales manifestadas en padecimientos físicos y emocionales que las mujeres intentan sanar y olvidar. Sin embargo, las memorias corporizadas de las mujeres más jóvenes a través del estrés, el enojo, resentimiento, silencios y afecciones emocionales que sus madres padecían y transmitieron a través de la crianza y castigos, permanecen. Estas memorias corporales y emocionales intergeneracionales ligadas a su situación de precariedad han producido afecciones físicas como la parálisis de Lucia, el dolor del pecho de Alejandra y sus dolores de cabeza.

En este capítulo he mostrado cómo las mujeres sobreviven en la posguerra, especialmente cómo sus experiencias de la guerra se entretajan con la precariedad del presente. He mostrado sus rutinas extenuantes de trabajo, vidas caracterizadas por la precariedad y la marginalidad. Las mujeres con quienes conviví y entrevisté en mi trabajo de campo llevan en su vida diaria y en su cuerpo lo que llamo las secuelas de la guerra de El Salvador de 1980 no como recuerdos sino como secuelas que se agudizaron mientras la marginalidad y la precariedad las envolvió. El pasado lejano se proyecta y vive en el presente de manera contrastante y dramática en la intensidad del trabajo artesanal, en la exacerbación del trabajo reproductivo y en las memorias corporales manifestadas en afecciones físicas y emocionales que atañen su salud diariamente. Las relaciones desiguales del género se tejen en el trabajo doméstico y en sus esfuerzos por sanar emocional y físicamente donde las memorias de la viudez adquieren un recrudecimiento en sus vidas emocionales. He mostrado que las mujeres viven su situación de género de forma opresiva en el recrudecimiento del trabajo del hogar y en las actividades que generan ingresos económicos como el tejido de las hamacas y los bordados. Paradójicamente esta sobrecarga laboral permite que algunas de ellas encuentren espacios de sanación emocional y tranquilidad personal; mientras tejen hamacas, recogen leña o alimentan a sus animales de corral. Las rutinas extenuantes de trabajo de las mujeres deconstruyen la idea heteronormada del género, en la cual las mujeres son asignadas a las tareas del hogar y los hombres a las labores agrícolas. He mostrado que en Yancolo ser mujer viuda, acompañada o soltera implica ser proveedora de alimentos, luchar por tener cierta autonomía económica, en algunos casos ser agricultora, abastecedora de agua, leña, entre otras actividades de sobrevivencia. Es decir, que las identidades de género se reconstruyen en el diario vivir, como un mecanismo de sobrevivencia ante la escasez.

CAPÍTULO 4

NEOLIBERALISMO MULTICULTURAL: MUJERES TEJEDORAS DE HAMACAS, UN ACERCAMIENTO A SUS ESTRATEGIAS DE AUTONOMÍA ECONÓMICA EN EL BATALLAR POR LA SOBREVIVENCIA FAMILIAR

En este capítulo analizo cómo las mujeres de Yancolo y sus familias maniobran su vida diaria en una situación de pauperización extrema. Su precarización histórica derivada de su estatus “étnico racial” y “campesino” las convirtió a una situación de clase social marginalizada y precarizada por dos situaciones. En primer lugar, como lo expresé, en la introducción y en el primer capítulo, el trabajo de tejer hamacas es una actividad racializada, pues desde hace dos siglos aproximadamente las poblaciones indígenas, posteriormente llamadas campesinas, se dedicaron a esta labor como un mecanismo de sobrevivencia ante el despojo de las tierras fértiles para cultivos. En segundo lugar, porque las ganancias de su principal actividad laboral son mínimas.

A pesar de esta pauperización estructural, donde confluyen las diferencias de género, las diferencias en acceso a recursos económicos y la explotación de su fuerza de trabajo, las mujeres han optado por otras formas para obtener más ingresos económicos, por ejemplo: vender pollos, huevos, golosinas, granos básicos, ahorrar, hacer préstamos en el banco y en la directiva comunal con el fin de sobrevivir. Aunque el empobrecimiento que las familias de Yancolo viven es parte de una continuidad histórica; en este apartado me interesa mostrar, que con el fin de la guerra en El Salvador y los Acuerdos de Paz en 1992, se desencadenaron políticas neoliberales que terminaron por precarizar la economía de la población yancoleña. Es decir, que con el fin de la violencia política y el inicio de la posguerra se configuró un escenario macrosocial de políticas neoliberales y de políticas “multiculturales” que han impactado la dinámica económica de las interlocutoras y sus familias.

4.1 La transición de la guerra a un Estado neoliberal: implicaciones en la economía de las familias yancoleñas

Cuando finaliza la violencia política en enero de 1992, El Salvador entra en una nueva fase histórica llamada posguerra, coyuntura en la cual se creó un Estado neoliberal que teóricamente “favorece los derechos de propiedad privada individual, el imperio de la ley y las instituciones del libre mercado y del libre comercio” (Harvey, 2007, p.73). De igual forma el Estado neoliberal alude al derecho individual, a la libertad de acción, de expresión y de elección. De manera que apela a la libertad de empresarios y de corporaciones que operan dentro de un marco institucional de mercados libres y de libre comercio. Donde la empresa privada y la iniciativa empresarial son las llaves de la innovación y de la creación de riqueza. La teoría neoliberal sostiene que el mejor modo de eliminar la pobreza es por medio de mercados libres y del libre comercio. (Harvey, 2007, p.74).

Desde la teoría, el Estado neoliberal se asume a través de leyes que permiten la ejecución de “prácticas sociales democráticas”, que apelan principalmente a la libertad de expresión, donde la población tiene la capacidad de exigir sus derechos, principalmente individuales, que fortalecen la privatización de bienes y el libre albedrío para comerciar distintos tipos de mercancía. En esta teoría el individualismo y el incremento de las ganancias individuales constituyen el éxito y la prosperidad económica de las personas.

Al igual que Harvey (2007), que define el Estado neoliberal a partir “del imperio de la ley”, Pool (2012) lo define a partir de la creación de leyes, que permiten la formación y “la libre participación” de espacios políticos, donde las personas presentan su noción de desarrollo desde sus necesidades. Se supone, que esta dinámica “democrática” permite a las poblaciones la estructuración y ejecución de proyectos comunitarios. En este contexto el concepto de ley hace referencia al libre pensamiento y opinión de la población donde el Estado de derecho neoliberal desde una perspectiva teórica se entiende como un espacio de soberanía individual. Es decir, que en la teoría este modelo supone que el individuo decide su destino.

Este discurso se concretó en el llamado “ajuste estructural” Silver (2018), se implementó en El Salvador a inicios de la década de 1990 con los gobiernos de derecha, que representaban al partido Alianza Republicana Nacionalista (ARENA) y que se conformaba y conforma en la actualidad por las familias empresariales. Este “ajuste estructural” significó una reducción lacerante del gasto social acompañado por la privatización de recursos naturales, privatización

de servicios financieros y capital que el gobierno controlaba en una economía con población indígena y campesina mayoritaria en situación histórica de extrema pobreza. Este Estado neoliberal tenía como propósito presentar internacionalmente la imagen de una nación pacífica, que al resurgir del contexto de la Guerra Fría y de múltiples actos que violentaban los derechos humanos, buscaba la paz, la democracia y la inversión extranjera. El “ajuste estructural”, en El Salvador reconfiguró las clases sociales y su poder político y económico que había prevalecido durante el siglo XX. La oligarquía cafetalera, constituida por las 14 familias más poderosas de la nación se transformó en el siglo XXI en un núcleo de familias empresariales (Pineda, 2011; Meléndez, 2008); que a través de inversión extranjera, la privatización de servicios públicos como la banca, la luz eléctrica, las telecomunicaciones, cierta parte del sector educativo, salud, medicamentos y la implementación de la política de la dolarización, entre otras transformaciones económicas, incrementaron su capital económico a partir de la “competencia y del libre mercado”. En este contexto de “ajuste estructural” ¿Cuáles fueron las implicaciones en las vidas de las mujeres de Yancolo principalmente en su situación económica? y ¿Cómo enfrentan el mercado en la venta de las hamacas que es su principal fuente de ingresos?

Estas preguntas me las planteé después de conversar con las mujeres de ambas generaciones, ya que **son ellas quienes a través de sus memorias de experiencias pasadas como presentes, tienden a contrastar la situación económica antes de la violencia política y los cambios emergentes de empobrecimiento que vivieron en la posguerra con la implementación del Estado neoliberal multicultural.**

4.1.1 La guerra mató hasta la siguanaba

Antes de la violencia política de 1980, las hamacas se elaboraban únicamente de las fibras del henequén, que las personas llaman mezcal. Esta era una actividad compleja de realizar, desde la siembra del henequén que tarda tres años en madurar, el proceso para hacer el lazo, hasta la elaboración del tejido de la hamaca. Heriberta y Esteban narran que cada domingo iban al pueblo de Cacaopera para vender dos hamacas. Sin embargo, Cacaopera no era el único espacio de comercio, también visitaban los municipios de Chilanga y San Francisco Gotera para las fiestas patronales, que eran el 22 de julio el Día de la Magdalena y el 4 de octubre. En este espacio festivo ellos aprovechaban para vender la mercancía un poco más cara que de costumbre. Es decir, que si una hamaca de cuatro varas costaba \$1.71, la podían vender en \$1.83⁴⁸ o en \$1.94.

⁴⁸ Es importante aclarar, que en las memorias de las personas los precios de las hamacas son en colones salvadoreños. Sin embargo, debido a que este documento está diseñado para un público más amplio, opté

Para esta pareja de esposos, el negocio de las hamacas significaba “el que quería vender iba a pie, porque no había transporte, uno se iba con la carga de las hamacas”. (Heriberta y Esteban Gómez).

Estas experiencias muestran que antes de la guerra la venta de hamacas era resultado de un proceso exhaustivo de trabajo, que iniciaba con la siembra del henequén, la extracción de la materia prima para hacer los lazos, el tejido de la artesanía y finalmente el comercio de ésta. Donde las personas debían cargar entre una o dos hamacas en la espalda, caminar hasta los cascos urbanos, pueblos o centros de comercio como San Francisco Gotera para vender sus productos en \$1.71, \$1.83 o \$1.94 dólares. El ingreso promedio mensual de las personas oscilaba entre \$6.86, \$7.32 o \$7.78 dólares. A pesar de que el proceso para hacer las hamacas era largo y agotador, que la venta de la mercancía implicaba caminar con la carga en la espalda o en la cabeza y que el presupuesto mensual de las ganancias de las hamacas era muy bajo, las familias sostenían la producción de esta artesanía.

Las personas de Yancolo sostienen que la vida era más barata y más saludable antes de la guerra. Parece ser una contradicción, pero no todo era oscuro en esta época. Medardo, el cuñado de Santos recuerda que en Yancolo la dieta alimenticia era el frijol varillo y chilipuco, arroz, maíz, yuca y guineos; cultivos de subsistencia que se sembraban en poca proporción debido a la infertilidad de la tierra, pero, a pesar de las pocas cosechas eran la base de los alimentos cotidianos. Este argumento lo sustenta Heriberta, quien explica que antes de la guerra se sembraba mezcal, frijol, maíz, caña y los gastos mensuales que surgían de las ventas de las hamacas eran para comprar el jabón y el atado de dulce.

Además, las experiencias de las personas demuestran que antes de la guerra no se gastaba dinero en abonos, ya que no había plagas que contaminaran los cultivos y el agua a pesar que no era potable; no estaba contaminada como hoy en día. Por lo que tenían alimentos, agua, cultivaban el henequén que era la base del ingreso económico familiar, ganancia poca, pero servía para comprar lo esencial como el jabón, la sal, el maíz y el atado de dulce, pues antes no había azúcar en bolsa. Debido a la mala calidad de las tierras y la escasez de financiamiento, aunque las familias de Yancolo siembren maíz este nunca es suficiente para sobrevivir todo el año, por lo que es necesario abastecerse de alimentos en las abarroterías de granos básicos.

por convertir los precios de colones a dólares estadounidenses, con el fin que el lector tenga una idea de la precariedad económica que esta población vivió y aún vive.

Retomando la entrevista con Medardo, él expresaba que: “era barato en ese entonces la arroba...en ese entonces se media por tarros [Un morro o jícara grande partida a la mitad] y no en paila [recipiente hondo de plástico que hoy en día utilizan para medir los granos básicos], la arroba de maíz costaba \$0.28”. “En tiempo de guerra las personas trabajaban en colectivo, en ese tiempo no había plaga como hoy, que al tomate si no le pone el veneno no crece y le da la plaga, en ese ese tiempo no, usted hacía el hoyito, sembraba y se daban unas tomateras, pepineras, repolleras, sandilleras y no se ocupaba el veneno, los plaguicidas y abono no eran un gasto en la economía familiar”. (Heriberta Gómez) Estos contrastes entre el pasado y el presente permiten a los sujetos y a la investigadora evaluar los cambios ocurridos en el tiempo.

Comparar la vida económica antes y después de la guerra, no es una línea de tiempo que como investigadora haya estructurado. Más bien, durante mi estancia en trabajo de campo y en las numerosas conversaciones que establecí con las personas de Yancolo, comprendí que cuando ellos y ellas hablan de su condición económica actual, **siempre hacen referencia a la vida antes de la guerra, para contrastar y mostrar que la violencia política, la implementación del “ajuste estructural” —en su experiencia y voces—y todas las políticas que se desataron a inicios de 1990 han precarizado sus vidas.** Recuerdo que el primer día que llegué a Cacaopera dormí en el pueblo, en casa de Serapia; quien le da posada⁴⁹ a Maribel y a su hija. Serapia es amiga de Miriam, la mamá de Maribel, estas mujeres se conocieron en centro de refugio en Honduras y desde esa fecha establecieron una amistad tan grande, razón por la cual Maribel y su hija no pagan renta. Esa noche dormí en una hamaca y un tacuacín⁵⁰ caminaba sobre las vigas de madera, debido al miedo que me provocó el marsupial me costó conciliar el sueño. Por ende no pude levantarme a las 5.00 am con Serapia y Maribel para hacer aseo, darle de comer a los pollos, limpiar las plantas, barrer, lavar platos, hacer el café matutino y observar como ellas tejen hamacas.

Cuando desperté a las 7.00 am, Maribel y Serapia me ofrecieron un taza de café con pan francés o lo equivalente a un pan bolillo y pensé que ese era el desayuno; sin embargo, a las 9.00 am ambas mujeres habían terminado las tareas del hogar y fueron a la cocina hacer el desayuno. Ellas me invitaron a acompañarles y Serapia cocinó unos chacalines en tomatada para comerlos con tortilla, ahí comprendí que el café es la vitamina con la cual las mujeres inician su día. Quiero aclarar que vivir en el pueblo de Cacaopera es un privilegio, porque hay acceso a las tiendas que

⁴⁹ Es habitar en una casa sin pagar alquiler.

⁵⁰ Conocido comúnmente como tlacuache o científicamente como zarigüeya común.

venden hortalizas, cereales, huevos, entre otros productos alimenticios. Por este motivo no es difícil conseguir café instantáneo o pan dulce como francés, cuestión que es complicada en el caserío Yancolo que está ubicado en el cerro y que dificulta el acceso cercano y rápido a los alimentos.

Mientras tomábamos el desayuno, Serapia miró los chacalines con tomates y dijo que la guerra había matado hasta los pescados y los camarones del Río Torola. “antes habían muchos, la guerra mató hasta la siguanaba”. Me pareció interesante cómo la memoria se convierte en un recurso que permite a través de un objeto recordar experiencias pasadas, que se conectan inmediatamente con las experiencias presentes. En este caso Serapia desayunó unos chacalines que seguramente compró en el mercado a \$3.00 la media libra, y recordó que durante su infancia y juventud no era necesario comprar estos alimentos; bastaba con ir al río o quebrada a recolectar los chacalines para hacer una cena de mariscos. Al mismo tiempo, utilizó una metáfora que aduce a la siguanaba, un personaje mítico de la literatura salvadoreña que narra la aparición de un espíritu en forma de una mujer hermosa, que deambula por los ríos y que coquetea y asusta a los hombres.

El significado que Serapia le da a la metáfora de “la guerra mató hasta la siguanaba”, enuncia que la violencia política fue capaz de “matar a un espíritu”, o sea acabó con gran parte de los recursos naturales como el agua, los alimentos frutales, granos básicos, mariscos que fungían como un complemento para la sobrevivencia de las personas después de la venta de hamacas. La metáfora que Serapia utiliza interpela dos aspectos que incrementaron el gasto económico y que precarizó la vida de la población yancoleña. El primero refiere a que **la violencia política mermó con gran parte de los recursos naturales que servían de alimentos. El segundo punto muestra que con la escasez de comida, las familias se vieron obligadas a entrar en la dinámica neoliberal de compra y venta de alimentos. Es decir, que si antes de la guerra la dieta familiar se complementaba con los recursos naturales que se conseguían en el río o en la montaña; hoy en día se deben de comprar en las tiendas, situación que ha implicado un costo extra para el bolso de las familias.**

Crescencio confirmó el argumento de Serapia, cuando dijo que la guerra acabó con los camarones y los peces. La gente concibe su realidad a partir de su experiencia y consideran que durante la guerra la pólvora y los químicos que surgían de las bombas y del armamento en general envenenaron a los pescados y a los camarones del río, que eran parte de la dieta alimenticia. El panorama tampoco es tan desalentador, aunque los camarones se acabaron, aún subsisten

algunos peces muy pequeños llamados olominas y otro tipo de pescados más grandes que se pescan río y se fríen para comer con sal y tortilla.

Estos datos etnográficos me ayudan a mostrar que las memorias cotidianas de las mujeres hacen una conexión con el pasado, para interpelar cómo la guerra transformó la economía de la localidad, porque mermó con los recursos naturales y contaminó el medio ambiente. Por este motivo, hoy en día las familias deben comprar los chacalines, pescados, azúcar, el abono para los cultivos, entre otros alimentos y objetos de necesidades familiares. La venta de estos productos también está ligada a un Estado neoliberal que instauro el comercio de los recursos naturales, situación que incrementó el costo de la vida, pues lo que antes se conseguía en la montaña o en los ríos para alimentarse hoy en día se debe de comprar.

La precariedad económica que actualmente viven las mujeres y sus familias es una secuela de la guerra de 1980, donde los alimentos no es lo único que escaseó. Como lo he explicado a lo largo de otros capítulos, durante la guerra la fuerza armada incineró los cultivos de henequén en los operativos de tierra arrasada, pues sabían que este era el medio de vida a través del cual sobrevivían las personas de los caseríos de norte de Morazán, que eran considerados por el gobierno como Zonas Rojas. Mi argumento surge del relato de Venancia “¡nombre si aquí en el verano barrían con el fuego! ¡Nombre si yo le aseguro que! ... De ahí se fue abajo el mezcal, ya no lo pudimos recuperar, porque con las quemas se fue el finaste y la tierra disminuyó su fertilidad. Por eso ahora hay que usar abono para que haya cosechas. En la mata de henequén alrededor nacen los hilambritos chiquitos [retoños], se saca la mata vieja, pero quedan los hijos alrededor de la mata grande, pero para la guerra los hijos y las matas se murieron”.

El relato de Venancia es potente en la medida que argumenta el por qué el uso y gasto en el abono para las cosechas. Con la incineración de las plantaciones de henequén, el fuego disminuyó la fertilidad de la tierra, situación por la cual hoy en día las familias se ven en la obligación de comprar abonos y fertilizantes para obtener cosechas de maíz, frijol y en menor proporción caña de azúcar. A diferencia de las experiencias de Heriberta, quien explicaba que, en el pasado, bastaba con colocar ceniza de la hormilla a las tomateras para obtener unas hortalizas de buena calidad. Ahora bien, continuando con las transformaciones económicas entre el antes y después de la guerra, qué pasó con los sembradíos de henequén, ¿Por qué la gente no volvió a cultivarlos en la región de Yancolo?

Para responder a esta pregunta, nuevamente retorno al contexto macrosocial. Con el neoliberalismo en boga, que tenía como fin abrir paso al “libre flujo de capitales y reestructurar los aparatos productivos locales en función de la inserción en los mercados internacionales” (Villacorta, 2011, p 407), el gobierno fomentó el impulso a la privatización económica, pues buscaba fortalecer al sector financiero para acercar a El Salvador al mercado global y como base de esta dinámica lo esencial era aprovechar la mano de obra barata, para producir medios de consumo en el mercado externo. (Villacorta, 2011).

Bajo esta lógica, El Salvador se reinserto en la economía internacional y se convirtió en un país medular para la inversión extranjera, con ésta focalizada en El Salvador y la poca cosecha del henequén, a la región oriental comenzaron a llegar nuevos tipos de hilos para tejer hamacas, entre ellos el de cascarilla, hilo 21 llamado seda y en estos últimos 15 años el poliseda. Las personas de Yancolo expresan que ellos no conocían otros hilos para tejer hamaca solo el mezcal, pero como ya no había este material, entonces la cascarilla le sustituyó. A pesar de que las plantaciones de henequén se volvieron activar en menor proporción con el paso del tiempo, la población yancoleña no retornó a utilizar el mezcal como materia prima para tejer las hamacas, porque se introdujeron nuevos hilos que sustituyeron el mezcal, material que para extraerse requería de un trabajo cansado, que desgastaba la ropa y hacía callos en las manos. Además, porque el mezcal es un material delicado y se debe manipular en un clima fresco, ya sea en las mañanas entre 4.00 -9.00 am o por las tardes de 5.00-9.00pm, porque el calor lo tuesta y lo rompe, el mezcal no aguanta lo caliente, por eso se remoja y se trabaja en clima fresco. En contraste el hilo de cascarilla se debe colchar, es decir que en un torno se trenza el lazo para hacer las hamacas, tarea que se puede realizar a cualquier hora del día, ya que la temperatura del ambiente no afecta en ninguna medida.



Ilustración 13. Al lado izquierdo se presenta el mezcal, material que se extrae del henequén. Al lado derecho está una hamaca tejida de cascarilla.

La gente del caserío manifiesta que hoy en día las hamacas de mezcal son caras, porque el henequén después de la guerra escaseó y son pocos los municipios que cultivan en grandes proporciones esta planta ornamental, por ejemplo Osicala. Heriberta comenta que actualmente una hamaca de este material de tres o cuatro varas cuesta \$125.00, antes costaba \$1.71. No obstante, la poca producción de hamacas de mezcal no se debe únicamente a que el henequén escaseó; sino que las personas que tienen esta pericia son pocas, es decir los adultos mayores que nacieron antes o durante la guerra. Mientras las nuevas generaciones que nacen en la posguerra saben tejer únicamente hamacas de cascarilla, hilo 21 y de poliseda. “no cualquiera [hamacas de mezcal] las hace, solo gente como nosotros de ancianos y veteranos que podemos hilar. De ahí toda la jovenería que no aprendió no sabe hilar. Es sacar la pita, debería de ver para que vea que no es mentira lo que le contamos nosotras” (Heriberta Gómez).

Por un lado, mientras la guerra mermó los recursos naturales y las implicaciones del neoliberalismo se basaron en la precarizaron de la vida por el alto costo de los alimentos, del abono y de otros bienes de subsistencia, parece ser que la importación de nuevos hilos para tejer hamacas trajo un alivio a la población de Yancolo, ya que finalmente se había dejado la ardua tarea de extraer el mezcal del henequén. No obstante, en la convivencia cotidiana con las mujeres observé, que aunque los nuevos hilos para tejer redujeron la carga de trabajo para las familias, al

mismo tiempo han tenido incidencias terribles en la economía familiar y en el cuerpo de las tejedoras de hamacas.

4.2 Dinámica de la compra y venta de las hamacas

Que el mezcal fuera sustituido por la cascarilla trajo ventajas como desventajas. Como mencionaba anteriormente la cascarilla se debe de colchar en el torno y es una actividad que resta tiempo y puede tardar toda la mañana. No obstante, las mujeres aclaran que es un material “más fresco” que no calienta fácilmente las manos de las tejedoras. Sin embargo, cuando se teje, la cascarilla al igual que el mezcal despiden un “polvillo” que penetra en los pulmones y causa dolor. Aunque hacer hamacas de ambos materiales implique más trabajo y más tiempo invertido, puesto que hay que hacer el lazo para tejer, estos productos no afectan en gran medida la salud, porque son naturales y frescos. Mientras que tejer hamacas de hilo 21 también llamado seda y el poliseda a simple vista es más fácil, porque no se necesita colchar para hacer los lazos; este material ya viene listo para ubicarlo en el telar y tejer. Sin embargo, provoca una enfermedad que las mujeres llaman *Parale* “es cuando las manos como que se coquellan [tuercen] y le entra un hormiguero en los pulmones, como calambre en la espalda y es porque todo el día ha estado tejiendo y luego se va a mojar”. (Heriberta Gómez)

Las mujeres expresan que trabajar el mezcal y la cascarilla tiene su ventaja y es que son materiales más naturales y frescos, que no calientan las manos fácilmente; por lo que la probabilidad que a las mujeres tejedoras les de *Parale* es mínima. Sin embargo, el mezcal y la cascarilla solo se puede trabajar entre tres o más personas, porque hay que hacer el lazo; este es un problema que las mujeres tejedoras deben enfrentar.



Ilustración 14. Mujeres Infantes de la Guerra, colchando mezcals para elaborar los lazos de las hamacas.

Por ejemplo, Miriam colcha hamacas con ayuda de su hija Alejandra y de su nieta Ana. Mientras Santos y Julia al no tener quien les ayude a colchar optan por tejer hamacas de poliseda e hilo 21, ya que sus nietos estudian y otros se dedican a las labores agrícolas. Mientras algunas de las mujeres de la segunda generación por estar a cargo de sus hijos pequeños que oscilan entre tres a doce años de edad y de las responsabilidades del hogar, no se pueden dar el lujo de colchar el material de cascarilla para tejer las hamacas, por lo tanto solo trabajan el material de poliseda e hilo 21. A pesar que este tipo de hilos minimizan la carga de trabajo, Antonia, Marisela y Lucía no alcanzan a cumplir totalmente con las responsabilidades del hogar, por lo que se apoyan en sus hijas adolescentes de 16, 14 y 12 años de edad. Por ejemplo, las niñas muelen el maíz y hacen las tortillas, hacen el aseo de hogar y algunas veces ayudan a sus madres a tejer las hamacas. Como dice Lucía “el trabajo de los niños y las niñas debería ser pagado, pero la ganancia de las hamacas no es suficiente y solo alcanza para hacer los comprados”.

Las mujeres de la segunda generación, para avanzar con la jornada de los tejidos y las responsabilidades del hogar han decidido trabajar el hilo de poliseda o seda, pues ahorran tiempo y producen más hamacas; aunque este material les genere *Parale* y el dolor en los pulmones. Otra causa por la cual las mujeres de la segunda generación ya no tejen hamacas de cascarilla es porque:

Para colchar uno se tiene que levantar a las 4.00 am para hacer las tortillas y el café, hay que dejar el desayuno hecho para a las 6.00 am estar colchando la cascarilla y después bajo el sol hay que terminar, es peor cuando uno anda chiniando [cargar] a los niños porque toca estar parada, con un brazo girar la manivela del torno y con la otra chiniar al niño. Otras veces toca estar parada y darles chiche [pecho] y peor cuando llueve toda se enloda una y algunas veces se pegan las mazamoras⁵¹. por eso dije que es muy cansado, yo no vuelvo hacer hamacas de cascarilla, solo de poliseda, éstas bien galán [cómodamente] se trabajan sin perder tiempo y sacrificarse tanto. La Fundación Salvadoreña de Desarrollo y Vivienda Mínima (FUNDASAL) habla de meter de nuevo el mezcal, ¡pero yo digo que eso ya no! Mi mami Julia dice que es difícil trabajarlo, ella tiene cicatrices en sus manos, yo ya no viví eso” (Marisela Salazar).

Estos párrafos me permiten mostrar las transformaciones más agudas en sus dinámicas económicas y cuerpos. Por ejemplo, la erradicación del henequén en la región, así como las dificultades de la agricultura han contribuido al incremento de los precios de los alimentos y al alto costo de la vida al comprar la canasta básica. Además, el cambio en la provisión de materias primas para el tejido de hamacas, el dejar de tejer hamacas de mezcal por nuevos materiales como la cascarilla, el hilo 21 y el poliseda introdujeron nuevos retos relacionados con la disponibilidad y costos al alza de dichos materiales e insumos. No obstante, el tejido de hamacas es una labor extenuante al grado de que, aunque parezca más fácil trabajarlos han enfermado a las tejedoras de *Parale* en las manos y dolor en los pulmones.

Ahora bien, para hablar de la incidencia del neoliberalismo en la economía de las familias, es necesario explicar a detalle la dinámica de compra y venta de las hamacas. Así como también mostrar otros mecanismos de ingresos económicos que las mujeres han establecido en su *batallar* contra la escases de empleos y recursos, que es una lucha constante y que quizá las mujeres han interiorizado que no acaba. Justamente, las mujeres en su cotidianidad utilizan la palabra batallar, para inferir que ellas establecen formas de resistir y luchar para sobrevivir ante la escases económica, la marginalidad y todo el sufrimiento social que nunca acaba, sino que se mantiene constante y lacerante en sus vidas. Las experiencias de las personas de Yancolo muestran que con la estructuración del neoliberalismo en El Salvador se abrió el camino a la inversión extranjera, a la importación de materias primas para la elaboración de productos que posteriormente serían exportados. Con la aparición de nuevos hilos para tejer hamacas se inicia una dinámica de compra y venta que incremento la situación de explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres tejedoras por parte de los llamados “compradores”.

⁵¹ Son un tipo de hongos que se adhieren a la piel y causa comezón, ardor e inflamación.

Comprender la dinámica de venta de las hamacas implica reconocer que hay escalas que categorizan al pequeño empresario y a las tejedoras. El primero es conocido localmente como “el comprador”. En el caso de Yancolo es un hombre que es comerciante de hamacas y tiene un puesto de ventas en el pueblo de Cacaopera. Este hombre se llama Antonio y es el encargado de vender el *kit* completo para hacer una hamaca, éste se compone de cinco libras de poliseda, cada libra cuesta \$4.10; pero también se suma el hilo con el cual se tejen los manguillos y este tiene un costo de \$5.00. En total el *kit* tiene un valor de \$25.50.

Tejer una hamaca significa tener el “capital base o semilla” que son \$25.50, no obstante no todas las mujeres tienen el acceso a este dinero. En una conversación con Lucia me comentó cómo hizo para poder instalar un pequeño taller de ocho hamacas. Ella expresaba que su hermano que está en Estados Unidos le dio “un dinerito” después de la muerte de su esposo⁵², el cual invirtió en la compra de dos *kits* para tejer hamacas. “dije mejor voy a comprar unas hamaquitas de esas, gracias a dios mi hermano me echo la mano, ya de la muerte de mi esposo ellos me echaron la mano y dije que este dinerito que ellos me han dado no lo puedo malgastar porque para comprar blusería [blusas, ropa] uno puede gastar, pero yo pensando en sacar a estos niños adelante”.

Desde el momento en que Lucia fue con el comprador a Cacaopera y pagó \$51.00 por los dos *kits*, ella se convirtió en “una tejedora personal”. Es decir aquella mujer que no necesitó fiar el material para iniciar a tejer dos hamacas, cada una con un valor de \$34.00 o \$33.50. Siguiendo la lógica matemática, al precio de las hamacas se le resta el valor del *kit* que es de \$25.50, para obtener el precio de la ganancia, dando un total de \$8.00 o \$8.50 por unidad. Con base en esta cuenta, puedo suponer que en dos hamacas Lucia obtuvo \$17.00 de ingresos, este dinero fungió para comprar alimentos⁵³, pero también para ahorrar y más adelante comprar un tercer *kit* de hamacas. Debo mencionar que del dinero que los hermanos le otorgaron a Lucia,

⁵² El compañero de Lucia se suicidó, ella narra que él era adicto al alcohol, constantemente la agredía física y verbalmente. A pesar de este contexto de violencia de género, Lucia reconoce que cuando su compañero estaba vivo tenía menos preocupación por el ingreso de alimentos, ya que él trabajaba el campo y llevaba los granos básicos.

⁵³ Mientras estuve en trabajo de campo me adapté a la dieta de la localidad: papas, tomates, aceite, azúcar, plátano, sal, arroz, huevos, cuajada, café de maíz, frijol. Cada domingo que viajaba al pueblo de Cacaopera para abastecer de alimentos la casa de Miriam gastaba \$11.00 semanal. Sin embargo, las familias no siempre compran todos los alimentos mencionados anteriormente. Algunas veces compran el maíz, la cuajada, el arroz o las papas, ellas indagan qué es verdaderamente lo esencial para comer. Incluso Alejandra la hija de Miriam decía: “hoy que usted está aquí comemos como reyes”. El presupuesto semanal de una familia para los alimentos es la ganancia de una hamaca, es decir \$8.50.

no solamente compró el material de las dos hamacas, también invirtió en la compra de 25 pollos para poner una pequeña granja que le permite vender la libra de carne a \$1.25 y el pollo entero a \$4.50.

Ahora bien ¿Lucia es capaz de tejer ocho hamacas en una semana? En Yancolo, a parte de las tejedoras personales está la siguiente escala que es “la tejedora moza”, esta es la persona que no posee los \$25.50 para comprar el kit de una hamaca; entonces va a buscar empleo donde una “tejedora personal”, que tiene más de cuatro hamacas o un pequeño taller. En caso que la contrate, le da el kit completo de una hamaca; es decir cinco libras de poliseda para que la persona inicie a trabajar y a partir de este momento se convierta en “tejedora moza”, mientras “la tejedora personal” obtiene el cargo de patrón o patrona.

Las tejedoras mozas tejen dos hamacas por semana y por cada una ganan \$5.00 o \$6.00. Lucia es tejedora personal y es patrona, por su experiencia cuenta que la tejedora moza solo teje hamacas y raras veces teje el manguillo, porque si lo hace el patrón debe pagar \$1.00 extra; es decir \$7.00. Puesto que cada hamaca tiene dos manguillos y la elaboración de cada uno tiene un costo \$0.50. Si una tejedora moza hace dos hamacas de poliseda a la semana gana \$10.00, este dinero le sirve únicamente para comprar los alimentos de su hogar o suplir alguna otra necesidad, de vez en cuando las mujeres deben comprar zapatos para sus hijos, hijas y para ellas; al menos para salir al pueblo o a otros lugares lejanos, porque en el caserío es “normal” que las personas anden descalzas. En una ocasión la nieta de Miriam observó que yo siempre andaba en botas y me dijo “aquí rápido va a desgastar los zapatos, aquí no duran, mejor aprenda andar descalza”. También la hija de Lucia me dijo que sus sandalias de goma se desgastan aceleradamente: “a veces solo me duran tres semanas”. Estos gastos que cotidianamente o esporádicamente hacen las mujeres no les permiten ahorrar para establecerse como tejedoras personales. Lo dicho hasta aquí supone que la ganancia de las tejedoras de mozas es únicamente para sus gastos personales y familiares.

Retomando la experiencia de Lucia como tejedora personal, su taller tiene ocho hamacas, por cada una gana \$8.50, a la semana ella hace una ganancia de \$68.00. Pero resulta que ella teje dos hamacas y las otras seis son de las tejedoras mozas. Entonces de los \$68.00 se resta el salario de las seis tejedoras, si cada una gana \$6.00 el descuento es de \$36.00; la ganancia limpia de Lucia es de \$32.00. Con este dinero se compran los alimentos, se hace el pago de la luz que oscila entre \$2.00 mensuales porque hay DVD, radio y televisión. “Pero uno por no estar de balde y que no hay otra manera de sobrevivir hay que hacer esto”. (Lucia Miranda)

En una situación similar está Marisela Salazar, ella comenzó con un taller de 20 hamacas de poliseda y es tejedora personal, a la semana teje una hamaca, su hija de 14 años teje otra y su hijo de 12 años hace los manguillos; mientras las 18 hamacas restantes son responsabilidad de las tejedoras mozas. Sin embargo, Marisela asevera que a la semana se venden alrededor de 10 hamacas, porque no todas las mozas entregan a tiempo el producto. Marisela reconoce que entre tanta tarea del hogar, reuniones escolares o cansancio a veces es imposible avanzar velozmente. Por lo tanto en un mes ella puede vender hasta 40 hamacas ganando \$8.50 por cada una, y hace un ingreso mensual de \$340.00. Sin embargo, a esta cantidad se debe descontar el salario de las mozas.

Marisela inició con su capital semilla, porque su esposo trabajaba como promotor en una ONG que se llama Ayuda en Acción, él le daba \$300.00 mensual y de esos tomó \$200.00 para la comida y gastos familiares, mientras los otros \$100.00 los invirtió en la compra de tres kits de hamacas. La experiencia de Marisela dice que ella fue la primera persona que empezó a contratar mozas en Yancolo, ya que el fin era ayudar a las mujeres que no tenían el capital base para tejer, al mismo tiempo era un impulso para que ellas pudieran tener un empleo o un pequeño ingreso económico.⁵⁴

Marisela inició su taller con tres hamacas, luego ascendió a cinco y así sucesivamente. Hoy en día tiene 20 y con esa entrada de dinero en su hogar compró una refrigeradora, la cual utiliza para vender helados a \$0.50. Esta familia también posee licuadora, televisor, radio, DVD, cocina de gas, tres camas y una motocicleta; que su esposo maneja y que utiliza para recoger leña, ir hasta el pueblo a comprar los helados para la venta y al mismo tiempo vender las hamacas en caso que el comprador no vaya a Yancolo como es costumbre todos los viernes. Marisela a pesar de sus comodidades comparte algunos de sus recursos. Por ejemplo la refrigeradora, no todas las familias tienen acceso a una y ella deja que Miriam guarde la masa para las tortillas o en otras ocasiones comparte con sus vecinos el agua fría.

Antonia la hermana de Marisela, tuvo otra forma de acceder a la compra de su kit de hamaca de poliseda. Durante el trabajo de campo observé que ella tejía solo una hamaca personal. Mientras Antonia estaba en la cocina haciendo café de maíz, ambas conversábamos y me explicaba que antes ella tejía de moza, pero que no le ayudaba mucho porque solo ganaba \$5.00

⁵⁴ La dinámica de tejer de mozo no es nueva, antes la gente de Yancolo tejía de mozo para las personas del pueblo de Cacaopera.

por cada hamaca de poliseda. Sin embargo, en la Asociación de Desarrollo Comunitario (ADESCO) hay un grupo de ahorro, cada domingo las personas pueden dar \$1.00 o \$2.00 para ahorrar y al final del año se saca “el dinerito”⁵⁵. Durante el 2017 Antonia ahorró \$100.00 con el objetivo de empezar a tejer personal y así fue, con sus ahorros ella compro el kit de una hamaca en \$25.50 para ganar \$8.50, con los cuales compra los alimentos para el hogar, es decir el “con qué” y su compañero hace la milpa y lleva el maíz. Antonia reconoce que hay otros lugares donde las mujeres pueden hacer ahorros personales y uno de ellos es Ciudad Mujer⁵⁶.

A diferencia de las mujeres de la segunda generación como Lucia, Marisela y Antonia, Julia, la madre de éstas dos últimas e integrante de la primera generación de mujeres es una anciana que es tejedora de moza, su patrón era un joven de 28 años que al lado de su compañera tejían hamacas de cascarilla y le proporcionaban trabajo remunerado a Julia. Para adquirir el material de las hamacas de cascarilla, el tejedor personal debe comprar un cono de hilo que cuesta \$15.00, de este se tejen dos hamacas en medidas diferentes, de cuatro varas con un costo de \$15.00 cada una y de tres varas con un valor de \$12.00 por unidad. En la venta de dos hamacas de cuatro varas se obtiene un total de \$30.00, a esta cifra se le resta el precio del cono, es decir \$15 y la ganancia obtenida es de \$15, la cual se divide entre las dos hamacas y por cada una se gana \$7.50 La misma operación aplica para las hamacas de tres varas, cuya ganancia es de \$4.50 por cada una.⁵⁷

⁵⁵El grupo de ahorro hace préstamos a las mismas personas que lo integran, los préstamos pueden ser máximo de \$50.00 y se debe pagar en plazo de tres meses. Este dinero sirve para comprar el abono en tiempo de milpa o para comprar material de las hamacas.

⁵⁶ Es un proyecto social de gobierno creado por Vanda Pignato, ex primera dama de la república bajo la responsabilidad de la Secretaria de Inclusión Social y durante la gestión del presidente Mauricio Funes en el año 2011.

⁵⁷ En Yancolo las hamacas que se tejen de hilo 21 más bien conocido como seda, usualmente son por encargo. Este material es un hilo más fino y los tejidos son más especializados, por ende su precio adquisitivo en el mercado son más altos, por ejemplo una tejedora personal puede vender al comprador su mercancía en \$80.00, para ganar alrededor de \$12.00, \$18.00, \$14.00 por hamaca. Entre los tejidos están el de Galleta, Chicano, Cruzado, entre otras formas de hilar.

Producto	Cantidad del material	Precio de los materiales	Valor del kit de las hamaca	Precio de las hamacas	Ganancia de las tejedoras personales	Salarios de las tejedoras mozas
Poliseda	cinco libras de hilo	\$20.50	\$25.50	\$34.00	\$8.50 por unidad o	\$6.00 por unidad o
	Hilo del manguillo	\$5.00		\$33.50	\$8.00	\$5.00
Cascarilla	De un cono de hilo se elaboran dos hamacas	\$15.00	\$15.00	Dos hamacas de cuatro varas \$15.00 cada una	\$7.50 por cada una	\$3.00 por cada una
				Dos hamacas de tres varas \$12.00 cada una	\$4.50 cada por cada una	\$2.50 cada una

Tabla 2. Precios del material para tejer las hamacas y las ganancias que obtienen las tejedoras

Debido a que las ganancias en las hamacas de cascarillas son menos que las de poliseda, las tejedoras mozas obtienen por cada hamaca tejida \$3.00 o \$2.50. Es decir, que una moza que teje dos hamacas a la semana gana \$5.00 o \$6.00, al mes obtiene un ingreso de \$20.00 o de \$24.00. Continuando con las vivencias diarias de Julia, recuerdo que una tarde iba a casa de Miriam, ese día el ocaso era color rosa debido al verano, estación que en ese tiempo vivíamos en El Salvador... recuerdo que era un 12 de diciembre y hacía mucho viento y frío, mientras caminaba observe la casa de Julia hecha de varas de bambú y sin luz eléctrica, a lo lejos a penas se empezaba a divisar entre la pálida oscuridad la tenue luz de su hornilla de leña y me dirigí a saludarla.

Esa tarde noche la encontré descalza, con una larga trenza que adornaba su largo cabello cano y estaba frente a la hornilla moliendo o da lo mismo decir “torteando”. En esta ocasión las tortillas eran para un señor que es viudo y que le había pedido el favor de hacer unas tortillas de maíz amarillo recién cortado de la milpa. Julia me contó que esto no le incomodaba, porque al igual que Lucia “no le gusta estar de balde”, además le gusta ayudar a la gente, porque éstas siempre le retribuyen con alimentos. Este día hizo alrededor de 25 tortillas, cuando se las entregó al señor, él le regalo 10 y a mi dos. Estas solidaridades son cruciales en la sobrevivencia diaria. Julia nunca está de *balde*, ella teje de moza dos hamacas de cascarilla semanales, gana \$5.00 y con esto compra la cuajada que cuesta \$2.50 la libra y los otros \$2.50 los invierte en jabón. A pesar

que sus ingresos son muy bajos, siempre encuentra formas de sobrevivir. Sus hijas le brindan alimentos, la gente de la localidad le pide favores y a cambio le regalan comida, ya sea tortillas, huevos, frijoles.

Durante este recorrido he mostrado las escalas de trabajo que se forman alrededor del tejido de las hamacas; donde está el comprador, las tejedoras personales y las tejedoras mozas. Así mismo, describí las formas a través de las cuáles algunas de las mujeres acceden al capital semilla para iniciar la venta de hamacas propias o la inversa; cuando la necesidad de trabajo es urgente y ellas deciden tejer ajeno para adquirir un pago que supla las necesidades de sus familias. No obstante, algunas mujeres de la localidad, como el caso de Miriam son tejedoras mozas pero del comprador ¿qué significa esto? Ocurre que este señor llega todos los viernes en un pick up doble cabina hasta Yancolo, para comprar las hamacas de las tejedoras personales, y en ese momento hay mujeres que se acercan a él para pedir fiado un kit de hamacas de \$25.50 o dos conos de cascarilla de \$15.00. Quiero enfatizar que el “libre mercado” llegó a Yancolo en forma de intermediarios que explotan la fuerza de trabajo de las mujeres quienes sobreviven en situación de precariedad.

El comprador accede a esta petición y da fiando el material, pero a la semana él vuelve para que las mujeres salden sus deudas a través de una hamaca de poliseda o dos de cascarilla bien tejidas. En este intercambio de mercancía por dinero, el comprador no les paga \$34.00 del valor unitario de la hamaca, ya que de ahí resta el \$25.50 de su material. Él paga a las mujeres únicamente la ganancia de cada hamaca de poliseda que son \$8.50. Lo mismo aplica para las hamacas de cascarilla, él resta el costo del material y solo les da a las mujeres el salario que son \$4.50 o \$7.50 por cada hamaca. Esta dinámica de trabajo les permite a las mujeres obtener su salario, pero les recorta el presupuesto para poder ahorrar e instalar su propio taller de tejidos. Las mujeres que son mozas están obligadas a vender sus hamacas a la misma persona, ya que están en el compromiso de pagar los materiales fiados de cada semana.



Ilustración 15. Esquema de la jerarquía que existe entre el comprador y las tejedoras de hamacas de acuerdo a las ganancias que obtienen por el producto.

Finalmente el comprador se lleva la mercancía de todas las mujeres: tejedoras personales, tejedoras mozas y las tejedoras mozas que trabajan para él. Las hamacas de poliseda que tuvieron un costo de \$34.50, él las revende en San Francisco Gotera en \$80.00 o \$90.00 y las hamacas de cascarilla en \$50.00 o \$60.00. Es decir, que las ganancias del comprador son de \$45.50 y de \$45.00 por hamaca, cinco veces más que las mujeres que pasan frente al telar tejiendo todo el día. Como dice Lucia, la vida es tejer, tejer y tejer. Cabe mencionar que estas hamacas se distribuyen en San Francisco Gotera, pero también en otros departamentos de El Salvador. Las mismas mujeres cuentan que el comprador exporta hamacas en furgones hacia Guatemala y Costa Rica.

Cuando comprendí esta dinámica de trabajo que Marisela califica como explotadora, me pregunté por qué las mujeres no venden sus hamacas por sus propios medios para no seguir enriqueciendo al comprador. La respuesta de ellas fue contundente:

“Nosotras buscamos la constancia, en primer lugar él es la persona que nos compra las hamacas semanales, si él no viene al caserío por las hamacas nosotras vamos hasta el pueblo con la mercadería y él la compra. Además a las mujeres que no pueden invertir en hamacas personales les fía el material para que trabajen y puedan tener algo de dinerito. También pasa que nosotras no sabemos a dónde distribuir las hamacas y tampoco tenemos el tiempo para ir hasta la capital de San Salvador u a otros lugares, porque descuidamos el hogar, a los hijos y estancamos el tejido. La delincuencia es otro factor, un joven de esta zona se iba en moto a vender las hamacas de su mamá más lejos, pero lo asaltaron y le quitaron la mercadería, nosotras no tenemos transporte para andar cargando las hamacas. Entonces aunque sea explotador, pero bien o mal con este comprador tenemos la comidita segura en las mesa” (Lucia Miranda).

Con estas descripciones etnográficas muestro que el primer vínculo que existe entre el antes y después de la guerra es la transformación económica de la localidad en la venta y ganancias de las hamacas. El apartado 4.1.1 describe al mezcal como la materia prima que antes de la guerra se usaba para elaborar las hamacas; a pesar que su extracción era difícil, las experiencias de las personas aclaran que tenía una ventaja muy grande y es que las tejedoras eran las propietarias de sus ganancias. Dicho de otra manera, no existían intermediarios o compradores como en la actualidad, que se apropian del trabajo de las mujeres a través de la obtención de ganancias masivas, inclusive cinco veces mayor de lo que adquieren las tejedoras.

En el recorrido etnográfico de este capítulo, me interesa hacer una crítica al Estado neoliberal desde las experiencias de las mujeres de Yancolo y de sus familias. Claramente la dinámica de la compra y venta de las hamacas se encuentra sumergida en una relación de poder, donde el comprador adquiere múltiples ganancias en comparación a las mujeres tejedoras que pasan todo el día en los telares y como consecuencia han enfermado de *Párale* y de dolor en los pulmones. Este escenario desmitifica la falacia del discurso neoliberal de “la libre competencia del mercado”, puesto que quienes compiten entre sí son pequeñas corporaciones o microempresarios que se apropian del trabajo de las tejedoras, para revender los productos a nivel nacional como regional centroamericano.

Estas mujeres, que son las artesanas principales no tienen la libertad de poder comerciar y competir en el mercado de artesanías, porque no tienen los insumos necesarios como los contactos, transporte, tiempo para salir de sus casas para comerciar sus productos; pero principalmente deben buscar diversas formas para poder acceder al capital semilla y comprar los materiales para tejer hamacas de seda, poliseda y cascarilla. Como lo señalo, muchas de ellas, especialmente las mujeres de la segunda generación que han puesto sus pequeños talleres han conseguido el capital base a partir de ahorrar, hacer préstamos, apoyo de sus esposos o hermanos que han migrado a EEUU. A pesar de que muchas de ellas son tejedoras personales, las ganancias les sirven para ahorrar y comprar otro kit de hamacas o para instalar algún otro negocio como la venta de pollos, huevos, helados siempre con el fin de enfrentarse al monopolio del comprador que merma sus ganancias. A diferencia de ellas, las tejedoras mozas obtienen sus ganancias únicamente para sobrevivir semanalmente y comprar los alimentos.

A esta relación asimétrica de ganancias entre el comprador y las tejedoras, Harvey (2007) le llama “áreas oscuras” o “tensiones de conflicto” y refiere al monopolio del mercado donde la empresa más grande expulsan a las más débiles (p. 76). Sin embargo, en el caso de la compra

y venta de hamacas en Yancolo no se puede hablar de un monopolio; porque no existe ninguna competencia entre empresas fuertes o débiles. Sino que hay un comprador que ha acaparado la producción de hamacas en el municipio de Cacaopera y en algunos de sus caseríos; es decir que esta persona visita todos los viernes a las familias yancoleñas para comprar las hamacas. Él ha establecido los precios del producto que posteriormente revende en el pueblo de Cacaopera, en otras partes del país y Centroamérica. A esta relación enajenada entre comprador y tejedoras le llamo oligopolio, es decir “una estructura de mercado en donde existen pocos competidores relevantes y cada uno de ellos tiene cierta capacidad de influir en las variables del mercado — como precio y cantidad de equilibrio —”.⁵⁸ El oligopolio en Yancolo, implica que el comprador no tiene competencia alguna con otro colega; por lo tanto tiene el espacio libre para poder establecer la dinámica y precio de la compra y venta de las hamacas, que posteriormente revende para obtener ganancias exorbitantes.

Mientras que las incidencias del neoliberalismo han precarizado las vidas de las mujeres, el discurso del gobierno ha penetrado ágilmente en la localidad con la idea de “desarrollo comunitario”, haciendo creer que el mejoramiento de las redes viales aligera la conexión entre los centros urbanos de comercio y los cantones y caseríos donde se producen las mercancías. En otras palabras, mejorar las calles, implica que las artesanas y compradores puedan conectarse fácilmente para el comercio de las hamacas.

4.3 ¿Cómo llegó la dinámica neoliberal de compra y venta de hamacas a Yancolo?

Con la destrucción de las plantaciones de mezcal, el deterioro de la naturaleza y el fin de la violencia política en la década de 1990; en El Salvador se introduce el neoliberalismo que se concibe como la etapa de la reestructuración económica. Con este nuevo cambio de orden socioeconómico, el país le apostó a la inversión extranjera que fomentó el libre flujo de capitales para insertar a la nación en el mercado internacional. Este nuevo discurso desarrollista impactó en Yancolo a través del “desarrollo comunitario” que se concibe como:

⁵⁸ conomipedia.com/definiciones/oligopolio.html Consultada el 9 de noviembre de 2019

Personal y colectivo de que todos tengamos energía eléctrica, escuelas, calles en buen estado que no hayan esas dificultades porque la energía eléctrica es un desarrollo también, verdad y preparados, preparatoriamente es que tengamos letrinas, así cualquier persona puede poner su negocio, lo trae en carro, puede vender, por ejemplo éste de las hamacas [comprador] si no hubiera calle no pudiera llegar, o yo si no tuviera moto verdad... como llevara a vender las hamacas del taller que tenemos con Marisela. Entonces yo en la moto me llevo las hamacas ya traigo las cosas de la comida”. (Juan Ortiz).

Desde el fin de la violencia política El Salvador se saturó de ONG y financiadoras que inyectaron en las comunidades discursos de desarrollo anclado al progreso comunitario, que se refleja en la mejora de la infraestructura de las casas, la construcción de escuelas, casas comunales, redes viales y la reorganización comunitaria a través de las Asociaciones de Desarrollo Comunitario (ADESCO). Cuyas estructuras se volvieron obligatorias para poder participar en proyectos sociales que las financiadoras internacionales patrocinaban.

Esta década conocida como “el boom de las ONG” se caracterizó por forjar un discurso de desarrollo que contrastara con el pasado reciente del país, y mostrara los avances estructurales y de “beneficio” que El Salvador estaba realizando. Por ejemplo, en el año 2003 la ONG Ayuda en Acción llegó al caserío Yancolo y les expresó a las personas que como institución no gubernamental podían patrocinar la construcción de una escuela financiada por Luxemburgo. Sin embargo, para que esto sucediera algunas personas de la localidad debían cumplir dos requisitos, el primero era participar en una capacitación de seis meses, cuyo objetivo era empapar a la población sobre el significado del “desarrollo comunitario” a través de ejes como el medio ambiente y salud. La segunda exigencia era que después de la capacitación las personas armaran su propia ADESCO. Esta directiva comunal sería la representación legal ante la financiadora Luxemburgo para que depositara el dinero del material para la construcción de la escuela.

Pero las escuelas no fue el único rubro sobre el cual se sentaron las bases de desarrollo comunitario. Por ejemplo una parte de la casa de Lucia está construida por la misma ONG de Ayuda en Acción, que en 1999 dio a los niños y niñas que tenían padrinos⁵⁹ en España la construcción de una casa de cemento —en total fueron 15 casas—. Lucia explicaba que si la familia era de cuatro personas la casa era de dos habitaciones, una sala, un pasamano y un

⁵⁹ Para tener padrinos los niños y niñas de Yancolo debían hacer una carta a personas de España, para que estos “asistieran” las necesidades “básicas” de sus familias.

corredor pequeño. Pero si la casa era para seis personas tenía tres habitaciones, dos pasamanos y el corredor.

El discurso del desarrollo comunitario materializado en las infraestructuras de casas, escuelas y redes viales resuena mucho en el discurso de Juan. Él concibe que el mejoramiento de las calles fue el pilar que conectó a los centros urbanos de comercio con las periferias. En el contexto de la investigación me refiero a la conexión entre el pueblo de Cacaopera con el Caserío Yancolo. Básicamente el mejoramiento de la infraestructura vial abrió el paso para que el comprador interactuara con las tejedoras de hamacas a través de la compra y reventa de sus artesanías como de la apropiación de la “mano de obra barata”. ¿Qué significa esto? Mientras las mujeres tejen hamacas durante 12 horas diarias y ganan \$8.50 por cada una; los comerciantes se aprovechan del trabajo que ellas realizan, ya que compran las hamacas en \$34.00 y las revenden en el mercado internacional o nacional a grandes precios entre \$80.00 y \$90.00 para adquirir grandes ganancias.

Sin embargo, la apropiación de mano de obra barata y la cosificación del cuerpo de las mujeres vista desde el capitalismo como cuerpos desechables (Green, 2011; Scheper-Hughes, 2005) se invisibiliza bajo la idea del “la competencia de libre mercado”; la cual hace creer a las personas que artesanos, microempresarios, empresarios están en la interacción de un mercado de ventas que genera un excedente económico capaz de generar bienestar en las personas. Es decir, que no hay necesidad de sobrevivir⁶⁰, lastimosamente esta falacia se desenmascara cuando las mismas tejedoras de hamacas son conscientes de la injusticia económica en la que viven etiquetándola como “explotación” y que no existe ningún flujo de libre mercado.

En esta sintonía de “ajustes estructurales”, el ex presidente Francisco Flores (1999-2004) dio continuidad a las políticas neoliberales basadas en la inversión extranjera y el posicionamiento de El Salvador en el mercado internacional. En este contexto, el 1 de enero de 2001 el país fue dolarizado al entrar en vigencia la Ley de Integración Monetaria (LIM), que fijó el cambio de 8.75 colones por un dólar. La Ley para la Estabilidad Monetaria Internacional (IMSA, en sus siglas inglesas) establece los principios y las líneas de trabajo para que un país se dolarice. Entre ellas está la completa apertura del sistema financiero a los bancos extranjeros y la destrucción de materiales que se usan para producir monedas, la eliminación de la moneda nacional y el

⁶⁰ El concepto de sobrevivir lo defino a partir de Real Academia Española de la Lengua: “vivir con escasos medios o en condiciones adversas. <https://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=sobrevivir> consultado el 4 de septiembre de 2019.

otorgamiento del estatus de uso legal del dólar. Con la dolarización El Salvador quedó sin política monetaria y el Banco Central de Reserva pasó a depender únicamente de la Reserva Federal de EEUU (FED). Hoy en día El Salvador le paga a esta instancia internacional para que emita e imprima la moneda⁶¹.

La dolarización fue un golpe radical en la economía de las mujeres y familias de Yancolo, metafóricamente fue como *lanzar una cubeta de agua hirviendo sobre una maqueta de hielo*. Lucía recuerda que cuando era una adolescente de 15 años tuvo a su primera hija, esto sucedió recién pasados los Acuerdos de Paz en 1997. Ella ayudaba a su mamá a tejer las hamacas de cascarilla, entre las dos hacían ocho hamacas por semana, es decir cuatro cada una. Luego el hermano menor de Lucía, quien hoy vive en Estados Unidos, iba al pueblo de Cacaopera a vender la mercancía al “comprador”, quien posteriormente revendía las hamacas en otros lugares. Estas hamacas de cascarilla tenían un valor de \$1.71 y las hamacas de seda o hilo 21 costaban \$1.48. Lucía habla que con esa ganancia compraba la leche para su hija, que en ese momento era un bebé de meses de edad.

A pesar que después de la guerra la cascarilla, el hilo 21 y el poliseda sustituyeron al mezcal para la elaboración de hamacas, hasta el año 1997 aún se mantenían los mismos precios. Sin embargo desde el año 2001 con la implementación de la dolarización los precios se transformaron. Nuestra moneda nacional llamada Colón se devaluó, por lo que 8.75 colones se convirtieron en un equivalente a un dólar. Desde el 2001 hubo un incremento en los precios de los alimentos, de los servicios básicos como el agua, la luz, educación, salud, entre otros medios necesarios para vivir. Si en 1997, Lucía con \$1.71 compraba la leche de su hija, hoy en día no podría hacerlo; solo un bote de leche con nutrientes básicos de infantes cuesta alrededor de \$21.38.

Los granos básicos también incrementaron de precio. Un día me encontraba sola en casa de Miriam, porque ella y Alejandra su hija habían ido a una actividad de las Comunidades Eclesiales de Base (CBS). Sin embargo, a las 4.30 pm llegó Maribel la otra hija de Miriam. Ambas fuimos a comprar frijoles y arroz a una tienda de granos básicos del caserío. Mientras hacíamos el recorrido entre árboles, quebradas, un camino de piedras y lodo por la época de lluvias; ella me narró que los tres quintales de maíz cuestan \$75.00, Maribel dijo que “estaba caro el maíz”. Sin embargo, nunca presté atención a que ella usó el tiempo gramatical del pasado para describir

⁶¹ <http://teoriadestadoutec.blogspot.com/2013/03/historia-de-la-dolarizacion-en-el.html> Consultado el 4 de septiembre de 2019.

que el precio del maíz “estaba caro”. Yo me percaté de esta acción hasta que en uno de esos días lluviosos visité la casa de Heriberta y Esteban, ambos me comentaron que en mayo de 2018 hubo sequía y que la primera cosecha de maíz se echó a perder; por ende el precio de este grano incrementó en el mercado. Por ejemplo, el quintal de maíz normalmente costaba \$20.00 y cada 15 días subía su precio. Primero a \$26,00 y luego llegó a \$30.00. En el momento que estuve en Yancolo y en esta visita que fue en septiembre de 2019 el quintal de maíz —46 kg o 100 libras aproximadamente— costaba \$22.00, es decir su precio se había regulado a lo normalmente habitual.

Este fragmento me hizo recordar la conversación con Medardo, a quien cito a inicio del capítulo, donde explica que antes de la guerra la arroba de maíz costaba \$0.28. Si hago una operación matemática, cuatro arrobas son un quintal maíz, por ende el precio de éste era de \$1.12. Esto implica que el precio del quintal de maíz entre el antes y después de la guerra se ha transformado notablemente de \$1.12 a \$22.00. Como lo he dejado claro a lo largo de otros capítulos, el maíz es indispensable en la dieta alimenticia de las familias de Yancolo, y además es el alimento de los animales de corral, de los perros como de los gatos. Esteban el esposo de Beta siembra milpa, pero la cosecha no es suficiente para abastecer los 12 meses del año y para alimentar a la familia como a los animales, ambos se ven obligados a comprar maíz en el pueblo. Debido a que los ingresos de las hamacas son insuficientes, esta situación obliga a Esteban hacer un préstamo con el Banco de San Miguel.

Durante casi tres décadas las poblaciones que más padecieron los estragos de la guerra tenían la expectativa de que la posguerra y la etapa de la “reconciliación” ofrecerían alternativas de inclusión. Sin embargo, el “ajuste estructural” se expandió en la sociedad salvadoreña en la forma de desempleo, violencia, migración masiva y extrema pobreza. Irónicamente en 2009 El Salvador se asumió como una nación multicultural y pluriétnica que reconoce a las poblaciones indígenas. Ya he explicado en esta tesis que durante los últimos dos siglos las poblaciones indígenas fueron literalmente exterminadas por ser un sinónimo de atraso a la modernización y por las políticas raciales orientadas a construir una nación criolla. **En esta parte final de la tesis me interesa discutir brevemente la paradoja del exterminio histórico de las poblaciones indígenas, mientras el gobierno y las leyes en el siglo XXI reconocen a El Salvador como una nación multicultural e inclusiva de las diferencias.**

4.4 De la negación al reconocimiento indígena

El neoliberalismo multicultural (Hale, 2002) arribó oficialmente a El Salvador en 2009, en una sociedad resquebrajada por el racismo y la discriminación. Aunque el Congreso había ratificado el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT en 1989, es hasta 2009 cuando por primera vez en El Salvador se establece un gobierno de “izquierda”, representado por el partido FMLN el cual se enfrenta a la política de “borrón y cuenta nueva”, que gobiernos anteriores habían instaurado como estrategia para no asumir y aceptar responsabilidades por los crímenes del pasado. Para enfrentar las memorias del olvido, el 16 de enero de 2010 el presidente Mauricio Funes pide “perdón” a las víctimas y familiares de éstas por las masacres del Mozote y caseríos aledaños que ejecutó el ejército en diciembre de 1981⁶². De igual forma en el 2009 El Salvador se asume como una nación multicultural y pluriétnica ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU⁶³.

Ante este nuevo reconocimiento, la Constitución de la República de El Salvador (1983) experimentó un cambio en el año 2014 con la reforma al artículo 63, el cual dice “El Salvador reconoce a los pueblos indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad”.⁶⁴ Como resultado de este reconocimiento multicultural, en el año 2016 se aprueba la Ley de Cultura y en 2017 el gobierno estableció la Política Pública para los Pueblos Indígenas, la cual dictamina que a lo largo de la historia, la negación de las poblaciones indígenas se ha manifestado a través de “la supresión física, de los procesos de asimilación paulatina de la cultura occidental y de la desvalorización de los elementos culturales indígenas, especialmente los ideológicos”. (Secretaría de la Cultura de la Presidencia de El Salvador, 2017, p. 21). Esta definición borra las atrocidades cometidas en el pasado e identifica a las poblaciones indígenas como entes que tiene su propia cultura. Evidentemente estos reconocimientos ignoran o niegan cómo el Estado Salvadoreño provocó transformaciones entre los pueblos indígenas y cómo estos también se transformaron a través del tiempo por el racismo y la discriminación.

⁶² <https://www.elmundo.es/america/2010/01/16/noticias/1263678711.html>, consultada 23 de febrero de 2019

⁶³ <https://www.verdaddigital.com/20813-multicultural-y-plurietnico/>, consultada 10 de noviembre de 2019

⁶⁴ La reforma al artículo 63, no ha sido publicada en el Diario Oficial, situación por la cual esta reforma no aparece en la vigente Constitución de la República de El Salvador. Sin embargo, la reforma la recuperé del sitio web <https://www.asamblea.gob.sv/decretos/details/1809>, consultado el 20 de octubre de 2019.

La definición de lo multicultural desde el gobierno y la Secretaría de Cultura de la Presidencia, se entiende como “el reconocimiento legal de los pueblos indígenas, cuyo objetivo es adoptar medidas políticas que mantengan y desarrollen la identidad étnica y cultural, su cosmovisión, valores espirituales” (Secretaría de la Cultura, 2017, p. 9). Bajo esta definición el gobierno ha construido “el perfil” que caracteriza a las poblaciones indígenas de El Salvador para acceder a ciertos derechos como la “equidad, no discriminación, igualdad, mejoramiento de la calidad de vida a través de acciones económicas orientadas a la obtención de ingresos, empleo digno, formación laboral, tierra, salud, entre otras aristas (Secretaría de la Cultura de la Presidencia, 2017, p. 38,39). La Política de Pueblos Indígenas reconoce a estas poblaciones como:

Aquellas familias, grupos o individuos a título personal que reúnen estas características: un fundamento ancestral en creencias y prácticas espirituales; un fundamento en los rituales concernientes a los ciclos de la vida, productivos y de la naturaleza; utilización de la medicina ancestral; y un fuerte fundamento en las formas de organización socioeconómicas y espirituales; así como un factor importante es la autodeterminación de pertenecer a un pueblo indígena. [...] los indígenas de El Salvador se definen en este perfil como pueblos o comunidades mayoritariamente rurales con fuerte ascendencia indígena y autodefinidos como indígenas (Secretaría de la Cultura de la Presidencia de El Salvador, p.25, 2017).

Esta caracterización es la que ha estructurado la “imagen de las poblaciones indígenas”, y ha definido las regiones y comunidades que cubren el perfil, entre ellas los departamentos del oriente: La Unión, San Miguel y Morazán, específicamente el municipio de Cacaopera. Estas definiciones de lo “indígena” han creado perfiles raciales que fortalecen la discriminación y el racismo (Baumann, 2001). Por ejemplo, en las experiencias de la vida diaria de las mujeres con quienes trabajé, las políticas multiculturales; es decir el reconocimiento oficial de lo indígena, “campesino” y “pobre” se han convertido en una justificación para la asistencia social de ONGs, como el caso de las viviendas que he mencionado, mientras que el “ajuste estructural” y el “libre mercado” han provocado extrema precariedad.

Aun cuando las políticas multiculturales neoliberales han configurado el racismo y precarizado la vida de las mujeres y sus familias, esta política paradójicamente también ha permitido que la población de Yancolo exprese ciertas demandas para satisfacer sus necesidades, que están relacionadas con la alimentación y la tierra. Las cuales evidentemente han sido negadas por el Estado, debido a que la tierra es un recurso significativo que está privatizado y distribuido

inequitativamente como resultado de la carga histórica que antecede al siglo XIX con la extinción de las tierras comunales y ejidales. Esta situación muestra que el neoliberalismo multicultural tiene dos rostros, por un lado, se presenta como un discurso que reconoce la diversidad étnica y los derechos que les conciernen a los pueblos indígenas. Entre ellos está la libertad de expresión, limitada por supuesto, en la cual se puede interpelar al gobierno y a sus instituciones ejecutivas por el incumplimiento de derechos como no privatizar el agua y otros recursos naturales. Así como también exigir proyectos que conecten con las necesidades locales. Hasta aquí, pareciera que el multiculturalismo neoliberal es la máxima representación de la “democracia”. Sin embargo, simultáneamente, el derecho a la libertad de expresión y demandas siempre tienen un límite, cuando las exigencias de las poblaciones rechazan las propuestas de proyectos locales, interpelan a los gobiernos por los presupuestos limitados en el área educativa, salud, alimentación y cuestionan por qué los recursos naturales se han convertido en mercancía del capitalismo extractivista.

En este escenario, Hale (2004) construye el concepto del “indio permitido”, para definir el límite del derecho de expresión y demanda de las poblaciones indígenas. Mientras estas personas exijan derechos que los gobiernos están dispuestos a cumplir y que obviamente no rebasen los límites de sus presupuestos o interrumpan sus agendas políticas vinculadas con uso y el acaparamiento de los territorios; exigir y demandar es aceptado como una norma de derecho. No obstante, “el indio rebelde” (Hale, 2004) aparece cuando las personas transgreden los límites y comodidades del Estado para poner en diálogo sus necesidades, las formas en que experimentan la violencia estructural en sus vidas cotidianas y las soluciones a corto y largo plazo que son las demandas por sus territorios, recursos naturales e inclusive negarse a ser una imagen exótica para otras personas internacionales.

El multiculturalismo neoliberal y la categoría del indio rebelde las pude observar mientras visité el pueblo de Cacaopera, en una reunión con representantes de la Secretaria de Cultura de la Presidencia, cuando presentaron la Política Pública para Pueblos indígenas. El técnico que dirigía la reunión expresaba que los derechos de las poblaciones indígenas se basaban en sus necesidades.

Por este motivo estoy aquí, para recolectar a través del diálogo qué queremos que se implemente en la escuela, cómo queremos que se implemente, qué temas queremos que se introduzca en el sistema educativo, que se necesita que se investigue, qué queremos que el maestro observe. Además, en producción vamos a ver cuánta tierra es del Estado, cuánta tierra es privada y está en venta, cuánta tierra puede estar disponible para las poblaciones indígenas, qué podemos producir en estas tierras, para qué vamos

a producir, cómo lo vamos a comercializar, qué alimentos nos tienen más saludables que eviten la desnutrición, porque la población indígena es la que está afectada en la desnutrición”. (Técnico de la Secretaría de Cultura de la Presidencia).

Cuando el técnico terminó su intervención, una de las asistentes a la reunión le cuestionó: “nosotros lo que necesitamos es terreno y tierra para cultivar, porque lo que necesitamos es la soberanía alimentaria, esta no va a llegar si le sigo dando puchitos de maíz y puchitos de abono, hay que crear mecanismos para recuperar cultivos tradicionales, la milpa tradicional incluye, la yuca, camote, frijol, ayote, pipián, maíz. Empezar como cultivar y hacer nichos productivos y no dar lo mismo a todos, porque el intercambio de alimento o mercado de intercambio no va a funcionar. Hay que enseñar otro tipo de cultivos, el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) no debe de dar lo mismo a las comunidades”.

La persona que intervino en la reunión explicaba que para tener acceso a una buena alimentación con menos costo de la vida, es necesario la redistribución de la tierra y la cosecha de diversos cultivos para que la gente pueda establecer un mercado municipal donde se intercambien alimentos. Es decir, si un caserío cultiva ayote, maíz y pipianes; otro puede cultivar frijol tomates y en un mercado municipal intercambiar estos alimentos. Me llamó la atención la exigencia de la tierra para establecer la soberanía alimentaria, pues las personas ven como recurso de vida la tierra y a través de ella cultivar alimentos, puesto que con las ganancias de las ventas de las hamacas en un país dolarizado, donde existe un oligopolio entre el comprador y las tejedoras las ganancias son mínimas para la sobrevivencia familiar.

La soberanía alimentaria refiere al intercambio de alimentos que son producidos en la localidad. La iniciativa por implementar esta estrategia como sobrevivencia surge por la carencia de tierra, la falta de acceso a alimentos y una crítica a la dinámica de trabajo de las instituciones gubernamentales; que invierten mucho dinero en el salario de consultores y técnicos que llegan a las localidades para mostrar los temas o tópicos de proyectos que están disponibles, eventos en los cuales se gasta mucho dinero en combustible, material didáctico, alimentación para los asistentes a la reunión. La gente critica este gasto de dinero, que podría servir para “crear un mercado, un banco de semillas en el mercado kakawira, la gente puede venir con sus productos unos me traen huevos, pollo, miel, pipianes, ayotes, maíz frijoles. Así vamos a ir complementando para que la gente tenga nutrición. Pero si le doy maíz a todos nadie va a poder intercambiar, ahí estamos mal” (Líder indígena del Pueblo de Cacaopera).

Cuando el técnico escuchó las demandas sobre la distribución de la tierra su respuesta fue contundente:

Si usted va a pelear un pedacito de terreno es porque lo va a cuidar, porque es suyo. En occidente las mujeres de Tacuba informaron que había alrededor de 7000 manzanas libres, sin tomar en cuenta el Bosque del Imposible que son 50,000 manzanas. Qué es lo que quiere la gente de allá, ¿Tierras? ¡No! Ellos quieren cuidarlas, trabajarlas en colectivo porque hay gente que se les han dado tierras... el caso del Bajo Lempa por ejemplo, cuando fue el huracán Stan fuimos a dejar viveros, a apoyar, cuando llegamos ya habían vendido las tierras y los dueños ¿Dónde están? están en EEUU, si usted va a pelear terreno es para cuidarlo, es suyo, se lo va a dejar a sus hijos, pero eso no pasó, esa gente lo vendieron y no lo hicieron por necesidad. Cuando visitamos sus casas el televisor era de este tamaño, el comedor era para 12 personas, ¡imagínese! ¿Qué hicimos nosotros cuando vimos que tenían todos esos recursos? Nos fuimos a San Agustín que de verdad había una gran necesidad, ahí las casas eran de adobe todo enlodado.



Ilustración 16, reunión con los representantes de la Secretaria de Cultura de la Presidencia

Mientras las mujeres exigían acceso a tierra para establecer una estrategia de alimento comunitaria — indio rebelde — el técnico que representaba a una institución gubernamental simplemente evadió las exigencias e ignoró las demandas que la gente estaba haciendo en esos momentos. En este ambiente sociocultural donde el multiculturalismo neoliberal ha recrudecido

el racismo, la discriminación, la negación de derechos como la tierra y donde se evaden las demandas para fortalecer la pauperización que es parte de la cotidianidad; las mujeres han buscado opciones para sobrevivir a través de la venta de hamacas, préstamos para la compra de abono, de plaguicida y del material de las hamacas. Otras formas de subsistencia es vender helados, pollos, huevos, granos básicos. En un viaje que hice con Alejandra y Ana su sobrina, nos detuvimos a cortar un fruto que se llama guayabillo que es pequeño, redondo y su sabor es entre dulce y amargo; cuando los probé por primera vez dije “son amargos” y Ana me dijo “aquí va aprender a comer de todo”. Esta frase me permitió tomar en cuenta que en la localidad hay diversas formas de conseguir alimento y sobrevivir.

Pero el maíz, los alimentos, la luz no son los únicos gastos. Mientras estuve en Yancolo Maribel me prestó su cocina de gas, ella no la usa porque requiere de comprar el tambo de gas que cuesta sin el subsidio del gobierno \$12.75 y con subsidio \$6.00. Además las familias que viven en Yancolo no tienen un acceso rápido al tambo. Primero porque se vende en las tiendas del pueblo, así que para abastecerse hay que pagar \$6.00 por el producto y \$2.00 extra por el domicilio. O sea que abastecerse de gas significa hacer un gasto de \$8.00 o \$14.75. Además, la persona que traslada el tambo de gas de 25 libras hasta Yancolo usualmente lo lleva hasta la ermita o la cancha del caserío, donde las personas lo recogen y deben cargarlo en brazos o la cabeza hasta sus casas, que algunas distan de la calle principal y hay que cruzar la quebrada o subir pequeñas lomas. Finalmente, el suministro del gas tarda en llegar, no es inmediato. La primera vez que yo compré tardó dos días en llegar y la segunda viajé hasta el pueblo por la mañana para comprarlo y el domicilio llegó por la tarde.



Ilustración 17. Calle principal del caserío Yancolo

Así es la situación de marginalidad y la falta de acceso a productos que son básicos para la sobrevivencia familiar. Sin embargo, para la gente de Yancolo el gas no es una prioridad por la cual no puedan cocinar sus alimentos. De hecho, muchas de ellas a falta de dinero y tiempo no usan la estufa de gas o simplemente no tienen. Mujeres y hombres están conscientes que el motor que enciende día a día sus hornillas y comales para las tortillas es la leña. Además de los gastos de subsistencia que acabo de describir, también hay más gastos que se deben suplir, por ejemplo el abono y plaguicidas para los cultivos y las milpas. Para Heriberta estos gastos también representan una grave contaminación ambiental.

El presente es más difícil que antes, la nueva generación ya se acostumbró a usar abono y a regar veneno. Antes la madre tierra tenía era la que daba una mata de pipianes, sembraba uno sin andar abonando solo con ceniza de la hornilla lo barría, se echaba a la mata y nacía pero chola [grande] se lo comía bien uno pero sin ningún químico. Y ahora no usted, todo es diferente a lo de antes, uno tenía sus animales comía pescado porque el agua nunca se escaseó, en lo que yo me acuerdo antes de la guerra y ahora no, el agua mire ve, pasa una tormenta es que se llena la quebrada pero ligerito rebaja [mermar] no sé si se ha fijado. (Heriberta Gómez).

4.5 Contaminación ambiental y estrategias de acción y cuidado

A través de las conversaciones informales con algunas personas de Yancolo, me expresaron que el agua que consumen tiene microbios y residuos de veneno de los plaguicidas, porque éstos se riegan sobre las plantaciones de maíz y cuando llueve, el agua arrastra los restos de veneno hasta la Quebradona de Yancolo y algunos nacimientos principales de agua.⁶⁵ A propósito de este tema en una entrevista con el licenciado José Antonio, encargado del programa de los Veteranos de Guerra en el **Equipo Comunitario de Salud Familiar y Especializados (ECOS)**; el compartía que el agua de los manantiales del Caserío Yancolo ya está contaminada con una bacteria llamada *Escherichia coli*. Él establece que el agua no es apta para el consumo humano, pero “ni modo siempre lo están haciendo”. El entrevistado expresaba que como unidad de salud médica más cercana, que dista a una hora con 40 minutos de Yancolo, intentaban purificar el agua con una sustancia que se llama Puriagua. Sin embargo, antes de entrevistar a esta persona yo había llevado una botella de Puriagua a casa de Miriam para desinfectar el agua, pero ella aseveró que su familia no usa esa sustancia porque le da un sabor “feo al agua”. Por otro lado, el encargado del ECO decía que otro mecanismo que enseñan a las personas para desinfectar el agua es hervirla y luego enfriarla.

Sin embargo, para Esteban el problema de la contaminación del agua también incide en que la gente tira veneno en los potreros o en las milpas y con las lluvias el veneno se lava y cae en la quebrada o nacimientos de agua. Él expresa que antes no se usaban insecticidas, no había tanta contaminación ambiental. En esta dirección, Heriberta considera que otro problema que ha contaminado son las aguas de los sanitarios lavables de la escuela. Estas situaciones de precariedad económica y la contaminación ambiental que han surgido del uso de nuevos productos químicos en la posguerra, enferman constantemente a las personas. Algunas padecen de dolores de estómago, *párale*, dolores de cabeza. Empero, las personas prefieren no asistir al ECO de la Hacienda, porque está muy lejos, como lo dije anteriormente dista a una hora con 40 minutos. Por ejemplo, Santos dice que no aguanta caminar hasta la hacienda: “una vez fui y se me ampollaron los pies, por eso mi hijo algunas veces me lleva en su moto hasta Cacaoopera y en la clínica me atienden, pero siempre preguntan que por qué no voy al ECO de la Hacienda si es la zona donde me corresponde recibir atención médica”. **La distancia de los centros de salud es una forma a través de la cual se manifiesta la exclusión social**, Santos dice que

⁶⁵ En Yancolo no hay agua potable, sin embargo en el año 2009 se inició un proyecto que hasta el 2018 aún no se había ejecutado. Para incluir a las personas en este proyecto se censó a las familias, de esta manera se quería estimar una cifra de cuántos son los hogares que participarían en la instalación de agua potable.

cuando su hijo no la puede ir a traer, paga una mototaxi que cobra \$5.00 de Cacaopera hasta Yancolo.

Ante estas situaciones de marginalidad y exclusión social en el área de la salud, las mujeres continúan siendo las bases para sanar los cuerpos en la localidad. Por ejemplo, un día después de hacer algunas visitas regresé en la tarde a la casa de Miriam, recuerdo que Alejandra estaba haciendo las tortillas en la hornilla y yo entré enferma, con calentura, dolor de cabeza, dolor de huesos y de ojos. Por un momento pensé que era chickungunya o insolación por la cantidad de sol que recibí. Pero Miriam me dijo que me habían hecho *ojo*. Una enfermedad que genera dolor de huesos, cabeza y calentura y es provocada cuando una persona le parece atractiva a otra y la mirada fuerte hace daño, es decir hace *ojo*.

Cuando me sentí enferma, después de tres semanas viviendo en la comunidad, pensé que lo más recomendable era volver a casa o al siguiente día ir a pasar consulta al ECO familiar de Agua Blanca. No obstante, Alejandra me dijo que no era necesario ir a pasar consulta, además porque el servicio médico es lejano y sobre todo porque era un padecimiento que las mujeres consideran innecesario asistir a la clínica. Entonces, Alejandra me dijo: “yo la voy a curar” y en seguida nos fuimos a la habitación, me desnudé completamente y me sentó en una silla, luego tomó un huevo de gallina india o huevo criollo, el cual no puede ser un huevo de engorde o de granja, y lo sumergió en un ungüento de una planta que se llama ruda. Luego tomó el huevo y me lo rozó por todo el cuerpo en la espalda, abdomen, piernas, manos, pies. Finalmente, ella quebró el huevo adentro de un recipiente de vidrio que contenía agua para ver si en la yema se dibujaba una figura en forma de ojo, si es así es porque la enfermedad ya salió del cuerpo de la persona, a esta acción le llaman *el mirar*.

Pero la persona enferma, en este caso era yo, no puede ver el proceso donde se quiebra el huevo, de ser así queda ciega o se le *seca un ojo*. Así Ale me enunció: “ojo le habían hecho, ahí salió dibujado el ojito en el huevo”. Por otro lado, también me había dado infección por las punzadas de las pulgas y las garrapatas, mi piel estaba destruida con muchas ampollas; éstas estaban rojas e inflamadas y me provocaban mucha comezón. Ale me preparó un remedio, ella cortó unas hojas de un árbol que se llama Cacahuanance conocido también como madrecaao, las hojas de este árbol las sumergía en agua y las estrujaba para crear una espuma que me colocaba todos los días en el cuerpo después de bañarme en la quebrada. Además, cuando me secaba con la toalla en cada picada me colocaba sábila para cicatrizar las picaduras. Esto implica que en Yancolo hay enfermedades que se clasifican en graves, como aquellas que requieren de

operaciones o que son incurables con los remedios comunitarios, en caso así se va al hospital. Pero las calenturas, picaduras, resfriados, alergias, dolores de cabeza se tratan de sanar o mitigar con remedios caseros.

En conclusión, aunque el multiculturalismo neoliberal profesa el reconocimiento a la diversidad étnica y la libertad e igualdad de condiciones para las personas; las experiencias de las mujeres de Yancolo muestran lo contrario, pues no tienen acceso cercano a los centros de salud y mucho menos a los medicamentos, que en algunas ocasiones si pueden pagar y en otras no. Vivir en Yancolo es permanecer en medio de la exclusión social, no solo por la falta de acceso a los servicios y atención médica, sino también por la negación al derecho de la tierra, la falta de acceso a las abarroterías de alimentos, transporte fluido, ingreso de un salario bien remunerado por las largas horas que demanda hacer las hamacas y donde las picaduras de pulgas, garrapatas se vuelven cotidianas.

Con el fin de la guerra y la transición a un Estado que redujo el gasto social a inicios de la década de 1990, la dinámica de vida en el caserío Yancolo cambió notablemente. Los costos de la vida diaria se incrementaron mientras la pauperización de la población creció. Los precios de los alimentos básicos y los costos de las materias primas e insumos de la producción de hamacas, principal actividad de las mujeres, crecieron de manera exponencial mientras los ingresos y los salarios de la población cayeron. Además, debido a que la fertilidad de la tierra disminuyó por las quemas a las plantaciones de henequén durante los operativos de tierra arrasada, se hizo necesaria la compra de abonos y plaguicidas, que han contaminado gravemente los mantos acuíferos de la zona. De igual manera, las políticas de desarrollo a través de la instauración de escuelas con sanitarios lavables han contaminado grandemente la Quebradona de Yancolo, principal yacimiento de agua que las personas ocupan para las tareas del hogar y para el baño diario.

Con el ingreso de nuevos hilos para hacer hamacas las tejedoras redujeron la carga de trabajo; sin embargo estos nuevos materiales han enfermado sus cuerpos con padecimientos como la *párale* y dolor en los pulmones. Estos escenarios muestran que, con la instauración del multiculturalismo neoliberal, el capital económico de la clase empresarial y la inversión extranjera aumento en el país, pero las experiencias de las mujeres y sus familias muestran que su situación económica y su salud se agravó. Aunque el multiculturalismo neoliberal profesa la libertad e igualdad de condiciones para las personas, el contexto de vida de Yancolo muestra lo contrario,

porque son familias que viven en medio de la exclusión social y que para sobrevivir continúan batallando y sobreponiéndose ante la escasez y la precariedad.

REFLEXIONES FINALES

Teje que teje...eso es la vida, un ovillo.
Tejo un poco cada día...unos días más, otros días menos.
Tejo con colores mi vida, pues nadie teje por mí...ni quiero.
Tejo y tiro del ovillo, como tiro de la vida para que ese ovillo ruede.
Pongo colores, otros cambios de punto...como la vida voy cambiando.
Aprende a tejer... y se te equivocas, cambia de color o de punto,
pero no pares, pues lo importante es tejer, lo importante es vivir.
No te plantees como quedara...pues como la vida es imperfecta
y tejiendo, tejiendo me voy durmiendo.....para mañana seguir tejiendo
Tejiendo mi vida...⁶⁶

Mis hallazgos indican que la guerra de 1980 ha dejado padecimientos emocionales y físicos en el grupo de mujeres con quienes trabajé en esta tesis. Estas secuelas se han recrudecido mientras las mujeres han desenvuelto sus vidas en la posguerra en contextos de desigualdades estructurales de género, clase y etnicidad. Algunas secuelas son *visibles* en las memorias y recuerdos de las mujeres, principalmente en las cicatrices físicas que la guerra les produjo, menos visibles sin embargo son las secuelas emocionales como las muertes por suicidios, enfermedades de cáncer, diabetes, entre otros padecimientos. Aún más sutiles son las conexiones que intenté establecer entre la guerra y sus secuelas emocionales como el enojo, el mal humor, la ansiedad, el temor, la depresión y la desesperanza que constituyen sus vidas. Y aún más complejo es que ellas buscan recuperarse de estos padecimientos en un contexto estructurado por la precariedad y la marginación.

He propuesto que estas vidas envueltas en la precariedad son resultado de procesos históricos, que crearon desigualdades donde las mujeres con pasados étnicos raciales y pasados de exterminio terminaron por ser marginadas de la distribución de la riqueza en la sociedad salvadoreña. He hallado, sin embargo, que a pesar del contexto de violencia y temor que caracterizan sus vidas, ellas buscan recuperarse emocionalmente por medio de su trabajo, de su quehacer en los telares de hamacas y en la hornilla leña de la casa que irónicamente reproduce las desigualdades.

Ahora bien, para realizar este análisis, presenté en la introducción una revisión de literatura, que refleja la importancia de ligar el concepto de memoria con el enfoque

⁶⁶ (El Tejedor de Sueños, 2012) <https://www.poemas-del-alma.com/blog/mostrar-poema-198381>, consultada el 2 de febrero de 2020.

interseccional, puesto que a través de ambos ejes teóricos es posible analizar los impactos de la violencia estructural en la vida de las personas. Es decir, conocer cómo las experiencias pasadas han construido el género, la etnicidad, la posición de clase social y cómo estas identidades han causado privilegios o estigma social; situación que desencadena en el cuerpo de las personas padecimientos físicos y emocionales con las cuales deben lidiar día a día. Es a través de estas categorías consustanciales — género, clase y la etnicidad —, que doy cuenta de cómo se construye y se transforma el sufrimiento social y la exclusión sobre determinados sujetos sociales a través del tiempo.

De tal manera que el aporte teórico de mi investigación, refleja que a través de la memoria social y del enfoque interseccional, pude dar cuenta de cómo se han formado históricamente los procesos de diferenciación y sistemas de dominación, que han dado como resultado diferencias étnico-raciales, desigualdades de género como la múltiple carga de trabajo en la vida de las mujeres y la precariedad. En la reconstrucción histórica de las vidas de las mujeres fue valiosa la combinación que hice al recuperar sus memorias y combinarlas con documentos elaborados por especialistas en historia; esto me permitió contextualizar las vidas pasadas de las mujeres. Otro hallazgo que me sorprendió es que las mujeres no necesariamente culpan a la guerra de sus padecimientos emocionales, diría que han tomado sus padecimientos como parte de la edad y hasta del destino. Estas subjetividades hacen aún más complejo establecer la relación entre la guerra y sus secuelas. No pude dar por sentado, que las secuelas de la guerra han quedado en el olvido, en el silencio, porque en El Salvador es un tema pendiente y de alta tensión, el llamado “resarcimiento de las víctimas de la guerra” y políticas de “reconciliación”, mientras sobreviven miles de personas que sufrieron aquel evento y que reclaman sus propias experiencias históricas.

Un aporte adicional de la tesis radica en cómo el pasado y el presente se entretienen, en términos de que el pasado tiene resonancia en la vida diaria de las mujeres reflejada en la desigualdad, pero este presente está conectado a procesos globales que han impactado a las mujeres en su diario vivir. El neoliberalismo y las políticas multiculturales en El Salvador de la posguerra se han incrustado en la vida de las mujeres en la forma de pauperización y recrudescimiento en las tareas del hogar, la elaboración de la jarcia y de tejidos para obtener ingresos económicos que no alcanzan a cubrir sus necesidades más apremiantes, así como la migración, el desempleo masivo y la marginalidad.

Finalmente y como punto de reflexión, a lo largo de este escrito he dejado claro que la vida de las mujeres de la primera como de la segunda generación, siempre gira en torno al

desarrollo de las actividades para la sobrevivencia de ellas mismas y de sus familias. Lucia expresó una frase célebre que refleja la actividad constante e imparable de las mujeres: “la vida es tejer, tejer y tejer”. Es decir no hay espacio para el ocio, en muchos apartados de esta obra transcribí la frase “no puedo estar de balde”, es decir que una mujer no puede permanecer inactiva. Este escenario desencadenó en la Dra. Varela, quien es lectora de esta obra, una reflexión que me transmitió, y es que en la vida cotidiana las mujeres no pueden existir sin producir una historia nacional, en donde siempre se debe trabajar para subsistir: tejer, ir al mercado de compras, realizar las actividades domésticas del hogar, buscar otras formas para obtener dinero. La etnografía está plagada de trabajo, de batallas, de luchas para existir. Por consiguiente, “moverse” constantemente es otro efecto de la violencia política de 1980 y de cinco siglos históricos que han producido y reproducido procesos de racialización, manifestados en jerarquizaciones de clases sociales, discriminación y sobrecarga de trabajo doméstico como artesanal.

Esta reflexión me hizo cuestionar ¿Dónde está el espacio para que la vida se disfrute? no lo encontré, por eso mismo las mujeres han recurrido a encontrar goce y sanación paradójicamente en las mismas tareas y trabajos cotidianos. A final “el tejer y tejer” es una batalla constante, representa el trabajo interminable, pero al mismo tiempo el sentido de vida de ellas, a medida se tejen hamacas, gorros, camisas o cualquier objeto, se siembra la milpa o se va al río a pescar, estas acciones muestran que las mujeres están vivas y que mientras respiren continuaran batallando por sus vidas y existencia entre el telar y la hornilla de leña.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, A. (1994). Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad. En M. Camus (Eds.). (2006). *Las ideas detrás de la etnicidad* (pp.159-195). Guatemala: CIRMA.
- Alvarenga, P. (2006). *Cultura y ética de la violencia en El Salvador 1880-1932*. San Salvador, El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos (DPI).
- Álvarez, M. (2014). Discurso social, cultura de paz y memoria en el resarcimiento de los daños a la dignidad de las víctimas y sus familias. *Cultura de Paz*, Volumen 20, N° 63, 4-10.
- Amaya, R, Danner, Mark y Henríquez, C. (1996). *Luciérnagas en El Mozote*. El Salvador: Museo de la Palabra y la Imagen.
- Aquino, S. (2014). Reflexiones para acercarse a la reconstrucción del pasado. En L. Machuca (Eds.). (2014). *Algunas historias sobre la historia contadas por los investigadores del CIESAS* (pp.13-18). Oaxaca, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Aranguren, J. (2010). De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura. *Papeles del CEIC*, N° 63, 1-27.
- Archila, M. (2004). La historia de hoy: ¿Memoria o pasado silenciado? *Revista Historia y Sociedad*, N°10, 15-33.
- Arteaga, L. (2017). Del olvido a la memoria, de la memoria a la justicia: El caso de El Salvador. *Revista Académica del Lugar de la Memoria*, N°1, 131-143.
- Asylum Access Ecuador. (2012). *Sanar nuestros cuerpos, reconstruir nuestra memoria, Memorias de un proceso para sanar heridas de mujeres colombianas sobrevivientes de violencia sexual y otras violencias, refugiadas en Ecuador 2009-2011*. Consejo Noruego para Refugiados, 1-62.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona, España, Paidós.
- Binford, L. (2011). *El Mozote Vidas y Memorias*, El Salvador: UCA Editores.

- Blair, E. (2005). Memorias de violencia, espacio, tiempo y narración. *Controversia*, N°85, 6-19.
- Bonner, R. (1982). Massacre of Hundreds Reported in Salvador Village. *The New York Time*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/1982/01/27/world/massacre-of-hundreds-reported-in-salvador-village.html>
- Bourgois, P. (2002). El poder de la violencia en la guerra y en la paz. Lecciones pos-Guerra Fría de El Salvador. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 8, 73-98.
- Bourgois, P. (2009). Treinta años de retrospectivas etnográfica sobre las violencias en las Américas. En J. López, S. Bastos y M. Camus (Eds.). (2009). *Guatemala-Violencias desbordadas* (pp.28-62). Córdoba, España: Servicios Publicaciones Universidad de Córdoba.
- Calderón, E. (2015). Universos Emocionales y subjetividad. 01_NuevaAntropología81.indd 12.
- Castro, A y Farmer, P. (2003). El Sida y la violencia estructural: La culpabilización de la víctima. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 17, 29-47.
- Casaus, M. (2000). La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala. *Nueva Antropología*, XVII (58), 27-72.
- Chapin, M. (1991). La población indígena de El Salvador. Colección Antropología e Historia, N°20, Dirección de Patrimonio Cultural El Salvador, 1-40.
- Ching, E. (2007), *Las masas, la matanza y el Martinato en El Salvador*, El Salvador, UCA Editores.
- Cifuentes, R. (2009). Familia y conflicto armado. *Trabajo Social*, N°11, Bogotá, 87-106.
- Constitución de la República de El Salvador (1983, 16 de diciembre) Gaceta oficial de la República de El Salvador N°234, Tomo 28. Recuperado de http://www.csj.gob.sv/constitu/images/pdf/con_vige.pdf

Cortés y Larraz, P. (2000). Descripción geográfico- moral de la diócesis de Goathemala. San Salvador, El Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos Consejo Nacional para la Cultura y el Arte.

Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. Anuario Hojas de Warmi, N°17.

Danner, M. (1993). The Truth of Mozote. Estados Unidos: Institute of International Studies, UC Berkeley.

Danner, M. (2016). Masacre la guerra sucia en El Salvador, primera edición en español, España, Malpaso Ediciones.

Das, V. (2016). Lenguaje y cuerpo. En V. Das (Eds.). (2016)Violencia, cuerpo y lenguaje (pp.57-100). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Díaz, D. (2007). Entre la guerra de castas y la ladinización. La imagen del indígena en la Centro América liberal, 1870-1944, Revista Estudios Sociales, Universidad de los Andes, 58-72.

Durán, J. (2013). Fundación de la Comunidad la Mora, ritual y dinámica de las identidades políticas y sociales. (Tesis de pregrado). Universidad de El Salvador, San Salvador, El Salvador.

Duque, C. (2010). Judith Butler y la teoría de la performatividad del género. Colegio Hispanoamericano, 85-95.

Etxeberria, X. (2013). La construcción de la memoria social: el lugar de las víctimas. Santiago de Chile: Museo de la Memoria y de los Derechos Humanos.

Ferrándiz, F. (2004). Venas abiertas: memorias y políticas corpóreas de la violencia. El ayer y el hoy: Lecturas de Antropología Política, El futuro: Vol. II. 328-346.

Flores, R. (11 de diciembre de 2013). 32 Años de la masacre de El Mozote: la justicia no llega. América Latina en Movimiento. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/69730>

Fulchiron, A. (2016). La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, N° 228, 391-422.

Gómez, C. (2016). Justicia transicional y derechos humanos en el proceso de paz de El Salvador: deudas a las víctimas 26 años después. *Revista Principia Iuris*, Vol. 13, No. 26. 101-127.

Gómez, D. (2012). Mi cuerpo es un territorio político, Voces descolonizadoras, Brecha lésbica, cuaderno 1, 1-27.

Gordon, S. (1989). *Crisis política y guerra en El Salvador*, México, Siglo XXI Editores.

Gould, J. (1996). Gender, Politics, and the Triumph of Mestizaje in Early 20th-Century Nicaragua. *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1), 4-33.

Gould, J. (1998). *To Die in this way. Nicaraguans Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham & London: Duke University Press.

Gould, J y Lauria, A. (2012). *1932, rebelión en la oscuridad*. Museo de la Palabra y la Imagen, El Salvador.

Green, L. (2011). The Nobodies: Neoliberalism, Violence, and Migration. *Medical Anthropology*. 30, 366-385.

Green, L. (2013). El miedo como forma de vida. Viudas mayas en la Guatemala rural, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Ediciones del Pensativo.

Guillermoprieto, A. (1982). Campesinos salvadoreños describen asesinatos masivos. *Washington Post*. Recuperado de <https://elfaro.net/es/201112/noticias/6900/Los-campesinos-salvadore%C3%B1os-describen-los-asesinatos-en-masa.htm>

Guzmán Ordaz, R y Jiménez Rodrigo, M. (2015). La interseccionalidad como instrumento analítico de interpretación en la violencia de género. *Oñati Socio-Legal Series*, N°2, 596-612.

Guzmán Orellana, G y Mendia Azkue, I. (2013). *Mujeres con memoria activistas de derechos Humanos en El Salvador*, Bilbao, España: Universidad del País Vasco.

Guzmán Orellana, G y Mencia Azkue, I. (2017). Mujeres contra la impunidad. En I. Mencia Azkue, G. Guzmán Orellana, y I. Zirion Landaluze (Eds.). (2017) Género y justicia transicional movimientos de mujeres contra la impunidad (pp. 113-147). Bilbao, España: Universidad del País Vasco.

Halbwachs, M. (1992). On collective memory, Estados Unidos, Chicago: University of Chicago Press.

Hale, C. (2002). ¿Puede el multiculturalismo neoliberal ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. En M. Lagos, y P. Calla (Eds.). (2007) Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. (pp.285-346). Bolivia, Cuaderno de Futuro N° 23, Informe de Desarrollo Humano PNUD.

Hale, C. (2004). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado. Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre.

Harvey, D. (2007). Breve historia del neoliberalismo. Madrid, España, Ediciones Akal, S.A.

Harnecker, M. (1972). Clases sociales y lucha de clases (II). Cuadernos N°4, de la serie: Cuadernos de Educación Popular ¿Qué es el socialismo?

Huffschmid, A. (2012). La otra materialidad: cuerpos y memoria en la vía pública. Cuerpo, Espacios y Emociones, 111- 138.

ISDEMU. (2013). La memoria de las luciérnagas, San Salvador, El Salvador.

ISDEMU. (2017). Mujeres construyendo memoria. Testimonios de sobrevivientes de la Masacre de El Mozote y lugares aledaños, San Salvador, El Salvador.

Jelin, E. (2002). Los trabajos de la memoria, Madrid, España: Siglo XXI de España Editores, S.A.

Kleinman, A; Das, V; Lock, M. (1997). Social suffering. Berkeley: University of California Press.

Kottak, C (1997). *Antropología cultural, espejo para la humanidad*. Madrid, España, Mc Graw Hill.

Lara, C. (2001). Identidad indígena y conflicto social en Cacaopera. *Revista Realidad*, 82, 501-518.

Lara, C. (2005). La dinámica de las identidades en El Salvador. *Revista ECA*, mayo-junio, 1-20.

Lara, C. (2018). *Memoria histórica del movimiento campesino de Chalatenango*, San Salvador, El Salvador: UCA Editores.

Lauria, A. (1999). *An Agrarian Republic: Commercial Agriculture and the Politics of Peasant Communities in El Salvador, 1823–1914*. University of Pittsburgh Press.

Ley N° 442. Aún pendiente de publicar el material en el Diario Oficial, San Salvador, El Salvador, 30 de agosto de 2016. Recuperado de <https://www.asamblea.gob.sv/decretos/details/2841>

Lindo, H. (2006). *La economía de El Salvador en el siglo XIX*. San Salvador, El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.

Linguer, P. (2007). *El Mozote la masacre 25 años después*, Argentina, Editores buenos Aires.

López, C. (2008). Las reformas liberales en El Salvador y sus implicaciones en el poder municipal, 1871- 1890, *Revista Electrónica de Historia*, Universidad de Costa Rica, 1770-1800.

Luongo, G. (2013). Mujeres en la revuelta de la contramemoria. En Colectivo de Poesía Cardumen (organizado). *Me sé un poema de memoria. Encuentro con la poesía del 73*. Evento patrocinado por Fundación Salvador Allende bajo el sello “A 40 años del Golpe”. La lectura del documento tuvo lugar en la mesa de apertura “*Poéticas de la escena de Golpe*” y “*Biopolítica y Derechos Humanos*”, el día jueves 9 de mayo.

Mallon, F. (1996). Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities, *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2, N° 1.

- Mallot, E. (2006). Body Politics and the body politic. *Interventions*, 8:2, 165-177.
- Marins, J. (2018). Pequeños pasos largos caminos, Claretian Publications Macao.
- Marquina, M; Yuni, J y Ferreiro, M. (2017). Trayectorias académicas de grupos generacionales y contexto político en Argentina: Hacia una tipología. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, Vol. 25, 1-23.
- Martínez, E; Gutiérrez, M y Rincón, L. (2012). Impunidad en El Salvador y Guatemala: « de la locura a la esperanza: ¿Nunca más?» *América Latina Hoy*, vol. 61, 101-136.
- Melédez, J. (11 de Febrero de 2008). Heredan dinastías el poder en El Salvador. *El Universal*, mx. Recuperado de <https://archivo.eluniversal.com.mx/internacional/56827.html>
- Moodie, E. (2017). Las secuelas de la paz, criminalidad incertidumbre y transición de la democracia en El Salvador, San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
- Mora, M. (2018). Política Kuxlejal, Autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas. Ciudad de México, México, Editorial del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Moreno, L. (2007). Reflexiones sobre el trayecto salud – padecimiento- enfermedad-atención: una mirada socioantropológica. *Salud Pública de México*, vol.49, No.1
- Organización de las Naciones Unidas. (1993). Comisión de la verdad de la locura a la Esperanza: La guerra de 12 años en El Salvador (consulta detalles): http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/elsalvador/nunca_mas_el_salvador_cv_3.pdf.
- Oslender,U. (2018). Terror y geografía: examinar múltiples espacialidades en un mundo aterrorizado. *Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, ISSN 2362-2075. Volumen 5, N° 9.
- Palazzo, G. (1981). Campo de refugiados salvadoreños en La Virtud Honduras. [Imagen]. Recuperado de <https://www.elfaro.net/es/201411/fotos/16291/Campos-de-refugiados.htm>

- Pearce, J. (2019). Historias emocionales: una historiografía de las resistencias en Chalatenango, El Salvador. En M, Macleod, y N, De Marinis (Eds.). (2019) Comunidades emocionales resistiendo a las violencias en América Latina (pp. 93-118). México, Editorial Casa Abierta al Tiempo.
- Pérez, C. (2018), La guardia nacional de El Salvador y la república cafetalera 1912-1932, El Salvador, Dirección General de Investigaciones, Acervos Documentales y Ediciones.
- Pineda, G. (2016). El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en El Salvador, entre el genocidio continuado y el reencuentro de nuestras raíces. Teoría y Praxis N°28.
- Pineda, R. (18 de noviembre de 2011). De las 14 familias a las 14 multinacionales. América Latina en Movimiento. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/50948>
- Poole, D. (2012). Corriendo riesgos: normas, ley y participación en el Estado neoliberal, Revista Antropológica, 30, 83-100.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Eds.). (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (201-246). Buenos Aires, Argentina, CLACSO.
- Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad, 21 (42), 131-148.
- Rappaport, J. (1990). The politics of memory : native historical interpretation in the Colombian Andes, New York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2005). Cumbe renaciente una historia etnográfica andina, Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
- Restrepo, E. (2016). Etnografía: alcances, técnicas y éticas, Bogotá, Colombia: Envió Editores.
- Rockwell, E. (2009) Reflexiones sobre el trabajo antropológico. En E. Rockwell (Eds.). (2009) La experiencia etnográfica (pp. 41-99), Barcelona, España: paidós.
- Salazar, S. (2012). Políticas de la memoria en El Salvador, paz, democracia y consenso nacional como memoria anticipada. Revista identidades, 4, 149-156.

Sermeño, F. (2011). Condiciones sociales en torno al suicidio en la Región Occidental del El Salvador. (tesis posgrado), Universidad de El Salvador, Salvador.

Scheper- Hughes, N. (1992). Nervoso. En N. Scheper- Hughes (Eds.). (1992). La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil (pp.167-212).Barcelona, España, Ediciones Ariel.

Scheper-Hughes, N. (2005). El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global. *Revista de Antropología Social*, 14, 195-236.

Scott, J. (2013). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Eds.). (2013). *El género la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Universidad Nacional Autónoma de México.

Secretaría de Cultura de la Presidencia, Ministerio de Cultura. (2017). *Política Pública para los Pueblos Indígenas de El Salvador*. Dirección de Publicaciones e Impresos DPI.

Silber, I. (2012). ¿Aguantar hambre o Luchar? Una perspectiva antropológica de la posguerra. *Revista Identidades*, 4, 127-146.

Silber, I. (2018). *Cotidianidad revolucionaria. Género, violencia y desencanto en la posguerra salvadoreña*, San Salvador, El Salvador: UCA Editores.

Solórzano, J. (1985). Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de explotación económica. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, 11 (2), 93-190.

Soriano, S. (2006). *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, México DF, Universidad Autónoma de México.

Sousa, B. (2010). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. Sousa (Eds.). (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (pp. 29-60). Montevideo, Uruguay, Ediciones Trilce.

Sprenkels, R. (2012). La guerra como controversia: una reflexión sobre las secuelas políticas del informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador. *Revista Identidades*, 4, 68-89.

Taussig, M. (1984). Culture of terror – space of death: Roger Casement’s Putumayo report and the explanation of torture”. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, N° 3.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos, el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima, Perú, IEP Ediciones.

Tutela legal del Arzobispado. (1991), *El Salvador: informe de la masacre de El Mozote*, San Salvador El Salvador.

Tutela legal del Arzobispado. (2008). *El Mozote, Lucha por la verdad y la justicia, masacre a la inocencia*, San Salvador, El Salvador.

Tutela legal del Arzobispado. (2013). *El Mozote, Lucha por la verdad y la Justicia, versión popular*, San Salvador, El Salvador.

Van Dijk, T. (2001). *Discurso y racismo. Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, Instituto latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales HADES.

Victoria, C. (2011). Social suffering and the embodiment of the world: contributions from anthropology. *RECIIS*, vol. 5, N°4, 3-13.

Villacorta, C. (2011). El Salvador en la ARENA neoliberal. *Revista Realidad*, N°129, 405-442.

Villalobos, J. (2000). ¿Quiénes fueron los villanos y quiénes los héroes? La guerra civil en El Salvador. *Revista de Pensamiento Iberoamericano*, 1, 157-163.

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, Universidad de Colombia, 52, 1-17.

Wade, P. (2001). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.

Williams, B. (1989). La competencia por la nación a través de un terreno de sangre. En M. Camus (Eds.). (2006). *Las ideas detrás de la etnicidad* (141-156). Guatemala: CIRMA.