

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

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

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

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

 **Carlos Flores Manzano**

Candidato Doctoral Yale University

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

carlos.floresmanzano@yale.edu

Fecha de recibido: 11/10/2025

Fecha de aceptación: 11/11/2025

Resumen

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

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

Abstract

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

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

Introducción

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

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

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



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

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

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

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

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



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

2. Peregrinación: nociones generales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1. Peregrinación en Mesoamérica

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Peregrinación y guerra

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3. Peregrinación y comercio

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

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

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

2.4. La peregrinación: significado para los Mayas

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

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

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

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

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

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

2.5. La peregrinación: significado para los Nahuas

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

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

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

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

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

3. Hibridez e hibridación

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

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

4.1. La laguna de Uxaca Grande: El lago de Güija

Diego García de Palacio, en su *Carta de Relación al rey de España Felipe II*, fechada el 8 de marzo de 1576, proporciona detalles adicionales sobre “otro” importante sitio religioso conocido como la laguna de Uxaca Grande (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71) probablemente correspondiente al lago de Güija en Metapán, desde el cual se origina uno de los afluentes principales al río Lempa (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

Documenta la presencia de dos peñas donde los indígenas realizaban sus rituales de sacrificio e idolatrías (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71). Mictla, un lugar a tres leguas de distancia de este sitio, se destaca como un lugar de importante devoción para los indios pipiles, los chontales y otros grupos indígenas que hablan diferentes lenguas (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

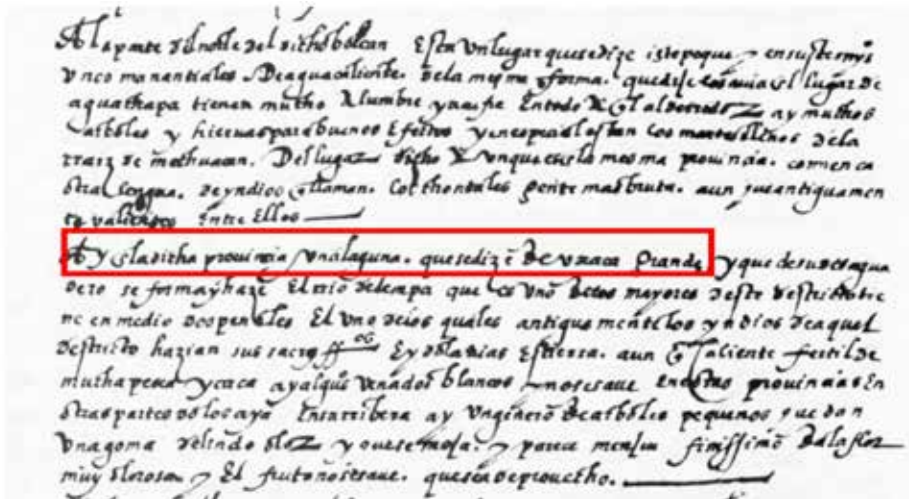


Figura 4. Mención de la laguna de Uxaca Grande, por Diego García de Palacio (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

La estructura jerárquica y las prácticas sacrificiales específicas también son descritas por García de Palacio, con la máxima autoridad conferida al

señor indígena (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71). El liderazgo espiritual se atribuye a un sacerdote conocido como Tecti, que empuñaba una vestimenta (“toga”) azul, una cresta adornada con plumas de quetzal y un báculo parecido al de un obispo.

Otra figura prominente, denominada Tehu a matlini, es descrita como el hechicero más destacado, poseedor de experiencia en literatura y artes, y capaz de profetizar presagios (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71). Además, García de Palacio menciona a cuatro sacerdotes conocidos como «Teuphqui», que formaban parte del consejo central, ataviados con túnicas de varios colores, incluyendo negro, verde, posiblemente rojo y amarillo (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

La estructura jerárquica también incluye un mayordomo responsable de las joyas y la parafernalia sacrificial, encargado de extraer los corazones de las víctimas sacrificiales, así como músicos especializados que convocaban a testigos para observar los sacrificios (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

Entre las deidades y rituales documentados por García de Palacio, se destaca la reverencia al sol naciente, junto con un panteón con una dualidad hombre-mujer representada por Quetzalcóatl e Itzqueye, a quienes se dedicaban todos los sacrificios, dependiendo de la fecha del calendario (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

Se observan dos grandes sacrificios anuales, uno al comienzo del invierno (comienzo de la estación lluviosa) y el otro al comienzo del verano (conclusión de la estación lluviosa y comienzo de la estación seca). Estos rituales tenían lugar dentro de la “casa de oración”, donde las víctimas del sacrificio, niños de entre seis y doce años, podían ser “bastardos” o descendientes legítimos (“nacidos entre ellos”) (García de Palacio, 1576, como se cita en Duarte Landero, 2020, pp. 69-71).

de Coatán [siendo Coatan “El lugar de la serpiente”] (García de Palacio, en Squier, 1860, p. 50) en la islas del lago de Coatepeque, hoy llamada Isla Teopan.



Figura 6 Escultura de tipo “Potbelly” en la isla Teopán
Nota. Escultura descrita por García de Palacio en la isla Teopán, lago de Coatepeque. Corresponde a un “barrigón” o Potbelly. Esta es considerada la primera “excavación arqueológica” histórica registrada en El Salvador. Adaptado de Título del documento o informe, por P. Amaroli, 1997.

... un pueblito llamado Coataán, en cuyas inmediaciones hay un lago, situado en el flanco del volcán [Santa Ana/Illamatepec]. (...) En su centro hay dos pequeñas islas. Los indios consideran este lago como un oráculo de mucha autoridad. Creen que ningún hombre puede soportar ver lo que contiene, y que quienquiera que lo intente se quedará mudo y morirá de una muerte espantosa. Derivan esta superstición de sus antiguas leyendas, (...) Me enteré de que ciertos “negros” y “mulatos” de una hacienda adyacente habían estado allí, y habían encontrado un gran ídolo de piedra, en forma de mujer, y algunos objetos que habían sido ofrecidos en sacrificio. Cerca se encontraron unas piedras llamadas chalchibitas [Jade] (...) Esta visita desengañó a los indios viejos, y los convenció de sus errores, al mismo tiempo que dio a entender a los indios más jóvenes y cristianizados que las ideas relacionadas con este santuario eran tan absurdas como las otras nociones de su paganismo...” (García de Palacio, en Squier, 1860, pp. 53-55).

4.2.2. Lago Xilopango, 1857

Brasseur de Bourbourg visita El Salvador en 1854 en su viaje de Nicaragua a Guatemala, en este, narra su paso por Cojutepeque y el lago Xilopango (lago de Ilopango), donde describe a Xilopango como relacionado con el Xilotl, el manojo de maíz tierno y debido a la fama de su templo (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 11).

En Xilopango registra un rito realizado en honor a Xochiquetzal o Tlaxcalla Matlalcueye “la dama de las faldas azules” (aclarando que era la esposa de Tláloc) (Brasseur de Bourbourg, 1857, pp. 9-10), y se realizaba todos los años cuando las “gavillas de maíz verde y lechoso estaban a punto de coagularse para madurar”, en el que se elegían cuatro niñas para ser ofrecidas en sacrificio a Xochiquetzal, eran “adornados con ropas festivas, coronados de flores y transportados en ricos palanquines a las orillas de las aguas sagradas donde se debía realizar el sacrificio” (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 10). Brasseur de Bourbourg también describe a los sacerdotes vestidos con túnicas y con sus cabezas adornadas con tocados de plumas, llevando incensarios quemando copal,

el rito se terminaba ofreciendo a las cuatro jóvenes víctimas de una roca y precipitándolas al abismo (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 11).

... En el momento de realizar este rito inhumano, los sacerdotes se dirigían a cada una de las cuatro vírgenes por turno: para ahuyentar de su imaginación el terror de la muerte, pintaban un cuadro sonriente de las delicias que iban a disfrutar en la compañía de los dioses, y les recomendaban que no olvidaran la tierra que habrían dejado. Mientras suplicaba a la deidad a la que estaban siendo enviados que fuera favorable para la próxima cosecha... (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 12).

Brasseur explica que a pesar de que en el momento de su llegada ya no se realizaba este sacrificio, se entendió que simultáneamente, un niño no bautizado fue ofrecido a Xochiquetzal en la entrada de una cueva en el lago, y que "... la Diosa emerge del agua en forma de una hermosa mujer con cuerpo de serpiente, llevándose al niño..." (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 13)., entonces trató de averiguar si esto era cierto y fue a solicitar una canoa de tronco de árbol ahuecado, donde dos nativos lo llevaron, mientras estaban en el lago les preguntó si sabían de algún sacrificio en la temporada anterior, mientras se negaban a hacerlo, le respondieron: "... ¿Por qué no?... ya que era la única forma de obtener buenas cosechas, ¡y la última era tan buena! El año anterior hubo una hambruna porque descuidaron a la señora de la laguna..." (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 13).

Luego se encontró con un pescador ladino, quien le informó que descubrió una cueva por accidente y encontró piedras superpuestas y restos de copal y papeles quemados (Brasseur de Bourbourg, 1857, p. 13).



Figura 7. Representación de la deidad Xochiquétzal
Nota. Xochiquétzal es identificada como la diosa madre de los cuatro frutos divinos: Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. Su nombre se traduce literalmente como “Preciosa Flor”. Adaptado de Los dioses creadores, por S. Mateos Higuera, 1992, pp. 264-265. (Mateos Higuera, 1992: 264-265).

5. Hibridación y peregrinación prehispánica en Mesoamérica

Para el siglo XVI ya se habían hibridado las manifestaciones religiosas en Mesoamérica, con la venida de las órdenes religiosas desde España.

En el siglo XV, la peregrinación era un componente esencial de las prácticas religiosas aztecas, con raíces en tradiciones ancestrales. El Códice Zouche-Nuttal registra posibles peregrinaciones desde el siglo IV, incluyendo viajes a montañas y cuevas (Wake, 2010, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, p. 236). Los gobernantes de Tenochtitlan, Xochimilco, Tlacopan, Tlaxcala, Tetzoco y Huexotzingo realizaban anualmente peregrinaciones al santuario de Tláloc en el monte



Carlos Flores Mazano

homónimo. Hacia 1540, los agustinos interrumpieron la peregrinación al santuario de Chalma, sustituyendo su altar por un crucifijo, mientras que los fieles continuaron visitando el Tepeyac para venerar a Tonantzin. Mapas rituales como el Mapa de Cuauhtinchan No. 2 delineaban rutas ceremoniales o de iniciación (Carrasco y Sessions, 2007, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 236-237).

Las similitudes arquitectónicas entre Chichén Itzá y Tula sugieren una red de peregrinación mesoamericana que conectaba el Golfo de Yucatán con Morelos y Xochicalco, pasando por Cholula, Tula y El Tajín (Patel, 2016; Ringle et al., 1998, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 236-237). Quetzalcóatl/K'uku'ulkan, deidad de comerciantes y líderes, habría tenido un papel central en estas rutas (Patel, 2016; Ringle, et al., 1998, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 236-237).

En Cempoala (Veracruz), las peregrinaciones a Cholula se evidencian por la cerámica cholulteca hallada allí (Anawalt, 1981, como se cita en Claassen y Ammon, 2022 pp. 236-237). La gran pirámide de Cholula, dedicada a Quetzalcóatl, atrajo peregrinos de regiones distantes y fue

comparada en importancia con La Meca y Jerusalén (Kroger y Granziera, 2012, , como se cita en Claassen y Ammon, 2022 pp. 236-237).

En el siglo XV, las sacerdotisas Ixcuiname del centro de México introdujeron el rito de fertilidad Tlacacaliliztli o “disparo de los hombres con flechas”, en el que varones eran atados a un andamio, cruz o árbol y luego flechados (Sullivan, 1982; Torquemada, 1969; Callaway, 1990, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, p. 134).

Originario de los huastecos, el ritual se difundió a la Meseta Central durante el reinado de Huémac o Quetzalcóatl hacia 1162, siendo más tarde adoptado por los mexicas (Sullivan, 1982, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

En la Nueva España del siglo XVI, la historia de San Sebastián, atado y asaeteado, evocaba los sacrificios indígenas y las imágenes de crucifixión (Callaway, 1990, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135). Los franciscanos, al promover el culto al Cristo sufriente, debieron distinguir la crucifixión cristiana de las prácticas mesoamericanas de autosacrificio, usando el crucifijo como símbolo de piedad y devoción (Verástique, 2000, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

La escasez de imágenes católicas en la Nueva España llevó a importar figuras desde Europa y Filipinas: las filipinas, de marfil o mármol, llegaban por Acapulco, y las españolas se transportaban en partes para ensamblarse en México (Hughes, 2010, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

Hacia la década de 1540 surgieron talleres locales que usaban tallos de maguey y pasta de maíz combinados con papel, tela y madera para crear figuras ligeras (Orozco, 1970, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135). La falta de imágenes impulsó a Fray Antonio de Roa a pedir un crucifijo en 1543, iniciando una proliferación de representaciones de Cristo y María hacia 1580 (Hughes, 2010, p. 25, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

Los crucifijos fascinaron a los “naturales”, y se reportaron ramas con forma de cruz o que se negaban a quemarse por su carácter milagroso (Hughes, 2010, p. 38, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135). Estas imágenes fueron claves en la evangelización, y para el siglo XVIII Joaquín Sardo clasificó los más venerados, como el Señor de Chalma, el Cristo Aparecido de Totolapán y el Cristo de Ixmiquilpan (Hughes, 2010, como se cita en Claassen y Ammon, 2022, pp. 134-135).

Entre los materiales utilizados para adornar las cruces, se encontraba la obsidiana (Fig. 12), cuyo significado se extendía más allá de su valor utilitario, entrelazándose con el paisaje, la cosmología y el mito, alcanzando su pináculo como la deidad azteca Tezcatlipoca, conocida como el “Señor del Espejo Humeante (Obsidiana)” (Saunders, 2001, pp. 220-2021).

Tras la conquista, el papel simbólico de la obsidiana cambió. Mientras que los sacerdotes católicos lo veían como un mero adorno cuando se usaba para decorar las primeras cruces cristianas, los pueblos nativos lo veían como una continuación sincrética de las creencias precolombinas. La importancia de la obsidiana se extiende más allá de los estudios económicos de la producción y el comercio; su significado ideológico es un nexo entre las realidades simbólicas y físicas en Mesoamérica (Sahagún, 1950-1978, libro 6, p. 14, como se cita en Saunders, 2001, pp. 220-221).

6. Evidencia arqueológica de peregrinaje prehispánico en el lago de Güija

Durante la época prehispánica, diferentes grupos étnicos habitaron los alrededores de los nacimientos del río Lempa y del lago de Güija. Sobre los sitios arqueológicos en los alrededores del nacimiento del río Lempa, son escasos, dado que es un lugar con un terreno complicado; destaca la cercanía relativa a Copán, uno de los principales sitios arqueológicos de la zona.

Sobre los sitios arqueológicos en los alrededores del Lago de Güija, existe una gran cantidad. Es de hacer notar que muy posiblemente el lago de Güija se formase durante el Periodo Preclásico Tardío/Clásico Temprano y por eso es que no existen sitios superficiales asociados al Periodo Preclásico. Entre la mitología de Metapán, cuentan que cuando se formó el lago de Güija, quedaron sepultadas muchas poblaciones bajo las aguas, lo cual ha dado pie a menciones de que bajo el lago “existen iglesias”. Estos yacimientos arqueológicos fueron investigados por medio de inmersiones por Lily Landaverde y Marlon Escamilla durante su tesis de pregrado, pero esos resultados nunca fueron publicados (Landaverde y Escamilla, 2021).

Sobre las poblaciones principales cerca de los nacimientos del río Lempa y el lago de Güija, el cual es considerado como una zona discutida entre varias etnias, donde destacan los mayas-pocomanes, maya-chortí, xincas y los nahuas, los cuales aparentemente fueron el último grupo étnico en llegar a la zona.

La historia del pueblo nahua estuvo profundamente relacionada con los procesos de establecimiento y penetración de grupos en toda Mesoamérica a través de viajes de comerciantes (pochtecas), guerras de conquista, dispersiones, peregrinaciones y emigraciones (León-Portilla, 1972, p. 7). La movilidad es uno de los rasgos nahuas más característicos (León-Portilla, 1972, p. 7) de ellos, y los grupos nahuas se establecieron hasta la Península de Nicoya en Costa Rica durante el período posclásico (León-Portilla, 1972, p. 7).

Se identifican al menos dos migraciones nahuas en los períodos Posclásico Temprano y Tardío en la costa pacífica de El Salvador (Escamilla, 2022, p. 80), es interesante que al menos en el período Posclásico Temprano no hay evidencia del mismo tipo de ocupaciones en la costa pacífica de Guatemala (Chinchilla Mazariegos, 1996, como se cita en Escamilla, 2022, p. 81), Escamilla propone dos razones para explicar esta situación: tal vez porque hay una falta de investigación arqueológica extensa en el área (lo que parece muy poco probable) y la segunda es que hay una falta de geomorfología y paisaje asociados a un “tipo ideal” de representación de lugares para mantener la memoria de su patria original como

representación del proceso de diáspora (Escamilla, 2022, p. 81). Creo que una tercera opción es posible: que tal vez hubo una feroz resistencia por parte de los habitantes locales de la zona.

P. Amaroli, (comunicación personal, 2025) propone por lo menos tres oleadas migratorias nahuas: 1. Fase Loma China, orientada al comercio de larga distancia, 2. Fase Cihuatlan y 3. Oleada del establecimiento de los pipiles históricos; así también es posible otra oleada para establecer el sitio de Guazapa.

En este proceso diaspórico, en los nuevos asentamientos, la diáspora nahua-pipil construyó culturalmente el paisaje a través de metáforas; de esta manera permitió a las personas estructurar relaciones sociales, percepciones y crear conexiones (Whittlesey, 2009, como se cita en Nieves Zedeño y Bowser, 200, p. 8) y crearon nuevas biografías de lugares donde modificaron y acomodaron significativamente las identidades étnicas, para mantener una continuidad material significativa. Estas nuevas biografías de lugares se conectan con un cambio en las relaciones políticas, sociales y económicas de sus nuevos usuarios (Nieves Zedeño y Bowser, 2009, p. 9).

En la creación de estas nuevas biografías de lugares, la diáspora nahua-pipil se enfrentó a un nuevo paisaje que de alguna manera era familiar en las creencias mesoamericanas, en el que han identificado cinco clases principales de características rituales: árboles, pasos de montaña, aberturas en la tierra (llenas de agua), montañas y rocas inusuales (Vogt, 1981, como se cita en Palka, 2014, p. 101), estos lugares fueron identificados por los mayas tzotziles como importantes, pero tienen igual de importancia en toda Mesoamérica, siendo estas creencias parte del Núcleo Duro Mesoamericano siendo definido como "...la decantación abstracta de un pensamiento concreto cotidiano, práctico y social que se forma a lo largo de los siglos..." (López Austin, 2001).

Estas características rituales se asociaron con eventos históricos y míticos y fueron el origen de los nuevos paisajes rituales, que son características del paisaje que se asocian con la memoria social para preservar las historias, mitos y verdades de un grupo (Feld y Basso, 1996; Moore, 2004, pp. 84-

87). Estos paisajes rituales son importantes para el establecimiento de los grupos indígenas, fundando sus identidades y creando los límites de su poder político (Palka, 2014, p. 102). Son especialmente importantes para los grupos de la diáspora, ya que los paisajes rituales crean un vínculo con los lugares a los que llegan (Gonzalo, 1999: 258, como se cita en Palka, 2014, p. 101).

6.1. El Alto Río Lempa: de la etnohistoria a la arqueología

La cuenca del río Lempa posee una gran cantidad de yacimientos arqueológicos, siendo los del Alto Río Lempa los identificados en los alrededores de Esquipulas, Asunción Mita y Metapán; entre ellos tenemos Igualtepeque, Azacualpa, El Cofre, Masahua, entre otros. Así también en el Medio Río Lempa se han identificado 22 sitios arqueológicos, los cuales muchos quedaron sumergidos por el embalse del Cerrón Grande, ahora conocido como Suchitlán, algunos sumergidos a una profundidad de 243 metros (Martínez y Arévalo, 2008).

Entre los asentamientos identificados por el Proyecto Arqueológico Cerrón Grande, realizado por William R. Fowler, Howard Earnest, Richard Crane, Stanley Boggs y Margarita Solís, tenemos los sitios preclásicos: El Cocal, El Campanario, Río Grande, Los Flores. Sitios clásicos: El Remolino, Las Guaras, El Rosario, El Perical, El Tamarindo, El Tanque, La Boquita. Sitios Posclásicos: El Remolino, Cihuatán y Santa María (Martínez y Arévalo, 2008).

Asimismo, se encuentran sumergidos sitios en el embalse de la Presa 15 de Septiembre, conocida también como Presa San Lorenzo, entre los cuales destaca el sitio Loma China. Así también están otros sitios en la cuenca media del río Lempa en El Astillero, La Laguneta, Saldo del Coyote (Costa, 2013).

Y para el Bajo Río Lempa se registran los sitios Las Brisas, La Pintadona, Rosas Coloradas, La Aguja, Boca del Lempa, San Marcos Lempa, Santa Bárbara, San Simón, entre otros (Costa, 2013).

En lo que este estudio respecta, para el Alto Río Lempa en los alrededores del lago de Güija se encuentra una alta densidad de asentamientos

prehispánicos de los períodos Clásico y Posclásico, entre los que destacan Igualtepeque, El Cofre y Azacualpa, este último en peligro inminente de destrucción debido al desarrollo urbanístico y turístico de la zona.



Figura 8. Figurilla de Metapán (Valiente y Monterrosa, 1931).

Estos asentamientos fueron descritos en 1576 por Diego García de Palacio, quien se refirió al lago de Güija como la “Laguna de Uxaca Grande”, de la cual dijo que esta “...tiene en medio dos peñoles, en el uno de los cuales, antiguamente los indios de aquel distrito hacian sus sacrificios é idolatrías...” Esta descripción sugiere que este lugar podría ser Igualtepeque, conocido como la “Isla de las figuras”.

Así también, en su relato, dejó constancia del único registro conocido de un ritual prehispánico en un asentamiento arqueológico que, según su descripción, se realizaba al inicio y al final de la temporada de lluvias.



Fig. 9



Fig. 10

Figuras 9 y 10. Petrograbados con imágenes posiblemente representando a Xipe Tótec, Igualtepeque, Metapán.

Sobre el uso de cerámica ritual, se identifica en la zona de Belén-Güijat uno de los depósitos con una de las mayores densidades de tios de Policromo Copador identificados en El Salvador (P. Amaroli, comunicación personal, 2025), marcador del periodo Clásico Tardío y de la interacción con la ciudad de Oxwitik, hoy conocida como Copán.

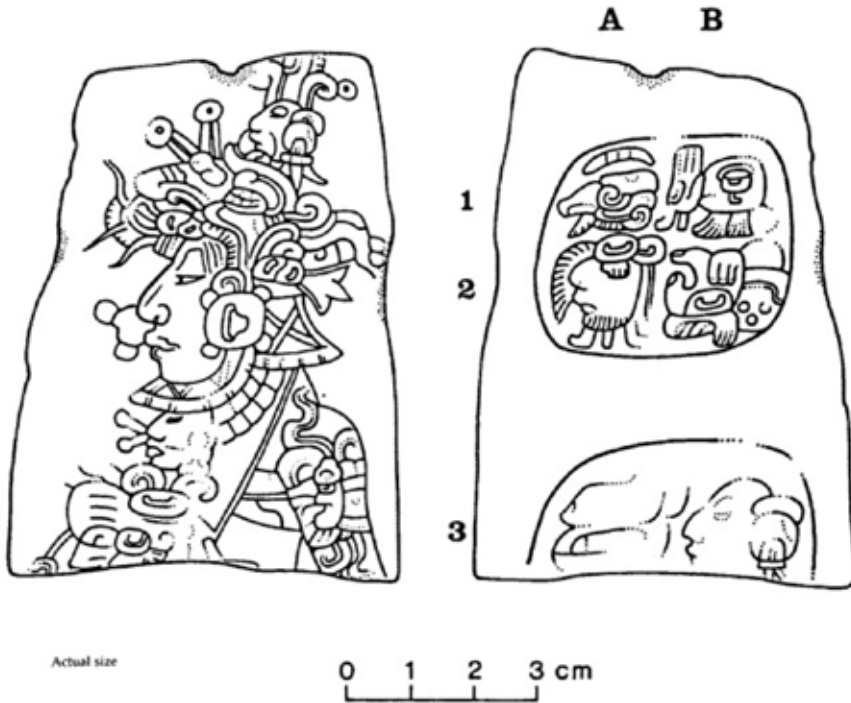


Figura 11. Placa de Güija, con fecha del Periodo Clásico Temprano, circa 8.19.0.0.0 a 9.1.0.0.0, es decir, entre el 416 y el 465 CE (Houston y Amaroli, 1988).

De Igualtepeque o “Isla de las figuras” —sitio arqueológico conocido por ser una isla fortificada del periodo Clásico/Posclásico y por sus petrograbados— es interesante destacar que estos últimos están orientados hacia el lugar de nacimiento de los ríos Ostúa y Angue, específicamente en la punta noreste de la isla.



Fig. 12



Fig. 13

Figuras 12 y 13. Petrograbados con deidades serpentina, Igualtepeque, Metapán.

Durante la temporada de lluvias, dichos petrograbados quedan sumergidos, lo que sugiere que podrían haber tenido la intención simbólica de visitar el inframundo o santificar el agua. Además, al medir el nivel del agua en relación con las piedras que contienen los petrograbados, es posible que los antiguos pobladores pudieran predecir si la cosecha fuese próspera o desfavorable. Es decir, es un centro ceremonial asociado a las deidades prehispánicas del agua.



Figura 14. Petrograbado con una imagen posiblemente representando a Tláloc, Igualtepeque, Metapán.

Entre las deidades identificadas en los petrograbados de Igualtepeque están Tláloc y Xipe Tótec; así también se han identificado efigies de Xipe Tótec y ofrendas mayas del Periodo Clásico como la Placa de Güija (Houston y Amaroli, 1988). Otra deidad identificada es el anillo de Ek Chuah, deidad maya de los comerciantes (Amaroli, 2015). cabe destacar que Ek Chuah es una deidad que se asocia con Yacatecuhtli, deidad nahua de los comerciantes, la cual siempre se representa de color negro cargando una cruz.



Figura 15. Yacatecutli, Códice Feyervary-Mayer.

7. De España al “Nuevo Mundo”: El fenómeno del Cristo negro en las Américas

El Cristo Negro es una representación de la pasión de Jesucristo que, debido a sus características iconográficas, fue un vehículo a través del cual era posible la introducción de la nueva fe bajo conceptos que eran conocidos en Mesoamérica, como el derramamiento de sangre. A continuación se hará una breve reseña sobre cristos negros en el continente americano.

7.1. Santuarios y el Cristo Negro en América Latina

Durante el siglo XV en Europa, se produjeron varios cambios en las narrativas en torno a los orígenes de los santuarios y los comportamientos de los peregrinos, aparentemente influenciados por la reorientación cultural del Renacimiento. Algunos de estos cambios se evidencian por el establecimiento de santuarios como actos de gratitud por parte de los individuos y un aumento notable en la importancia otorgada a las conexiones personales entre figuras veneradas en el

cielo y personas comunes en la tierra. (Cousin, 1981, como se cita en Lee Nolan, 1991, p. 23).

Según Lee Nolan (1991, p. 22), en América Latina se crearon 62 santuarios en el período colonial (1492-1799), de los cuales se registraron 14 santuarios en El Salvador, 12 santuarios en Guatemala y 9 santuarios en Honduras.

Antes del siglo XIX, aproximadamente el 62 % de los santuarios latinoamericanos —“para los que se disponía de fechas” —, se convirtieron en lugares de peregrinación cristiana. Entre los 240 santuarios de la época colonial con fechas de fundación identificables, el 30 % se establecieron en 1599, el 33 % se originaron en el siglo XVII y el 37 % se fundaron entre 1700 y 1799. Hay relativamente pocos santuarios del siglo XIX. El siglo XX fue testigo de una actividad significativa en el establecimiento de nuevos lugares de peregrinación (Lee Nolan, 1991, p. 25).

La mayoría de los lugares de peregrinación en Europa Occidental y América Latina se centran principalmente en el culto a un individuo sagrado en particular. Estas figuras suelen incluir a la Virgen María, a Jesucristo o a varios santos, abarcando tanto a los santos oficialmente reconocidos como a los considerados santos populares o personas en proceso de canonización. (Lee Nolan, 1991, p. 26). Entre los 937 santuarios en América Latina, solo una cuarta parte (25 %) presenta predominantemente a Cristo como el foco principal de devoción (Lee Nolan, 1991, p. 27). Entre los siglos XVI y XVIII, hubo un claro aumento en el establecimiento de santuarios centrados en imágenes milagrosas de Cristo en Alemania e Iberia (Lee Nolan, 1991, p. 30).

Ciertamente, el énfasis en Cristo en Hispanoamérica refleja la influencia de las ideas ibero germánicas derivadas de la Reforma católica. Esta influencia puede haberse entrelazado coincidentemente con las inclinaciones indígenas. Los países donde más del 28 % de los santuarios identificados están dedicados a Cristo abarcan desde México hasta América Central, Panamá y se extienden a las naciones andinas de Colombia, Ecuador y Perú (Lee Nolan, 1991, pp. 31-32).

Además, hay indicios que vinculan directamente los cultos a Cristo con los legados precolombinos. Algunos santuarios importantes de Cristo americano se encuentran en áreas que alguna vez fueron sagradas para las deidades masculinas precolombinas. Por ejemplo, el Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala y las imágenes milagrosas de Chalma, Amecameca y Tlacotepec en México son ejemplos destacados (Lee Nolan, 1991, pp. 31-32).

Además, el 52 % de los 73 santuarios reconocidos en la literatura disponible como sitios de peregrinación tradicionales de la India están dedicados a Cristo. Además, en América Latina prevalece la veneración “de imágenes negras u oscuras de Cristo. Casi el 10 por ciento de los santuarios cristocéntricos identificados en América Latina presentan imágenes oscuras”, con dos tercios de estas figuras situadas en santuarios reconocidos como tradicionalmente indios (Lee Nolan, 1991, pp. 31-32).

Es probable que la presencia de imágenes milagrosas del Cristo oscuro no sea exclusiva de las Américas. Por ejemplo, el “Volto Santo”, un crucifijo reverenciado en Lucca, Italia, ha sido venerado desde al menos el siglo XI, con una tradición que remonta su adquisición al año 782 (Lazzarini, 1980, como se cita en Lee Nolan, 1991, p. 32). Actualmente, esta imagen se representa con un tono de piel oscuro, aunque la duración de la existencia de esta representación sigue siendo incierta. Además, un crucifijo oscuro ha sido honrado en un santuario holandés desde principios del siglo XIX, y varios crucifijos españoles también exhiben rasgos relativamente oscuros (Lee Nolan, 1991, p. 32).

Sin embargo, en comparación con las Américas, las representaciones oscuras de Cristo son notablemente menos comunes en Europa. Muchas de las imágenes oscuras más antiguas parecen haber adquirido su color oscuro algún tiempo después de su creación, lo que sugiere que la asociación de la oscuridad con la santidad cristiana especial puede haber surgido después del período medieval. Curiosamente, a excepción de numerosas copias de la imagen de la Virgen de Guadalupe mexicana, las representaciones oscuras de la Virgen parecen relativamente raras en América Latina (Lee Nolan, 1991, p. 32).

7.2. El Cristo Negro en Mesoamérica

La peregrinación a Xocen, donde se venera la Cruz de Piedra. Jones (1998 p. 13; Roys, 1939, p. 5) discute la peregrinación a Xocen o Xoken el 3 de mayo, el día de la “cruz parlante”, y ocurre en el templo/centro de peregrinación “Cruz Tun”. La peregrinación Xoken reúne a pobladores mayas de una amplia zona que abarca el este de Yucatán y la vecina Quintana Roo. A través de esta peregrinación, se renuevan las conexiones sociales entre estos individuos, reforzando su identidad colectiva como pueblo maya dentro de la región. Además, la participación en los ritos de renovación del mundo, centrados en el Kruz Tun o cruz de piedra, sirve como una expresión de identidad dentro del contexto panmaya más amplio. (Astor-Aguilera y Jarvapena, 2008, p. 500). Durante el período Posclásico Maya (950 d. C. – Contacto), el área conocida como Xoken era un pueblo asociado con el linaje Kupul, situado cerca del prominente centro político de Sakfwal, ahora llamado Valladolid, Yucatán (Astor-Aguilera y Jarvapena, 2008, p. 487).

Esta región se ubicaba entre Chichén Itzá y Coba (Jones, 1998, p. 13; Roys, 1939, p. 5, como se cita en Astor-Aguilera y Jarvapena, 2008, p. 487). Sakfwal ejercía control sobre sus aldeas vecinas, incluidas Xoken, Chichimila y Kanxoc, de las que recaudaba tributos (Jones, 1939, p. 19-21). En la actualidad, Chichimila y Kanxoc se encuentran entre las comunidades más significativas responsables de organizar la peregrinación a la estela de Xoken (Astor-Aguilera y Jarvapena, 2008, p. 487).

De Cruz Tun, una deidad en una cruz, se proponen otras deidades crucificadas o Cristos Negros, entre los cuales, los más importantes de Mesoamérica, tenemos al Señor de Tila, Señor de Chalma en México y al Señor de Esquipulas en Guatemala. Chalma solía ser parte del “cacicazgo” de Ocuilan, cerca de Malinalco, un paisaje del que se ha dicho que fue tocado por la mano preciosa de los dioses (Guillaumin, 2002, p. 90). Los orígenes del culto a Chalma se remontan al siglo XVI, a una famosa cueva en Chalma, donde los agustinos establecieron un santuario. Inicialmente, una misteriosa escultura de piedra fue venerada dentro de esta cueva hasta que fue desmantelada y sustituida por una

imagen cristiana en 1539 (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109). El jesuita Francisco de Florencia proporciona información adicional sobre el culto anterior, quien afirmó:

Durante la era precristiana, las comunidades de Ocuila y sus alrededores tenían en alta estima un ídolo cuyo nombre se ha perdido con el tiempo debido a importantes cambios culturales y religiosos. Algunos especulan que se llamaba Ostoc-Teotl, que se traduce como ‘Dios de las Cuevas’, aunque esto sigue siendo una conjetura (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

Florencia relata cómo tanto los lugareños como los visitantes honraron la escultura con ofrendas de incienso, libaciones e incluso sacrificios de niños y animales inocentes. Otro relato sugiere que los propios “ocuiltecas” demolieron el ídolo, lo que llevó a los agustinos a introducir al Cristo Negro. Con el tiempo, los frailes aumentaron los adornos de la cueva con representaciones del Arcángel San Miguel y Santa María de Egipto (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

En este lugar los ocuiltecas veneraban a varias deidades dentro de los cerros y cuevas, siendo Ostoc Téotl uno de los más prominentes (Guillaumin, 2002, p. 90). Según algunos relatos, Ostoc Téotl era una encarnación de Tláloc, mientras que otros lo atribuyen a Tezcatlipoca. Esta deidad, también conocida como Tepeyólotl, era considerada como la guardiana de las cuevas y la esencia del corazón de la tierra, de donde se originó su agua. Además, como representación de Tláloc, simbolizaba el agua celeste. A su llegada, los frailes agustinos encontraron desafíos en sus esfuerzos misioneros debido a la reverencia que los nativos tenían por Ostoc Téotl en la cueva del Cañón de Ocuilán (Guillaumin, 2002, p. 90).

López Luján y Filloy Nadal (2018, p. 108) indagan sobre quién es exactamente Oztoteotl, que fue vagamente descrito en 1539 por el jesuita Francisco de Florencia, dada la ausencia de cualquier deidad conocida con este nombre y el amplio atractivo de los cultos rupestres en Chalma (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

El antropólogo Miguel Othón de Mendizábal propone que probablemente no era una deidad local, sino más bien un dios “con un seguimiento universal entre los indígenas del centro de México”. Otros historiadores se han aventurado a identificaciones más específicas, sugiriendo que podría ser el propio Huitzilopochtli, o Tláloc, Tepeyollotl-Tezcatlipoca, o incluso Tlazolteotl. Los tres últimos son candidatos particularmente plausibles para la sustitución en las transiciones de culto lideradas por los agustinos (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

Siguiendo esta línea de pensamiento, Tezcatlipoca podría servir como el precursor inmediato del Cristo Negro, Tláloc para el Arcángel San Miguel y Tlazolteotl para Santa María de Egipto. La investigación de Burkhart aporta más información, sugiriendo que Tezcatlipoca y Tlazolteotl representaban un par de deidades responsables de promover y absolver el comportamiento disoluto (López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109). Si bien se asociaban con la transgresión sexual, también se invocaban en los rituales de confesión por su capacidad para otorgar el perdón y limpiar las impurezas de aquellos que habían llevado vidas decadentes. Este doble papel explica la asociación de Tlazolteotl con términos como “la que come inmundicia” y su identificación ocasional con Calmecacihuatl, “esposa de los de Chalma” Burkhart, (como se cita en López Luján y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

8. Hibridación y peregrinación moderna: Esquipulas y Metapán

Sobre la hibridación moderna de las deidades prehispánicas en Esquipulas y Metapán, es decir, el proceso de apropiación, incorporación, objetivación y la transformación de las deidades prehispánicas por las órdenes cristianas y la creación de una posesión personal local, o en este caso una deidad local “nueva” (Hahn, 2004, como se cita en Stockhammer, 2012, p. 50), se discutirá sobre este circuito de peregrinaciones asociadas a los cuerpos de agua de Esquipulas y Metapán.

8.1. Lugar de peregrinación: Esquipulas, Guatemala



Figura 16. Peregrinos dirigiéndose al Santuario del Señor de Esquipulas desde Metapán. (Rescatado de Harvard Peabody Museum, Lothrop, 1927).

Esquipulas se encuentra en la región montañosa del Departamento de Chiquimula en Guatemala; en él se encuentra el nacimiento del río Lempa y uno de los afluentes tributarios del río Motagua, siendo el afluente principal del Motagua en El Quiché. Esquipulas está en el centro de la cuenca hídrica tanto para el mar Caribe como para el océano Pacífico. El Lempa fluye hacia el sur a través de El Salvador, mientras que el Motagua fluye hacia el Caribe. El valle de Olapa, con una extensión aproximada de 45 km², se caracteriza por su terreno de valle plano aguas arriba, con el río Olapa como principal afluente del Lempa. Separado por montañas que alcanzan los 1,160 metros de altura, el Shutague, un afluente del Motagua, se encuentra al oeste, formando un paso natural históricamente atravesado por los habitantes (Davidson, 2014, p. 10).



Figura 17. Santuario del Señor de Esquipulas. (Rescatado de Harvard Peabody Museum, Lothrop, 1927).

8.1.1. Aspectos políticos y económicos de Esquipulas

La etimología del nombre Esquipulas ha sido abordada por diversos autores, entre ellos el cronista Antonio de Fuentes y Guzmán, Jorge Luis Arriola y Gabriel Castañeda. Este último, en su estudio titulado *Esquipulas*, interpreta el topónimo como “donde las manos labran y reza la obsidiana” (Pinto Morán, 2012, p. 14).

Según Castañeda, el nombre deriva de los vocablos náhuatl *itz* (obsidiana), *cuítl* (hablar, cantar o rezar) y *poloa* (manos, que según su posición puede significar construir o destruir). Esta propuesta etimológica es el resultado de una inferencia elaborada por el autor tras consultar el diccionario de Peñafiel Pinto Morán (2012, p. 14). Arriola, en el *Diccionario Enciclopédico de Guatemala* (Tomo I, p. 392), interpreta el nombre Esquipulas como “lugar donde abundan las flores”. Señala que el término proviene de *isquitl*, una variante de *itquitzúchil* (flor), acompañado de

los sufijos pal o la, lo que en conjunto daría el significado de “tierras floridas” (Pinto Morán, 2012, p. 13).

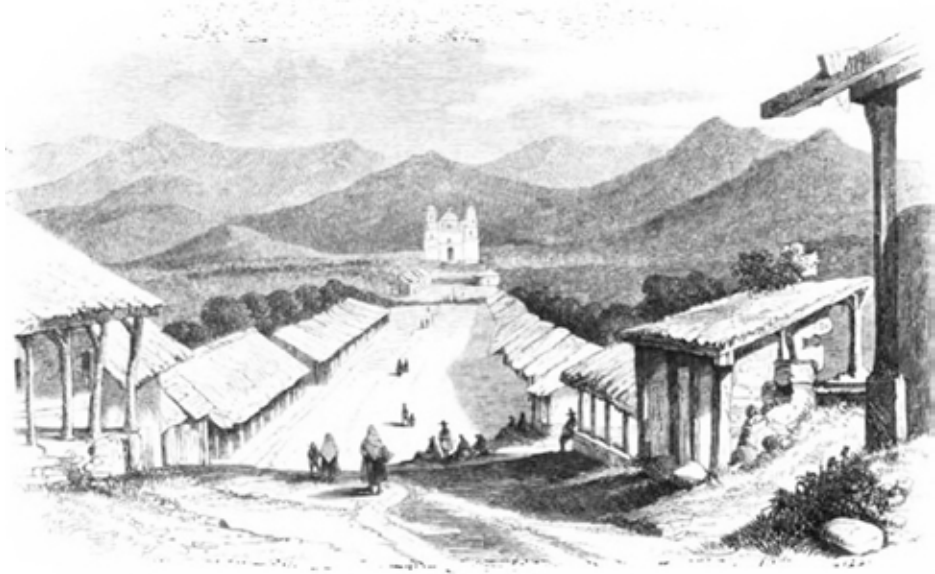


Figura 18. Grabado de Esquipulas (Lloyd Stephens, 1840).

Antes de la llegada de los españoles, Esquipulas formaba parte del Señorío *Ch'orti'*, integrado en el reino Payaquí, cuya capital se encontraba en Copán (Pinto Morán, 2012, p. 14). Esquipulas se ubicaba a pocos kilómetros al sur de la actual villa de Quezaltepeque, justo a medio camino entre Copán, al este, Mitlan (Asunción Mita), al suroeste, y Metapán, al sur. (Diccionario Geográfico de Guatemala, 2002, como se cita en Pinto Morán, 2012, p. 14).

El asentamiento se ubicaba en una amplia planicie rodeada de cerros. Para comprender mejor el paisaje geográfico de Esquipulas, resulta útil considerar la descripción del presbítero Domingo de Juarros, quien señala que la región consiste en una extensa llanura circundada por un semicírculo de montañas conocidas como La Brea, El Bolillo, San Isidro, El Olvido, Montecristo y otras montañas sin nombre. Entre estos cerros destacan Montecristo (cuyo nombre en náhuat, maya o xinca se desconoce), donde se encuentra el mojón Trifinio, y El Brujo, punto donde convergen las fronteras de Guatemala, Honduras y El Salvador (Pinto Morán, 2012, p. 13).

Diversos ríos y arroyos atraviesan esta llanura, fluyendo hacia las vertientes del Atlántico y del Pacífico. Esquipulas, situada sobre una meseta a unos 965 metros sobre el nivel del mar, disfruta de un clima templado y estable, sin variaciones bruscas de temperatura (Pinto Morán, 2012, p. 13).

En este punto estratégico surgió un importante centro ceremonial que, aun careciendo de templos construidos, poseía en su plaza cuatro majestuosas ceibas, cuyo profundo simbolismo confería un notable prestigio sagrado dentro de las tradiciones indígenas (Diccionario Geográfico de Guatemala, 2002, como se cita en Pinto Morán, 2012, p. 14).

Las ceremonias comunitarias se realizaban bajo la sombra de estos árboles, en el periodo comprendido entre el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera. La ceiba, de enorme relevancia para los mayas, representaba su concepción del cosmos, entendido como tres niveles fundamentales: la bóveda celeste, el mundo terrestre y el inframundo. En esta visión, la ceiba —conocida como yaxché— desempeñaba un papel primordial: se creía en la existencia de cinco árboles mitológicos, de tamaño colosal, que brotaban de la tierra y sostenían el cielo, situados en los cuatro rumbos cardinales y en el centro (Diccionario Geográfico de Guatemala, 2002, como se cita en Pinto Morán, 2012, p. 14).

Hoy en día, el pueblo maya continúa atribuyendo a los árboles abuelos un carácter sagrado; estos son considerados testigos vivos de las acciones humanas (Diccionario Histórico Biográfico de Guatemala, 2002, como se cita en Pinto Morán, 2012, p. 14).

La Feria de Enero en Esquipulas fue estudiada por Pinto Morán (2012) en el periodo de 1770 a 1845, destacando las transformaciones políticas, económicas y sociales que marcaron su desarrollo. La investigación demuestra que la feria surgió paralelamente a la festividad religiosa del Señor de Esquipulas, con el propósito de atender las necesidades materiales de los peregrinos atraídos por el culto al Cristo Negro. Su crecimiento estuvo influido por la posición geográfica estratégica de Esquipulas, cercana a rutas comerciales del Atlántico y a las fronteras con El Salvador y Honduras (Pinto Morán, 2012, p. 14).

Dicha investigación se estructura en tres apartados: el primero abordando los fundamentos históricos del pueblo y su relación con la religiosidad; el segundo analiza la organización de la feria, el papel del Ayuntamiento y los conflictos de poder surgidos en torno a su administración; el tercero examina la dinámica comercial, los tipos de comerciantes, los productos intercambiados y los efectos de las crisis económicas y políticas regionales (Pinto Morán, 2012, p. 14).

La feria alcanzó su mayor esplendor antes de la Independencia, pero posteriormente decayó debido a la crisis del añil, las guerras civiles y el surgimiento de nuevos puertos en el Pacífico. Pese a ello, la feria dejó una profunda huella cultural y económica en la historia de Esquipulas (Pinto Morán, 2012, p. 14).

8.1.2. El Señor de Esquipulas

Davidson (2014, p. 10). reconoce al Señor de Esquipulas como una deidad relacionada con el nacimiento de dos ríos principales en Centroamérica: Lempa y Motagua.



Figura 19. Señor de Esquipulas, 24 de octubre de 2025 (Flores Manzano, 2025).

Esquipulas tiene una importancia significativa debido a la presencia de una efigie cristiana: una talla de cedro rojo de Cristo suspendida de una elaborada cruz dentro de una vasta basílica situada inesperadamente en un lugar rural remoto de Guatemala. Al igual que las veneradas imágenes negras u oscuras de Europa, el Cristo de Esquipulas se considera milagroso (Davidson, 2014, p. 10).

El crucifijo representa la última iteración de una tradición que se remonta a la talla original en 1595, con descripciones anteriores que señalan tamaños variables que van desde diminutos hasta ligeramente más pequeños que el tamaño natural. A pesar de estas ligeras discrepancias en las dimensiones, la forma exacta y el material de la estatua original siguen siendo inciertos. Dada la reproducción generalizada de esta estatua en otras regiones, el Cristo Negro moderno de Esquipulas sirve como modelo de lo que puede denominarse como la “tradición esquipuleana”, con efigies de Cristo en América Central que suelen compartir características morfológicas similares (Davidson, 2014, p. 10). La tradición esquipuleana tiene 6 elementos distintivos:

...1) La figura es negra, o de un tono marrón muy oscuro, 2) La cabeza de Cristo está inclinada hacia abajo y hacia la derecha, 3) El pie derecho descansa sobre el izquierdo y un solo clavo atraviesa ambos pies, 4) El lado derecho está herido y sangrando, 5) Lleva un paño atado alrededor de su cintura, cuyo nudo está casi siempre sobre la cadera izquierda de Cristo, 6) La inscripción INRI aparece en la parte superior de la cruz... (Davidson, 2014, p. 10).

La peregrinación moderna a Esquipulas ocurre el 15 de enero, el día del Señor de Esquipulas; otra peregrinación ocurre en Pascua (Davidson 2014: 20). En la época colonial, Esquipulas estaba ubicada dentro de una región de habla, Ch’orti situada en la periferia sureste de la cultura maya clásica (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). En la actualidad, la población Ch’orti’ se limita a un puñado de aldeas al norte de Esquipulas, ubicadas en el departamento de Chiquimula, Guatemala, incluyendo Carnotín, Jocotán, La Unión y Olopa (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).

La comunidad Ch’orti de Jocotán se embarca en una peregrinación a Esquipulas cada enero, regresando el 15 del mismo mes, cuando se

dedican importantes ofrendas al Espíritu de la Tierra, considerado por los Ch'orti como la encarnación indígena de la tierra, la fertilidad del suelo, el crecimiento de las plantas y la abundancia general (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). Al llegar a Esquipulas, los peregrinos presentan ofrendas al “milagroso” Señor de Esquipulas, representado por una réplica de bronce que los Ch'orti creen que reemplaza al Cristo Negro original (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). (Este argumento puede ser discutido, ya que se sabe que el Señor de Esquipulas está hecho de madera).

Similar a las tradiciones observadas en Tila, los peregrinos en Esquipulas pasan detrás de la imagen de Cristo crucificado, dejando contribuciones monetarias y velas a sus pies. Después de regresar a Jocotán el 15 de enero, los peregrinos Ch'orti realizan una serie de ofrendas significativas al Espíritu de la Tierra, subrayando el vínculo entre el ícono cristiano y el Señor precolombino de la Tierra. Existen notables paralelismos entre las ceremonias realizadas por los choles en Tila y las dirigidas por los chortíes en Esquipulas. En Tila, la imagen del Cristo Negro descansa sobre una plataforma en lo alto del altar mayor de la iglesia, a la que se accede a través de rampas laterales ubicadas en la parte trasera de la iglesia, que conducen a un corredor situado detrás y justo debajo de la imagen, donde los peregrinos pueden interactuar con el ícono sagrado tocándolo, permitiendo que los niños lo besen o toquen, o dejando las prendas unidas a la cruz o la tela que la cubre (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).

En Esquipulas, la veneración de la imagen se alinea con el modelo de Santiago de Compostela, establecido en el norte de España (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). La imagen de Santiago, venerado como el conquistador de los moros y el santo patrón de España, ha atraído a los peregrinos desde la época medieval (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). En Esquipulas y Tila, la tradición de ofrecer oraciones al espíritu de la Tierra por el bienestar de los miembros de la familia ha pasado a la adoración del Cristo Negro, conocido como el Señor de Esquipulas, y en México al Señor de Tila, respectivamente. Los peregrinos indígenas regresan del lugar de peregrinación a los santuarios locales dedicados al Señor de la Tierra, donde ofrecen oraciones y homenajes (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).



Figura 20. Peregrinos orando frente al Señor de Esquipulas. (Rescatado de Harvard Peabody Museum, Lothrop, 1927).



Figura 21. Peregrinos en Esquipulas, 30 de enero de 1978, mi tío Iván, mi madre, mi abuela Estela y mi tío Tony. (Fotografía tomada por Milton Manzano, 1978).

Por ejemplo, los Choles de Tumbalá visitan una cueva en Joloniel en su camino de regreso de la peregrinación del Corpus Christi a Tila. Esta amalgama de creencias precolombinas y cristianas ve la imagen de Cristo mezclándose con el dueño de la Tierra, el guardián de las almas y proveedor de prosperidad y salud (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). Esta tradición híbrida, arraigada en el culto a una deidad de las cavernas desde la época precolombina, coexiste con la fe cristiana sin contradicción para los creyentes. Como señaló George M. Foster, los devotos indígenas pasan de la misa a adorar ídolos paganos en las colinas, donde ofrecen comida y queman incienso de copal (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).

Mirando en los alrededores del asentamiento y la basílica del Señor de Esquipulas, el vecino paisaje sagrado de Esquipulas está lleno de actividades y elementos culturales ligados a la sacralidad de la zona. Sorprendentemente, en el cercano valle de Olapa, los mayas chortí realizan un ritual en honor a los santos itinerantes, incluidos tres santos asociados con Esquipulas: Santiago Esquipulas, San Felipe de Esquipulas y la Santa Cruz de Esquipulas. Estos santos sirven como puntos focales para las cofradías (hermandades religiosas) que organizan y financian ceremonias locales (Davidson, 2014, p. 23).

Llevadas por los peregrinos, pequeñas imágenes de madera de estos santos desfilan por el municipio, y las comunidades anfitrionas proporcionan comida, bebida y alojamiento a la procesión. Además, a menos de 4 km de Esquipulas se encuentra la Piedra de los Compadres, famosa por una leyenda que relata la transformación de dos padrinos en piedra debido a un acto sexual prohibido cometido allí por dos hombres. Los peregrinos modernos apedrean las rocas a su paso. Junto a la Piedra de los Compadres, pequeñas cavidades en la piedra sirven como espacios para quemar copal, plumas y hojas, así como para plantar aloe, lo que se suma a la importancia espiritual de la zona (Davidson, 2014, p. 23).



Figura 22. Piedra de Los Compadres, Chiquimula. (Rescatado de <https://aprende.guatemala.com/cultura-guatemalteca/leyendas/leyenda-de-la-piedra-de-los-compadres/>).

Numerosas cuevas se encuentran en el paisaje circundante del valle de Esquipulas, cerca de una mina de arcilla comestible en la región, donde la geofagia, la ingestión de tierra por parte de los humanos, forma una de las conexiones más esenciales entre la humanidad y la tierra. Esta práctica, prevalente en todo el mundo, a menudo se relaciona con el embarazo y los problemas digestivos y era común entre las poblaciones antiguas de México y América Central, conocida en náhuatl como «*tizatl*» (solo se escucha tiza en la zona no «*tizatl*») o “tierra blanca” (Davidson, 2014, pp. 26-27).

En Esquipulas, sin embargo, esta actividad adquiere una dimensión religiosa. A lo largo de los siglos, los sacerdotes locales han acumulado, moldeado y santificado depósitos de arcilla fina antes de ser presentados a los peregrinos como “tierra santa” en forma de pequeñas tablas sagradas, conocidas por varios nombres como “tierra blanca” o “pan del Señor”. Estas tablillas, debido a su consumo generalizado, han entrado incluso en el sistema de mercado más allá de Esquipulas, como señaló Borhegyi, quien consideró la práctica de la geofagia como un factor contribuyente a la expansión del culto a Esquipulas, con arcilla comestible de Esquipulas que se comercializaba en varios lugares distantes como Flores, Santa Lucía y Mitla —¿Asunción Mita?— (Davidson, 2014, pp. 26-27).



Figura 23. Tizatl o “Pan del Señor”. Tablilla de tierra blanca ingerida ritualmente. Parte de la geofagia relacionada con el Señor de Esquipulas. (Recuperado de <https://museumofedible.earth/product/pan-de-dios/>).

Muchos santuarios dedicados al Señor de Esquipulas tienen vínculos reales o legendarios con cuevas, manantiales u otros fenómenos naturales que recuerdan a la deidad precolombina de la tierra. Por ejemplo, se cree que el santuario en Guatemala está situado cerca de un manantial famoso por su barro curativo, mientras que un santuario secundario se formó en un nivel similar a una cueva. Del mismo modo, los santuarios de Tila y Chalma en México están asociados a cuevas; a principios de la época colonial, Chalma adoraba a un dios de las cavernas llamado Ostoc Teotl (Guillaumin, 2002, pp. 89-92). En el santuario de Chimayo en Nuevo México, hay un depósito de lodo curativo. Además, la imagen de Esquipulas en Zinacantán, Chiapas, fue descubierta en una cueva sagrada y está vinculada a la sal extraída de las salinas cercanas, utilizada en rituales desde la época precolombina (Guillaumin, 2002, pp. 89-92).

8.2. Lugar de peregrinación: Metapán, El Salvador

Metapán es un caso excepcional de peregrinación en la zona, siendo Metapán el pueblo que sube en prominencia durante el periodo colonial (1524–1821), cuya economía radicaba en la minería de hierro, destacándose la producción de añil, azúcar, hierro (Dawson, 1890), y cal. Metapán fue el principal proveedor de hierro en toda la Capitanía General de Guatemala, o Reino de Guatemala, abasteciendo tanto materiales agrícolas como machetes y cumas, así como de armamento de guerra, incluidos cañones, trabucos y arcabuces. La economía del hierro de Metapán ha sido ampliamente estudiada (Fernández Molina, 2005; Erquicia Cruz, 2007; Erquicia Cruz, 2011; Pasasin Argueta, 2017; Castellón French, 2023).

La relevancia de la siderurgia de Metapán se incrementó a partir de 1674, cuando Marcelo Flores de Mogollón descubrió minas de hierro en la región. Entre sus otras industrias, existían una fuerte producción y comercio de pescado (Fuentes y Guzmán, 1933; Juarros, 1937; MNDJG, 1973, como se cita en Amaroli, 1979, p. 13).

Metapán, del náhuat *Met(l)-apan* —“en el agua de las piedras de moler” o “río de metates/piedras de moler”—, derivado de *metat* (*metate/piedra de moler*) + *apan* (*agua/río*), adaptado al náhuat según Membreño (1908, p. 34).

8.2.1. Templos coloniales de Metapán

Metapán cuenta con tres templos principales: el Templo de San Pedro Apóstol y el Templo de El Calvario o del Señor de Ostúa, y el abandonado Templo de Ostúa en las orillas del lago de Güija.

El Templo de San Pedro Apóstol fue el proyecto más ambicioso y monumental de la región (Occidente de la Provincia de San Salvador) (Guerra Trigueros, 1938, pp. 272). posiblemente financiado por el auge de la industria del hierro en las primeras tres décadas del siglo XVIII. Durante la época colonial, este templo fue el más suntuoso de la Provincia de San Salvador, descrito como el edificio más noble y de estilo más puro construido en El Salvador (Guerra Trigueros, 1938, pp. 272.)

Erigido en 1743 (Juan José Figueroa, Comunicación personal, 2025), destaca por su sobresaliente arquitectura y manifestaciones artísticas, especialmente los murales que antaño adornaban el interior de la nave central y la sacristía. Según la tradición popular, estos murales fueron cubiertos con pintura por orden de un sacerdote, quien consideró que distraían a los feligreses durante las misas Valiente y Monterrosa (1931).



Figura 24. Templo de San Pedro Apóstol, Metapán. 3 de enero de 2025 (Flores Manzano, 2025).

Entre los murales destaca la imagen de la crucifixión de Jesús, con dos vides emanando de cada mano crucificada, así como dos corderos acompañando la imagen a los pies de Cristo. Esta pintura está rodeada por tres emblemas heráldicos relacionados con las “armas de Cristo” o “Strumenti di Passione” (instrumentos de la pasión) denominados “Scutum Salvationis” (el escudo de la salvación), siendo utilizados por primera vez alrededor de 1240 por los Grey Friars de Cambridge (Saporiti, 2010, p. 17).

8.2.2. Templo de El Calvario: El Señor de Ostúa

El santuario del Señor de Ostúa se localizaba originalmente entre los ríos Angue y Ostúa, al oeste de la actual ciudad de Metapán. Este templo fue trasladado al Templo del Calvario a mediados del siglo XVIII debido a que el templo original quedó dañado, posiblemente por la inundación de Ostúa entre 1734 y 1740 o la destrucción sísmica de 1733 (Erquicia Cruz, 2007).



Figura 29. Portada, Templo del Señor de Ostúa, Metapán. (Créditos al autor, sin fecha, tomada de Reminiscencias de El Salvador).

Se propone en este trabajo que esta población se movió a consecuencia del boom de la minería de hierro durante las primeras tres décadas del siglo XVIII en Metapán, y estas obras monumentales servirían para crear símbolos que unificaran a la población en torno a la minería de hierro. Existe el antecedente del movimiento de poblaciones completas en el Reino de Guatemala durante la colonia al mover la primera fundación de

Santiago de los Caballeros de Guatemala de Iximché primero al Valle de Almolonga y posteriormente al Valle de la Ermita entre 1542 y 1773. Lo mismo sucedió con la Villa de San Salvador, la cual ocupó el Valle de La Bermuda entre 1528 y 1545 y fue trasladada del Valle de Salcoatitán en 1545 hasta la actualidad. Investigaciones arqueológicas podrían ayudar a elucidar la cuestión de la desaparición del asentamiento en Ostúa y el origen de los templos de Metapán.

8.2.3. Fiesta de El Señor de Ostúa

El “Señor de Ostúa” es una escultura de Cristo crucificado que se encuentra en el Templo de “Nuestro Señor de Ostúa, El Calvario” en Metapán, El Salvador. El Señor de Ostúa se ubicaba originalmente en los “pueblos de indios” de Angue y Ostúa; algunos relatos mencionan que se llamaba Santiago Metapán (Lardé y Larín, 2018, pp. 261-263).

... Los pueblos de Angue y Ostúa existieron después de la conquista de los españoles; pero de ellos sólo los vestigios de sus templos y dos imágenes de Cristo Crucificado que aún se conservan en esta Villa (de Metapán) venerada por todos los fieles, que se conocen con los nombres del señor de Angue (Fig. 9) y el señor de Ostúa (Fig. 10)...” (Lardé y Larín, 2018, pp. 261-263).

Sobre el señor del Angue existe un registro de 1931 en el cual se menciona que de los pueblos españoles de Angue solo se conserva una imagen de un Cristo, sin especificar si este es el Señor del Angue o el Señor de Ostúa (Valiente y Monterrosa 1931, p. 30). así también proponen que:

...Un Cristo de esta iglesia fue trasladado a Metapan donde aun se conserva y se conoce con el nombre del Señor de Ostua, tanto este como el del Angue son de color negro y fueron hechos por el escultor Quirío Cataño (Valiente y Monterrosa 1931, p. 31).

No existen documentos que confirmen la veracidad de esta propuesta como en el caso del Señor de Esquipulas; es posible indagar a través de análisis arqueométricos (radiocarbono, análisis de pigmentos) para constatar sobre el origen de la pieza y su antigüedad.



Figura 30. Fiesta del Señor de Ostúa, 3 de marzo de 2019, Templo El Calvario o del Señor de Ostúa, Metapán. Nótese los cántaros en las columnas de la entrada (Flores Manzano, 2019).

La Fiesta del Señor de Ostúa tiene la particularidad de celebrarse en una fecha variable, coincidiendo con el domingo anterior al Miércoles de Ceniza. Esto significa que puede realizarse en cualquier momento entre el 4 de febrero y el 10 de marzo, durante el apogeo de la estación seca. En febrero de 2019, tuve la oportunidad de asistir a esta celebración, que se distingue por una peregrinación proveniente de diversos lugares. Es reconocida por los habitantes de Metapán debido a la presencia de integrantes de pueblos originarios de Guatemala, quienes llegan para comerciar textiles y, en tiempos pasados, realizaban intercambios o compras de productos metálicos, como machetes o “fierros”. Estos materiales, producidos en Metapán gracias a sus yacimientos de hierro, fueron fundamentales en el ciclo agrícola desde la época colonial.



Figura 31. Fiesta del Señor de Ostúa, 3 de marzo de 2019, Metapán (Flores Manzano, 2019).

Un aspecto interesante de esta fiesta es la relevancia de las ánforas de caramelo blanco (Fig. 8), decoradas con flores amarillas y rosadas, como uno de los principales *souvenirs* o *tokens* asociados al evento. Estas ánforas parecen estar vinculadas a un culto al agua y la fertilidad. Cabe destacar que los colores amarillo y rosa evocan los principales árboles en flor durante esta temporada: el Maquilishuat (rosa) y el Cortez Blanco (amarillo). Este tipo de dulces no eran exclusivos de esta fiesta; ya en la década de 1970 se observaban en Izalco (P. Amaroli, comunicación personal, 2024). lo que subraya su continuidad cultural y simbólica en la región.



Figura 32. Señor de Ostúa, 3 de enero de 2025 (Flores Manzano, 2025).

El Templo del Señor de Ostúa, ubicado en la parte norte de la ciudad, presenta ánforas decorando las columnas de entrada a su atrio, las cuales podrían interpretarse como símbolos asociados a un culto al agua. De manera similar, el Templo de San Pedro Apóstol en Metapán también incorpora ánforas en su arquitectura, lo que sugiere una posible relación simbólica con el agua.



Figura 33. Ánforas de caramelo blanco, fiesta del Señor de Ostúa, 3 de marzo de 2019, Metapán.

Es importante mencionar que, en los estudios sobre el Cristo Negro en Centroamérica, Davidson (2014, pp. 199-200) no menciona al Señor de Ostúa como un Cristo Negro en su publicación, y que Marielba Herrera (2013, pp. 63-81) no reconoció la importancia del Señor de Ostúa en la época moderna y prehispánica, hasta la publicación de 2024 (Herrera, 2024), paralelo a la redacción de esta investigación.



Figura 34. Señor del Angue, Parroquia La Transfiguración. (Fotografía de Flores Manzano, 3 de marzo de 2019).

35)



36)



35) Detalle, Señor del Angue, 36) Placa del Señor del Angue, Parroquia La Transfiguración, San Salvador: “Señor del Angue, en memoria de nuestros padres Manuel I. Valiente y Ana R. de Valiente. Sus hijos. Familia Valiente Rivas”. (Fotografía de Flores Manzano, 3 de marzo de 2019).

9. Discusión

Kubler, (1984, pp. 11-12). argumenta que las tradiciones de peregrinación del viejo mundo, propias de las religiones grecorromana, budista, cristiana e islámica, se caracterizan por viajes individuales en busca de favores personales, ya sean divinos o terrenales. En contraste, las peregrinaciones precolombinas, especialmente en Mesoamérica, eran esfuerzos colectivos cuyo propósito era garantizar la continuidad de la creación del universo, constantemente amenazada por la posibilidad de una disolución catastrófica en un cosmos inestable.

Para los aztecas, los seres humanos eran considerados sacrificios potenciales esenciales para mantener la vitalidad y existencia de las deidades. Cada individuo representaba una ofrenda de sacrificio completa y crucial para el sustento continuo de los dioses (Kubler, 1942; Nicholson, 1971, como se cita en Kubler, 1984, pp. 11-12)..

La introducción, por parte de los misioneros españoles, del concepto cristiano de Dios como Trinidad —Padre, Hijo y Espíritu Santo— marcó un cambio de paradigma. Este concepto destacaba la idea de que Dios se sacrificó por la salvación de la humanidad, en contraste con la cosmovisión precolombina, donde los sacrificios humanos eran necesarios para calmar a las deidades o Teot. En nahua, Teotl representa a lo sagrado y divino. (Kubler, 1984, pp. 11-12).

Tras la conquista, las peregrinaciones cristianas, promovidas por la Corona española y la Iglesia Católica Romana, adquirieron prominencia en la época colonial, desplazando las peregrinaciones indígenas destinadas a preservar el equilibrio cósmico. A pesar de los esfuerzos misioneros por eliminar los rituales nativos, vestigios de estas prácticas ancestrales lograron sobrevivir, aunque de manera fragmentada (Kubler, 1946, pp. 395-396; 1961; como se cita en Kubler, 1984, pp. 11-12)..

Se puede observar que la peregrinación de los Cristos Negros como imagen de culto se desarrolló en la Edad Media en Europa y tenía un fuerte vínculo con Alemania y España. Estadísticamente, es una de las deidades menos utilizadas para peregrinar en las Américas. Es importante

mencionar que el modelo del Cristo Negro utilizado en Esquipulas y Ostúa se inspiró en la obra maestra de Alberto Durero La Gran Crucifixión de 1521, Amberes, Países Bajos (Panofsky, 2005), siendo la base de la tradición “esquipuleana”.



Figura 37. La Gran Crucifixión, Alberto Durero, 1521 (Panofsky, 2005).

Se propone en este trabajo que el río Lempa, las montañas de la región de Montecristo o Trifinio y el lago de Güija tienen las características de un paisaje sagrado, el cual ha sido reconocido desde la época prehispánica, a partir de la cantidad de sitios arqueológicos descritos en los alrededores. También los relatos coloniales (los cuales son discutibles al considerarse “tardíos” por ser de 1576 CE, (Chinchilla Mazariegos, comunicación personal 2024). proponen que dos “rocas” principales eran lugares de peregrinación, donde los peregrinos ejecutaban sacrificios rituales; se proponen que sean los sitios Igualtepeque y Azacualpa, que podrían describirse con certeza como santuarios fortificados.

La fundación de Santiago Metapán en la parte norte del lago, en los alrededores de los pueblos indios de Angue y Ostúa —que se encuentran entre los ríos Angue y Ostúa—, y el traslado de este pueblo a San Pedro

Metapán, ahora conocido como la Ciudad de Metapán (y con los últimos acontecimientos como Distrito de Metapán), la construcción del Templo de San Pedro y el Templo del Señor de Ostúa después de la unificación de la ciudad, trasladó el lugar de culto de los ríos a la ciudad bajo la autoridad de los españoles.

También, se ha propuesto que existían dos imágenes del Cristo Negro y cada Cristo Negro era el protector de cada río: El Señor de Ostúa (ubicado en Metapán) y El Señor de Angue (que fue “extraído” de Metapán por parte de la familia Valiente y ahora se encuentra en el Templo de la Transfiguración en San Salvador, El Salvador, desmontado de su cruz y colgado con “cañamo” de pesca). También se identifica la economía ritual durante la fiesta del Señor de Ostúa, en la que se sirven ánforas de dulce, las cuales posiblemente sustituyen las que en el pasado eran de barro comestible.

Es posible vincular el culto al Señor de Ostúa/Angue con dos dinámicas: el culto prehispánico y el culto colonial/moderno a los Cristos Negros en Mesoamérica. Se han registrado en las crónicas dos lugares de culto: Mitla (Mictlán) en Asunción Mita, Guatemala, ubicado en el manantial donde emana el agua para formar el río Ostúa. Es importante mencionar que en este lugar se ubica Ixtepeque, la principal fuente de obsidiana de alta calidad en la zona. El otro lugar de culto se ubicaba en la “Laguna de Uxaca” Grande o Lago de Güija, que tenía dos santuarios principales, Igualtepeque y Azacualpa. Relacionados con los lugares de culto coloniales de la zona tenemos a Esquipulas y al Señor de Esquipulas, que no tuvieron asentamientos prehispánicos tan elaborados como los del lago de Güija y Asunción Mita.

Propongo que todos los sitios del lago Güija, Asunción Mita y Esquipulas están relacionados con el mismo fenómeno: el culto a los lugares donde el agua emana para formar los ríos principales. Esquipulas, Asunción Mita y Güija como el lugar de nacimiento de la tierra del río Lempa, y Esquipulas también como el lugar de nacimiento de un tributario del río Motagua.

Al ser Esquipulas el lugar donde convergen dos cuencas fluviales, este es uno de los lugares de peregrinación más importantes de la zona. Estos ríos

son los portadores de vida para animales y plantas que riegan los cultivos en las vertientes del Atlántico y el Pacífico, y al ser sociedades agrícolas, esta es la razón de su sacralidad. Entre las deidades prehispánicas actuales del color negro en los alrededores de Esquipulas, se encuentra la escultura de Turkaj o Pascual Abaj (Fig. 13) en Chichicastenango, Guatemala (Veliz Catalán, 2018).

Así también es probable que existieran otros lugares de peregrinación desde tiempos prehispánicos en otras fuentes de agua como es el caso de la festividad de Los Cumpas de la cordillera en San Lucas Cuisnahuát y San Cristóbal de Jayaque (Martínez, 2019), situadas en la Cordillera del Bálamo, donde nacen varios afluentes que irrigan el valle de Zapotitán y son parte de la cuenca del río Lempa.



Figura 38. Turkaj o Pascual Abaj, Chichicastenango, Guatemala (Veliz Catalán, 2018).

Sobre las identidades del Señor de Ostúa y el Señor de Angue, ha sido ampliamente aceptado que las manifestaciones del Cristo Negro sean posiblemente Ek Chuah (Fig. 41) o Yacatecuhtli (Fig. 42), las principales deidades de los mercaderes para los mayas y los mexicas, pero si

prestamos atención a la etimología, se propone que Ostúa provendría de Ostoc “cueva” en náhuatl, y se relaciona con la antigua deidad llamada Ostoc Teotl que podría escribirse como Ostocteotl u Oztoteotl quien ha sido propuesto como una reencarnación de Tláloc, otros lo atribuyen como Tezcatlipoca y se le ha nombrado como Tepeyolotl como el guardián de las cuevas y la esencia del corazón de la tierra o incluso Tlazoteotl. También se ha presentado como una representación de Tláloc, simbolizando el agua celeste (Guillaumin, 2002: 90; López Lujan y Filloy Nadal, 2018, pp. 108-109).

39)



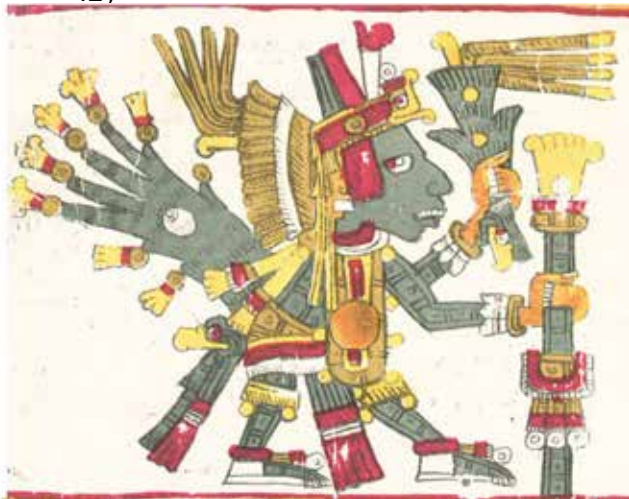
40)



41)



42)



Deidades prehispánicas oscuras. 39) Tezcatlipoca. 40) Quetzalcoatl. 41) Ek Chuah, Dios “M”, señor de los mercaderes. 42) Yacatecuhtli.

La interpretación del Señor de Angue sería un poco más difícil, basándonos en que la etimología más cercana podría ser “Anque” en náhuatl, que podría traducirse como el señor que “aprehende” (Robelo, 1902, p. 47). o el señor “cazador” (Tena, 2020, p. 626). este un atributo de caza podría estar relacionado con Mixcóatl deidad de las tribus cazadoras (Mateos Higuera, 1993, p. 43). La historia de Mixcóatl es importante en el Posclásico Tardío, esto porque a raíz de una gran inundación que marcó el fin del Cuarto Sol, nació como Tlatlahuqui Tezcatlipoca, el Espejo Rojo Humeante, hijo de los dioses supremos, decidió asumir una nueva identidad conocida como Mixcóatl, la Serpiente de las Nubes (Mateos Higuera, 1993, p. 39).

43)



44)



Ek Chuah/Yacatecutli: 43) Tiesto Policromo Banderas con la imagen de Yacatecutli de Cihuatán (Amaroli y Bruhns, 2013; Amaroli, 2015). 44) Anillo de Ek Chuah, Museo Nacional de Antropología “David J. Guzmán” (Flores Manzano, 2025).

Esta transformación ocurrió durante un período de oscuridad que precedió a la creación del Quinto Sol, que amaneció en el año Trece Caña, correspondiente al año cristiano 1039. Mixcóatl, también venerado como Camaxtli en Tlaxcala, Huexotzincó y Coatepec, introdujo la práctica de hacer fuego con dos piezas de madera durante esta época oscura. Al girar rápidamente una pieza dura y redonda contra una más grande y blanda, se generaban chispas que encendían fuegos que simbolizaban la renovación y la celebración (Mateos Higuera, 1993, p. 39).

Esta innovación llevó al establecimiento de la ceremonia del Fuego Nuevo, conmemorada cada 52 años (Mateos Higuera, 1993, p. 39). Tlatalauhqui Tezcatlipoca no se menciona con mucha frecuencia, pero su invocación como Xipe Tótec se cita con más frecuencia (Mateos Higuera, 1993, p. 39). Es interesante mencionar que se encontraron dos esculturas Xipe Tótec sentadas en la isla de Igualtepeque, haciendo una conexión moderna con el antiguo culto que se desarrolló en la zona.

10. Conclusión

En suma, tanto el lago de Güija (y sus ríos tributarios) como Esquipulas funcionaron como espacios de peregrinación desde tiempos prehispánicos, como lo confirman la etnohistoria y la evidencia arqueológica. Estos paisajes rituales estuvieron profundamente vinculados al agua: al nacimiento del río Lempa, a los tributarios del Motagua en Esquipulas y a la propia formación del lago de Güija — la antigua *Laguna de Uxaca Grande*— nutrida por corrientes (ríos Ostúa, Angue y Cusmapa) procedentes de otros centros de culto, como Mictlán (Asunción Mita), cuyo complejo ceremonial posee una larga ocupación desde el periodo Clásico. La región, compartida por pueblos mayas y nahuas, adquirió así una marcada configuración ritual y una importancia sostenida para la peregrinación y el intercambio. Atestiguan el lugar de peregrinación principal la isla/península de Igualtepeque, siendo este un lugar de peregrinación fortificado en tiempos prehispánicos.

Los cuerpos de agua fueron concebidos como entidades con cualidades propias, algunas “benéficas”, como el lago de Güija, el nacimiento del río Lempa o el lago de Ilopango, y otras “peligrosas”, como Coatepeque. Esta relación espiritual con el paisaje se proyectó posteriormente en un notable proceso de hibridación, donde las culturas mayas, nahuas y xincas se entrelazaron con la nueva fe cristiana. Dicho proceso se materializa de forma paradigmática en el Cristo Negro de Esquipulas, creador de la tradición esquipuleana, donde se derivan las devociones como el Señor de Ostúa y el Señor del Angue en Metapán. El antiguo santuario del Señor de Ostúa, situado entre los ríos Ostúa y Angue y abandonado en el siglo XVIII, revela en su emplazamiento —a orillas del lago de Güija—

una identidad profundamente híbrida: una convergencia entre deidades prehispánicas y símbolos cristianos.

La figura del Señor de Ostúa, cuyo nombre podría derivar de Ostoc (“cueva” en náhuatl), ha sido vinculada a la antigua deidad Ostoc Teotl —posible manifestación de Tláloc—, aunque otros estudios lo relacionan con Tezcatlipoca, Tepeyólotl o incluso Tlazolteotl. También se ha interpretado como una versión cristianizada de Tláloc asociado al agua celeste, siguiendo las propuestas de Guillaumin y de López Luján junto con Filloy Nadal. La fiesta del Señor de Ostúa constituye, por ello, un espacio donde perviven y se entretienen armónicamente las tradiciones prehispánicas y cristianas, siendo estas deidades productos híbridos, preservando una memoria ritual milenaria vinculada al nacimiento del río Lempa.

Por su profundo valor simbólico y por la relevancia cultural e histórica del Lempa —cuya cuenca irriga Guatemala, Honduras y, de manera central, El Salvador—, este río merece un estatus especial de protección. Modelos contemporáneos, como el reconocimiento constitucional de los “Derechos de la Naturaleza” adoptado por Ecuador en 2008, (Constitución de Ecuador, 2008, art. 71-74). Ofrecen un referente útil, que sería de suma importancia a ser aplicado a estas fuentes de agua sagrada, tanto para la religiosidad como principalmente para la vida misma. Salvaguardar tanto la tradición cristiana de los Cristos Negros de Esquipulas, Angue y Ostúa como la herencia prehispánica que consagró los nacimientos de agua como lugares sagrados es indispensable para proteger un patrimonio biocultural que continúa dando sentido e identidad a la región.

11. Agradecimientos

Agradezco a Yale University, así como a los fondos MacMillan Dissertation Fund y Albers-Coe-Hazard Fund, por el apoyo brindado para la realización de este trabajo. Extiendo mi gratitud al Prof. Oswaldo Chinchilla y, de manera muy especial, al Prof. Richard Burger, quien me motivó a explorar y discutir este tema en su curso sobre Arqueología de la Religión.

Referencias

- Amaroli, P. (1979). *Un reconocimiento arqueológico en la región del lago de Guija, El Salvador, Centroamérica*. Fundación Nacional de Arqueología de El Salvador (FUNDAR).
- Amaroli, P. (1997). A newly discovered Potbelly sculpture from El Salvador and a reinterpretation of the genre. *Mexicon*, XIX(3), 45–48.
- Amaroli, P. (2006). *Informe sobre el sitio arqueológico Igualtepeque y las amenazas que enfrenta*. Fundación Nacional de Arqueología de El Salvador (FUNDAR).
- Amaroli, P., y Bruhns, K. (2013). 450 years too soon: Mixteca-Puebla style polychrome ceramics in El Salvador. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXV(103), 231–249. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2013.103>
- Astor-Aguilera, M., y Jarvenpa, R. (2008). Comparing indigenous pilgrimages: Devotion, identity, and resistance in Mesoamerica and North America. *Anthropos*, 103(2), 482–506. <https://www.jstor.org/stable/40467419>
- Boggs, S. (1976). Antigüedades salvadoreñas errantes: dos Xipe Totecs del lago de Güija. *Anales del Museo Nacional "David J. Guzmán"*, 49, 109–116.
- Carpio Rezzio, E. H. (1999). Arqueología del extremo oriente de Guatemala y su relación fronteriza con Honduras y El Salvador. *Estudios*. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas.
- Carranco, M. M., y Serra, J. R. R. (2023). From Altepeltl to megacity: Narrating Mexico City as world literature. En A. Quayson y J. K. Watson (Eds.), *The Cambridge companion to the city in world literature* (pp. 232–247). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108859516.015>
- Chinchilla Mazariegos, O. (2022). The sustenance providers, war, sacrifice, and the origin of people in ancient Mesoamerica. En G. Braswell (Ed.), *3,000 years of war and peace in the Maya lowlands: Identity, politics, and violence* (1.^a ed.). Routledge.
- Claassen, C., y Ammon, L. (2022). *Religion in sixteenth-century Mexico: A guide to Aztec and Catholic beliefs and practices*. Cambridge University Press.

- Costa, P. (2013). Concentraciones de sitios rupestres en el oriente de El Salvador: análisis e interpretaciones. En B. Arroyo y L. Méndez Salinas (Eds.), *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012* (pp. 385–396). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. <http://www.asociaciontikal.com/simposio-26-ano-2012/32-costa-12-digital/>
- Crumrine, N. R., y Morinis, A. (1991). La peregrinación: The Latin American pilgrimage. En N. R. Crumrine y A. Morinis (Eds.), *Pilgrimage in Latin America*. Greenwood Press.
- Davidson, W. V. (2014). *Los Cristos Negros de Centroamérica: El Señor de Esquipulas y otros, con énfasis en Honduras y Nicaragua*. Fundación UNO.
- Duarte Landero, O. M. (Ed.). (2020). *Carta-relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la Provincia de Guatemala, 8 de marzo de 1576* (1.ª ed.). Universidad Nacional de Agricultura (UNAG); Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH).
- Guerrero, A. M. (2009). Ek Chuah, deidad identificada principalmente por fuentes coloniales del centro de México: Similitudes iconográficas. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008* (pp. 1193–1199). Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Guillaumin, M. D. (2002). Por el señor de Chalma. *Ciencia*, 53(2), 52–61. <https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/index.php/ediciones-antteriores/77-vol-53-num-2-abril-junio-2002/comunicaciones-libres39/101-por-el-senor-de-chalma>
- Harrison-Buck, E. (2012). Architecture as animate landscape: Circular shrines in the ancient Maya lowlands. *American Anthropologist*, 114(1), 64–80. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2011.01396.x>
- Harrison-Buck, E., Runggaldier, A., y Gantos, A. (2018). It's the journey not the destination: Maya New Year's pilgrimage and self-sacrifice as regenerative power. *Journal of Social Archaeology*, 18(3), 325–347. <https://doi.org/10.1177/1469605318787093>
- Herrera Reina, M. (2013). El Cristo Negro de Juayua, El Salvador: expresión y reflejo espiritual. En C. Navarrete Cáceres (Ed.), *En la diáspora de una devoción: Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas* (pp. 63–81). UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Houston, S., y Amaroli, P. (1988). *The Lake Guija plaque*. Center for Maya Research.
- Josserand, J. K., y Hopkins, N. A. (2007). Tila y su Cristo Negro: historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México. *Mesoamérica*, 49, 82–113. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2523297>
- Kubler, G. (1984). Pre-Columbian pilgrimages in Mesoamerica. *Diogenes*, 32(127), 11–24. <https://doi.org/10.1177/039219218403212702>
- Lardé y Larín, J. (2018). *El Salvador: Historia de sus pueblos, villas y ciudades*. Dirección Nacional de Publicaciones e Impresiones (DPI).
- Lee Nolan, M. (1991). The European roots of Latin American pilgrimage. En N. R. Crumrine y A. Morinis (Eds.), *Pilgrimage in Latin America*. Greenwood Press.
- López Luján, L., y Filloy Nadal, L. (2018). The Lady of Chalma. En L. Alcalá y K. Moser (Eds.), *The significance of small things: Essays in honour of Diane Fane* (pp. 108–109). Ediciones El Viso.
- Martínez, E., y Arévalo, F. (2008). Reconociendo la cuenca del Paraíso: realidad de los sitios arqueológicos inundados en la Presa Hidroeléctrica Cerrón Grande. En J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (Eds.), *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007* (pp. 611–624). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. <http://www.asociaciontikal.com/simposio-21-ano-2007/52-martinez-y-arevalo-07-digital/>
- Martínez, J. (2019). Los cumpas de la cordillera: San Lucas Cuisnahuát y San Cristóbal de Jayaque. *Revista de Museología Kóot*, 9(10), 168–190. <https://doi.org/10.5377/koot.v0i10.8931>
- Mateos Higuera, S. (1992). *Enciclopedia gráfica del México antiguo: Los dioses supremos*. Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Mateos Higuera, S. (1993). *Enciclopedia gráfica del México antiguo, tomo II: Los dioses creadores*. Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- McCafferty, G. (2021). Cholula: The mall of [Meso]America. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 32, 54–65. <https://doi.org/10.1111/apaa.12141>
- Membreño, A. (1908). *Nombres geográficos de la República de El Salvador*. Imprenta de Ignacio Escalante.

- Millones, L. (1991). Foreword. En N. R. Crumrine y A. Morinis (Eds.), *Pilgrimage in Latin America* (pp. xi–xv). Greenwood Press.
- Ministerio de Medio Ambiente y Recursos Naturales (MARN). (2018). *Inventario nacional de humedales, El Salvador*. MARN.
- Palka, J. W. (2014). *Maya pilgrimage to ritual landscapes*. University of New Mexico Press.
- Palka, J. W. (2023). Mesoamerican warfare, protecting divinities, and fortified sanctuaries. *Journal of Anthropological Research*, 79(1). <https://doi.org/10.1086/723468>
- Palka, J. W., Lozada Toledo, J., y Folch González, R. (2023). Maya pilgrimage, ritual landscapes, and relations with deities in Chiapas, Mexico. En L. López (Ed.), *Geography of world pilgrimages: Social, cultural and territorial perspectives*. Springer Geography. https://doi.org/10.1007/978-3-031-32206-8_4
- Pinto Morán, M. d. P. (2012). *La feria del Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala, 1770–1845: Espiritualidad, diversión y comercio* [Tesis de maestría, Universidad de San Carlos de Guatemala]. http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/14/14_0478.pdf
- Rapprich, V., Hernández, W., y Erban, V. (2006). Geology of Metapán volcanic field NW El Salvador. *Revista Geológica de América Central*, 33, 61–74. <https://doi.org/10.15517/rgac.v0i33.4243>
- Róbelo, C. A. (1902). *Estudios gramaticales del idioma náhuatl escritos en francés por René Simeón*. Museo Nacional de México.
- Sandstrom, A. R., y Efrein Sandstrom, P. (2023). *Pilgrimage to Broken Mountain: Nahuá sacred journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana*. University Press of Colorado.
- Saunders, N. J. (2001). A dark light: Reflections on obsidian in Mesoamerica. *World Archaeology*, 33(2), 220–236. <https://doi.org/10.1080/00438240120079250>
- Tena, R. (2020). *Nican ompehua y çaçanillatolli yn quitlali ce tlamatini ytoca Esopo, yc techmachtia yn nehmatcanemiliztli: Fábulas de Esopo*. Historicas Digital, UNAM. https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/742/fabulas_esopo.html
- Valiente, G., y Monterrosa, C. (1931). *Metapán: Monografía del distrito*. [s. e.]
- Véliz Catalán, N. F. (2018). Hegemonía, historia y religiosidad popular en Guatemala: el diálogo de los pueblos mayas con la cultura occidental

a través de la política, el mestizaje cultural y el imaginario. *Artelogie*, (12). <https://doi.org/10.4000/artelogie.2646>

Wauchope, P., y Bond, M. N. (1989). *Archaeological investigations in Jutiapa, Guatemala*. Middle American Research Institute. (Publication 55).

Wells, E. C., y Davis-Salazar, K. L. (2007). *Mesoamerican ritual economy*. University Press of Colorado.



Mi padre en el día de su graduación en 1977, junto a mis abuelos, en el Templo de San Pedro Apóstol, Metapán.

Dedico este trabajo a mis abuelos Óscar Flores Duarte y Ana María Figueroa de Flores, y a mi padre Carlos Antonio Flores Figueroa, quienes florecieron en Metapán, un lugar que marcó mi infancia y despertó en mí innumerables preguntas por su arquitectura y las historias que me contaban mis familiares siempre que visitaba. Extiendo también esta dedicatoria a mi familia Flores Figueroa de Metapán, con profundo cariño.