

“Cuentos de Barro”: política y genocidio indígena en El Salvador.

Miguel Leone* y Lucrecia Molinari**

Poeta, escritor y pintor salvadoreño, Salvador Salazar Arrué –más conocido por su seudónimo Salarrué– nació en Sonsonate, en 1899, y murió en San Salvador en 1975. Además de *Cuentos de Barro*, escribió *El Cristo Negro* (1927), *El Trasmallo* (1954), *El Libro Desnudo* (1969), *Catleya Luna* (1974) y *Cuentos de Cipotes* (1945). Los temas que más recurrentemente desarrolla en ellos, son la vida cotidiana del campesinado salvadoreño y ciertas exploraciones en asuntos esotéricos.

Hacia fines de la década de 1920 y principios del '30 Salarrué publicó una serie de cuentos breves sobre la vida campesina e indígena de El Salvador. Precisamente en esos momentos, tiene lugar un hecho clave y fundacional de El Salvador: la “matanza” de 1932, nombre con el cual se conoce popularmente al genocidio perpetrado durante la presidencia del General Maximiliano Hernández Martínez (1932-1944) contra la comunidad indígena del occidente salvadoreño. En 1933, Salarrué decide entonces, publicar en un único libro, el conjunto de cuentos que hasta entonces había publicado de modo disgregado. Así nace la primera edición de *Cuentos de barro*¹.

Prácticas sociales genocidas en El Salvador: “la matanza” del '32

Producto de la crisis del '30 y el inequitativo régimen de tenencia de la tierra vigente, El Salvador, país dedicado exclusivamente a la exportación de café, sufre uno de los más importantes cimbronazos políticos, sociales y económicos de su historia. Los grandes cafetaleros (caricaturizados en el mito de las “14 familias” para dar cuenta de lo concentrado del poder económico y político) se niegan a levantar las cosechas ya que sostienen que el precio al que ha bajado el café no les permite ni siquiera cubrir los costos. La desesperación se hace sentir en el

* Becario CONICET. Lic. en Sociología (UBA) y doctorando en Ciencias Sociales (UNGS-IDES). Miembro del Grupo de Estudios sobre Centroamérica (IEALC-UBA).

** Becaria CONICET. Lic. en Sociología (UBA) y maestranda en Estudios Latinoamericanos (UNSAM). Investigadora tesista del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTREF) y miembro del Grupo de Estudios sobre Centroamérica (IEALC-UBA).

¹ Una primera entrega de lo que luego sería *Cuentos de barro* se publicó en *Repertorio Americano*, (Tomo XXL No. 15) el 17 de octubre de 1931 y fue acompañada de una nota escrita por Gabriela Mistral.

campo, donde los trabajadores rurales, mayormente pertenecientes a las comunidades indígenas, han perdido sus tierras comunales y dependen del trabajo estacional que puedan proveerle las fincas cafetaleras. La crisis también impacta sobre las cuentas del Estado que deja de pagar los sueldos, con lo que el malestar se extiende a las clases medias urbanas.

Estos elementos constituyen el caldo de cultivo propicio para lo que sería –según las interpretaciones- la “última sublevación indígena” por su carácter espontáneo y desorganizado (Pérez Brignoli, 2001); o bien, el resultado de la organización del recientemente conformado Partido Comunista Salvadoreño (PCS).² La versión oficial, por su parte, veía la sublevación como una campaña dirigida desde la Unión Soviética, con lo cual se negaba a reconocer sus raíces en la sociedad salvadoreña. (Anderson, 2001).

La represión a esta sublevación –que incluyó algunos desmanes y una decena de muertos en manos de indígenas mal armados- fue inmediata y contundente: las muertes se estiman entre 10.000 y 30.000 (Siegel, et al, 1990). Logró acabar con las aún débiles estructuras del PCS y "desindigenizó definitivamente al país" (Rouquié, 1994: 34). Las matanzas en plazas y otras formas de escarmiento ejemplificador, se sucedieron durante tres meses, hasta que “en la zona occidental, región indígena por excelencia, el concepto mismo de indígena se vuelve residual” (Rouquié, 1994: 37). La rebelión y posterior matanza de 1932 tiene el dudoso mérito de haber logrado soldar, para todo Centroamérica, la paranoia racista y la paranoia anticomunista, dos ideas que quedaron asociadas con fatales consecuencias (Figueroa Ibarra, 2004: 124). Así, en declaraciones vertidas en un artículo de diario del año 1932, un salvadoreño atribuye la responsabilidad de la rebelión a "los indígenas invadidos por el sucio comunismo" (Anderson, 2001: 30).

En este trabajo asumimos que la “matanza” de 1932 fue una *práctica social genocida* (Feierstein, 2007) orientada a reorganizar el conjunto de las relaciones sociales de la sociedad salvadoreña reprimiendo y aterrorizando a las comunidades indígenas (especialmente en el Occidente del país) y aniquilando una parte significativa de las mismas. Este accionar genocida tiene estrecha relación con el avance de la moderna producción cafetalera, que -en un país de dimensiones tan

² Sobre los sucesos de 1932, véase ALVARENGA, Patricia, *Cultura y ética de la violencia: El Salvador, 1880-1932*. Para una versión desde los militantes del Partido Comunista Salvadoreño, véase también Dalton R., “*Miguel Mármod, los sucesos de 1932 en El Salvador*”. Edit. Ocean Sur, Colombia, 2007.

pequeñas y tan densamente poblado como El Salvador-, hacía imprescindible la eliminación de las propiedades comunales y otras formas “arcaicas” de tenencia de la tierra.

Surgido el concepto de genocidio en el ámbito del derecho, es retomado desde las ciencias sociales en tanto *practica social*. En esta línea, Feierstein construye el concepto de genocidio reorganizador. Una tecnología de poder orientada a reorganizar la sociedad, sus relaciones sociales, sus principios y sus lógicas de identificación. Feierstein entiende que el objetivo de este tipo de genocidio radica en

(...) la destrucción de las relaciones sociales de autonomía y cooperación y de la identidad de una sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante (sea por su número o por los efectos de sus prácticas) de dicha sociedad y del uso del terror, producto del aniquilamiento para el establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios (Feierstein, 2007: 83).

De esta forma, aplicado a la matanza de 1932, el concepto de genocidio reorganizador, permite entender mejor cómo se pudo “desindigenizar” la sociedad. Pues, interpretado desde este punto de vista, puede percibirse cómo el genocidio se orientó a romper con las relaciones sociales reproductoras de prácticas culturales indígenas. Para ello, no fue necesario aniquilar la totalidad de los miembros de las comunidades indígenas, sino que bastó eliminar “una fracción relevante” y disciplinar y aislar al resto. La muerte en este tipo de genocidio no es un fin en sí misma sino un medio. Se busca, a través de la muerte y el terror, desterrar del conjunto social determinadas formas de relación social consideradas peligrosas o inconvenientes desde el punto de vista de ciertas estrategias de poder.

En el caso que nos ocupa, esas relaciones consideradas peligrosas son aquellas subsumidas en idea de lo indígena y lo subversivo, y condensadas –como dijimos- en la figura del indígena-subversivo. Aunque infructuoso en el desterramiento de las relaciones sociales subversivas, el genocidio de 1932 sí consiguió una efectividad mucho mayor en cuanto a la invisibilización de lo indígena. El genocidio pudo funcionar como punto de inflexión en la construcción nuevos modelos identitarios de El Salvador en donde lo indígena quedaría a partir de entonces definitivamente silenciado. En virtud de tales cuestiones, es pertinente hablar de esta matanza como un verdadero genocidio reorganizador.

La realización simbólica: mestizaje e invisibilización

En tanto *práctica social*, el genocidio perpetrado contra los indígenas incorpora además, una dimensión simbólica y discursiva que será clave analizar en el presente trabajo y que engloba los discursos y narraciones que explican, “justifican”, hacen inteligible, narran lo sucedido, y además caracterizan a las partes: ¿Quiénes son los perpetradores? ¿Cuáles fueron sus razones? ¿Quiénes son las víctimas? ¿Por qué fueron aniquiladas? Se pretende -a través de específicas formas de narrar lo sucedido- imponer la propia forma de caracterizar a las víctimas, su peligrosidad y la necesidad de su aniquilamiento, eliminando discursos alternativos, especialmente los de las propias víctimas. Esto provoca que, a la eliminación de los grupos (*el aniquilamiento material*), lo suceda la eliminación de sus propias formas de describirse, pensarse, relacionarse, y la forma en que las sociedades las caracterizan y las recuerdan (*realización simbólica*) (Feierstein, 2007). Se impone así un único discurso que negativiza a las víctimas, justifica el accionar genocida, e impide a las sociedades recordar a las víctimas, entender el porqué de su “peligrosidad” y recordar, retomar y actualizar sus proyectos políticos y sociales.

“una vez llevado a cabo el exterminio (...) el genocidio reorganizador continúa (y debe continuar) su acción a posteriori por medio de (...) mecanismos de realización simbólica. La eliminación y negación material de los cuerpos (...) no termina de realizarse, no termina de definirse, si no hay una posterior negación simbólica de los mismos. Lo que aparece en los discursos posteriores al genocidio es toda una lógica de construcción de la inexistencia de esa relación social” (2007: 128)

En ese sentido, la matanza de 1932 fue altamente efectiva en el plano simbólico. Es que, aunque no haya exterminado a la totalidad de los indígenas, sí sirvió para que quienes permanecieron vivos renunciaran a gran parte de las prácticas culturales hasta entonces sostenidas (religión, vestimenta, idioma, cocina, etc.). Tal como sostuvo Alain Rouquie, luego de la matanza, "sólo algunas mujeres muy viejas llevan la vestimenta ‘indígena’, el huipil y el refajo. No se habla náhuatl sino en privado y a escondidas" (Rouquié, 1994: 37). Lo que así se inaugura en El

Salvador es una idea de mestizaje fundado en la invisibilización de lo indígena –en donde la estigmatización de las lenguas indígenas es un dispositivo fundamental.³

Aldo Lauría Santiago y Jeffrey Gould, diferencian la construcción de nacionalidad en los casos de México y Nicaragua respecto del caso salvadoreño. En este último, el discurso del mestizaje antes de la matanza, no consiguió consolidar una idea de nacionalidad salvadoreña homogénea sino que por el contrario actuó fomentando la movilización autónoma de los pueblos indígenas. Tomando esto en consideración, el aspecto *desindigenizador* de la matanza cobra más claro sentido, pues ella consolidó lo que los discursos previos no pudieron.

Los mecanismos de realización simbólica implicaron la construcción de relatos que pensaran lo sucedido como el resultado necesario de las prácticas culturales indígenas. En efecto, la mayor efectividad del genocidio reorganizador no se apoya en el ocultamiento de lo sucedido sino, por el contrario, en la puesta en evidencia de las muertes. Es crucial el uso interpretativo de esas muertes como el efecto inevitable de las relaciones sociales y los principios identitarios sostenidos por las víctimas. Pues sólo así se consigue que quienes permanecen vivos opten, no obstante, por abandonar todas aquellas prácticas y relaciones que pudieran ser consideradas problemáticas desde determinados ámbitos de poder.

Así, y sólo así, pudo conseguirse en El Salvador que aquellos que hasta entonces se asumían como indígenas pasaran a autocensurarse, ocultando o incluso abandonando aquellas prácticas culturales que pudieran implicarles tal caracterización. Desde 1932, en El Salvador lo indígena es pensado como algo que “ya no existe más”. El silenciamiento, fundado en el miedo, de quienes hasta entonces podían asumirse como indígenas, proveería el sustento empírico a tal afirmación.

La invisibilización de lo indígena desde entonces operada se asentó en la negación, por propios y ajenos, de los modelos identitarios indígenas.

Aplicar la noción de genocidio reorganizador para pensar la matanza de 1932 conduce a prestar atención sobre los modos en que a partir de entonces fueron representados los sectores campesinos de El Salvador. En este sentido es que *Cuentos de barro* puede leerse como una

³ Cuando no directamente anuladoras de lo indígena. A partir de sucesos traumáticos como las matanzas, violencias y represiones, son los propios indígenas los que se niegan a enseñarles el idioma a sus hijos, quebrando así las correas de transmisión intergeneracional.

práctica militante de lucha contra los mecanismos de realización simbólica del genocidio. Pues, si la matanza necesitó para su plena realización de la negación de los modelos de identidad indígena, la publicación de cuentos escritos con las expresiones y vocablos de las poblaciones asesinadas funcionó como una afirmación de esos mismos modelos identitarios que desde entonces pretendieron ser negados.

Una vez consumado el genocidio, la lucha contra su plena realización necesita prestar especial atención a lo representacional, lo discursivo, lo simbólico. La literatura cobra aquí un valor determinante. En este sentido, creemos que la obra de Salarrué es una herramienta que intenta luchar en el plano de las disputas simbólicas, dar voz a los que habían sido acallados, ilustrar las costumbres que habían sido prohibidas, describir las identidades que habían sido negativizadas; siendo allí determinante la utilización del lenguaje popular e indígena y las referencias a las formas de vida de los indios nonualcos, comunidad especialmente afectada por la matanza de 1932.

Salarrué y el pedestal de los “padres de la poética” salvadoreña

Salarrué escribe sus *Cuentos de Barro*, siendo contemporáneo a los que se consideran en El Salvador, los “padres de la poética”. Se cuentan entre estos próceres, el escritor, poeta y periodista Francisco Gavidia (1863-1955), referente del modernismo literario en El Salvador; y al filósofo, poeta y político Alberto Masferrer (1868-1932), creador de la teoría del *mínimum vital*, que instaba a las clases altas a ceder caritativamente parte de sus riquezas para asegurar la supervivencia de los desposeídos.

Instalados por décadas en el pedestal de los clásicos, serán las posteriores generaciones, especialmente, la que se dio en llamar la “generación comprometida” (surgida en la primera mitad de la década de 1950) la que revisarán los canones y acusarán a los “padres” de escribir odas a la modernización llevada adelante por las elites dedicadas a la producción cafetalera, y de acompañar y justificar los procesos de despojo de tierras a los indígenas, la explotación y represión.

La “generación comprometida” no dudará en blasfemar contra los próceres instituidos, elevando a la categoría de “nuestro único clásico vivo” a *Salarrué*, poeta marginal hasta ese momento. A

diferencia de Gavidia, Salarrué representa la reacción crítica y contestataria al “martinato”. Escribe luego de la matanza “Mi respuesta a los patriotas” (donde, arriesgando su vida, critica y denuncia el accionar estatal) y “Homenaje a Farabundo Martí” (quien había sido el líder comunista más directamente relacionado con la rebelión).

Pero son los *Cuentos de barro*, los que calan más hondo en las posteriores generaciones. Con ellos le da voz a la comunidad indígena más castigada por la represión, dejando un mensaje político contundente de un tema vigente, en un registro claramente literario.

Marca profundamente a la generación comprometida además, la intención de distinguirse de los –hasta entonces– considerados “próceres de la literatura salvadoreña”. Así, el verso libre y la prosa dominan por sobre la métrica clásica. La generación comprometida, y Roque Dalton es uno de sus mejores exponentes, se niegan a “escondersse” detrás de la métrica, porque considera que es la métrica entre otros recursos exclusivos de los poetas, los que permitieron a personajes como Gavidia transmitir una imagen de poesía pura, impoluta, independiente de la coyuntura política, lo que implicó –además de no escribir ni un verso sobre la matanza– aceptar becas, puestos y premios de un gobierno que había asesinado salvajemente a miles de indígenas y opositores políticos.

“Pobrecitos mis cuentos de barro... nada son entre los miles de cuentos bellos que brotan día a día; por no estar hechos en torno, van deformes, toscos, viciados; porque, que saben los nervios de línea pura, de curva armónica?” (Salazar Arrué, 1999: 7)

Salarrué inaugura una forma de interpelar al lector, que evade el discurso moralizante desde la “torre de marfil”, el elitismo. Utiliza los giros y expresiones de los sectores que busca retratar y realiza continuas referencias a su vida cotidiana, en donde por supuesto no faltan la injusticia social, la miseria, la represión y la explotación.

El barro: lo despreciado y lo que pertenece a la tierra

La primera pregunta que se aparece a la mente cuando uno lee *Cuentos de barro* es ¿por qué barro? En parte, las respuestas pueden encontrarse ya en el precioso prólogo que Salarrué escribe a la obra. El autor compara sus cuentos con muñecos de barro: imperfectos, asimétricos, toscos, “panzudos”... Así como un muñeco de barro desafía la redondez y la armonía de la masividad

del molde, del mismo modo estos cuentos no hacen caso a la métrica y la lírica de los literatos de su tiempo.

De modo que por una parte, el barro de estos cuentos responde a su estilo literario. Pero al mismo tiempo, existe otra interpretación posible para tal calificación.

Salarrué construye el libro con el lenguaje popular de El Salvador. Es la cultura pedestre y cotidiana de indígenas y campesinos lo que da forma a los cuentos (Melgar Brizuela, 2007). Ellos –los cuentos y los indios– son hijos de la tierra. Esos que sufrieron la masacre en el '32, los herederos de la región del Cuscatlán; a ellos pertenecen estos cuentos. Los cuentos de barro son los cuentos de los indios. Esos que la colonia primero, y el Estado después supieron denominar y estigmatizar en términos de indios. Así, no es Salarrué el que habla a través del habla popular, sino el habla popular la que habla a través de la pluma de Salarrué.

Para esta segunda interpretación, quizás sean de ayuda las palabras con las que Salarrué se refirió a sus *Cuentos de cipotes*. En efecto, el autor deja en claro que no se trata de “cuentos *para* niños” sino de cuentos “*de* niños”. En el caso que nos ocupa sucede algo semejante: No se trataría de cuentos *para* indios, sino de cuentos *de* indios. Cuentos que están para elevar la voz indígena en su propia forma y contenido. Con sus propias fantasías y miserias, solidaridades y crueldades. También son cuentos *sobre* el barro, sobre lo que la sociedad esconde, desecha, relega a los márgenes. Lo que el moderno El Salvador buscaba silenciar y disciplinar, sus comunidades indígenas, especialmente, las que se resistían al avance de la moderna producción cafetalera.

La etnia nonualco se encuentra dentro de estos grupos más difícilmente dominados. Poseen una historia de resistencia al avance ladino, que se remonta a las primeras décadas del XIX, cuando, a través de su líder, Anastasio Aquino, protagonizan una de las sublevaciones (1833). Se lo conoce como el rey de los nonualcos, y muchos poetas como Dalton y Matilde Elena López le dedicaron parte de su obra. De reconocida resistencia en 1833, también los nonualcos, ubicados en ese momento en el actual departamento de La Paz –departamento contiguo a la ciudad capital, San Salvador- tuvieron un papel de primer orden en las sublevaciones que antecedieron a “la matanza”. Douglas Kincaid entiende en efecto que tanto en 1833 como en 1932, intervino una fuerte lógica de solidaridad indígena comunal de base (Pérez Brignoli, 2001: 24).

No es Salarrué quien inaugura la temática indígena en la literatura, ya los próceres de la poética lo habían hecho, pero siempre lo hacían de manera “lavada”, despolitizada. Un ejemplo

interesante de esto es el retrato que del indio hace F. Gavidia. Aunque al decir de Melgar Brizuela es “el primer gran indigenista de nuestras letras” (2007: 4), la figura del indio que Gavidia ensalza es la del indio previo a la conquista, la de los grandes héroes mayas y toltecas. Escribe odas a esas culturas milenarias y no dice palabra respecto de las situaciones de explotación sobre los indígenas en las enormes fincas de la oligarquía. Por eso Melgar Brizuela definió a la literatura de Gavidia como modelo de una era “romántico-modernista” de la literatura salvadoreña (2007).

Melgar Brizuela considera la obra de Salarrué como un “paradigma del relato autoctonista” (2007: 2), propio de una literatura “regionalista-costumbrista” (Ibíd.). No encontraremos en Salarrué una descripción de las comunidades indígenas a la manera de Dalton en sus “historias prohibidas”, en las cuales da cuenta de la tenaz resistencia y del uso de la violencia revolucionaria por parte de las mismas, mostrando a sus contemporáneos que la táctica de guerrillas tiene antecedentes en El Salvador. (Dalton, 2010) Salarrué, en cambio, busca con *Cuentos de Barro* otro objetivo político, que es el de erigir un discurso alternativo al discurso oficial, que invisibilizaba a las comunidades indígenas.

Los *Cuentos de Barro* no evaden la violencia de la sociedad salvadoreña, al contrario, las manos del narrador están “untadas de realismo”. Sin embargo, Salarrué no describe las grandes desigualdades de la sociedad salvadoreña, si no que pone el énfasis en las “pequeñas” injusticias cotidianas para mostrarlas en toda su enormidad. Rodeado por el clima aterrador que rodea los sucesos de 1932, Salarrué retoma la cotidianeidad de los pueblos indígenas mostrando la violencia y la injusticia diaria, y no la represión espectacular y extraordinaria. A la par que muestra la violencia cotidiana, en pequeñas dosis, está señalando el carácter normalmente violento de las relaciones sociales, las injusticias que cotidianamente sufren los indígenas y la forma sumisa, resignada, de vivirlas. Así, en “El negro” (quien, al decir de Salarrué, “era –pese a su negrura– blanco de todas las burlas y jugarretas del blanquío”), es el sufrimiento vivido durante toda su vida, lo que explica el sonido que logra sacar “el negro” Nayo de su flauta. Siendo él una persona conocida por su bondad, las injusticias sufridas no parecen haberse expresado de ninguna forma, más que a través de la música. La sumisión del “negro” Nayo deja un sabor amargo, y tiñe su música de una dulzura que hiere. (Salazar Arrué, 1999: 72-73)

Salarrué trata en sus *Cuentos de Barro* de retomar las voces de esos subalternizados y hacerlo desde su propia y compleja realidad. Sin idealismos que asuman lo indio como paraíso perdido, sino mostrando aún las más terribles miserias propias de todo lo humano. Aquí lo indio no es visto como un pasado ya superado, sino como un inmediato presente de El Salvador. Así, en los exactos momentos en que el país vive los tiempos de mayor intensidad en las políticas de invisibilización de lo indígena, Salarrué se anima a publicar de conjunto esos textos que vienen a hacer presente lo indio. Es por eso que *Cuentos de barro* puede interpretarse como un ejercicio literario y político de lucha contra la invisibilización de lo indígena y la consecuente realización simbólica del genocidio.

En definitiva, estos cuentos son de barro porque su mayor preocupación no se rige por la fría porcelana de la academia literaria. Pero además son de barro porque, de igual modo que lo indio, son prolongaciones de la misma tierra. Da cuenta así de la estrecha relación que une a las comunidades indígenas con la tierra la que los ha parido. Aspecto clave y nunca resuelto: pertenecen a la tierra y la tierra les pertenece. La extremadamente pequeña extensión de El Salvador, sumado a su altísima densidad poblacional, hizo de la cuestión de la tierra un problema aun más acuciante de lo que fue en el resto de América Latina. Las comunidades indígenas fueron las primeras víctimas de la “geofagia” de la oligarquía (Cabarrús, 1983). Problema que nunca terminó de resolverse y que tuvo dolorosos hitos en 1932, en 1969 (la guerra entre El Salvador y Honduras) y en los ´80 (la guerra civil, donde el tema de la tierra era una de las banderas del FMLN).

La desaparición física y simbólica de la etnia nonualco, de la cual Salarrué es testigo, es representada en el prólogo en su referencia a que estos cuentos dejan “un vacío que sangra”, “un hoyito (...) que los inviernos interiores han llenado de melancolía” (Salazar Arrué, 1999: 7). La sangre, la violencia extrema que sufre la comunidad indígena en esos años, se asoma solo a medias, resignadamente, en pequeñas anécdotas de la vida cotidiana muchas veces llenas de ternura y donde melancolía es la palabra que mejor las describe.

Aunque prefiere no relatar la cruenta violencia sufrida por los indígenas en esos años, sí muestra sus consecuencias. Los lazos comunitarios han sido gravemente afectados, aunque todavía persisten. Esto es claro en el cuento “Semos malos”, donde la codicia, la avaricia vence la hermandad de la comunidad, y un grupo de ladrones mata a un padre y su hijo para robarles el

fonógrafo que cargaban. Al encender el fonógrafo y escuchar la música, los ladrones se arrepienten “y lloraron los ladrones de cosas y de vidas, como niños de un planeta extraño” (Salazar Arrué, 1999: 13). Arrepentidos, sus valores vuelven a aflorar, sin embargo, estos ya no son de este mundo, no tienen cabida en el moderno El Salvador.

También “Bajo la luna” muestra los valores comunitarios. En el cuento, un policía reconoce un primo dentro de los reos que está trasladando, y decide entonces soltarlos a todos:

Como en trance sin remedio, el cabo dijo por fin:

— ¡Desgránense, desgraciados; no seya que me arripienta!...

Semejando cercenadas cabezas de gigantes, las ollas [que cargaban los reos] se quedaron solitas junto al cerco de púas, como diciendo: “¡Achís, ¿qué pasaría?!...” (Salazar Arrué, 1999, 20).

Estos cuentos han quedado mal horneados “medio crudos”, “por falta de leña”, después de todo, a los indios y campesinos es habitual que les falten cosas. La resignación, la sumisión que prima entre los indios que han sobrevivido, y que se observa en la actitud de los protagonistas de los cuentos de Salarrué, contrastan con la frase –casi advertencia- de su prólogo, “el sol se encargará de irlos tostando” (Salazar Arrué, 1999: 7). La certeza de que un régimen no puede sostenerse a sangre y fuego es clara aquí. Aunque el disciplinamiento será total en el salvador hasta la década del ´60, y más prolongado en el campo salvadoreño, donde las primeras muestras de rebeldía y resistencia surgen recién hacia mediados de los 70; Salarrué sostiene que el sol, la fuerza de las cosas, irá preparando el terreno para la reacción, la respuesta indígena. Los indígenas encontrarán, como el hermano de la Juanita en “La honra”, el cuchillo que les permitirá recuperar su dignidad. (Salazar Arrué, 1999: 10-12)

El tema es retomado también en el cuento “El sacristán” donde, a través de un relato tragicómico, se narra la muerte de un miembro de la iglesia, aplastado por la estatua del santo que adoraba.

Fue entonces cuando el terremoto, que había estado un siglo con el pelo cortado, haciéndose el ‘babiaca’, entró de golpe en la iglesia; y, como un nuevo Sansón, agarró las columnas y sacudió” (Salazar Arrué, 1999: 21-23).

Describe así la venganza del que vuelve a golpear después de un siglo de estar “babieca”, “tonto, estúpido” según el diccionario al final del libro.

Variados testimonios de campesinos salvadoreños han dejado claro la significancia que tenía la figura del cura entre las comunidades rurales en la historia reciente.⁴ Muchas veces es colocado por su relación con los terratenientes, a la par de los jueces y alcaldes de los pueblos. No eran figuras de confianza de los sectores campesinos y los relatos de Salarrué (“El Sacristán”, “Nochebuena”, entre otros) muestran que tampoco lo eran entre los pueblos indígenas. Pese a que esto se modifica drásticamente hacia finales de los 60, en el momento en que Salarrué escribe sus *Cuentos de barro* el quiebre del disciplinamiento de la comunidad indígena va a incluir las represalias a los miembros de la iglesia. Así es como expresa en “El sacristán”:

“[cuando este quiso evitar ser aplastado, ya] Era tarde. El patrono había soltado su bomba de anarquista. Tambaleó el altar, desmoronándose como una torta seca; se rajó el muro tremendo; y el santo perdiendo los estribos, vino a dar en la cabeza de Agruelio con su ladrillo bíblico” (Salazar Arrué, 1999: 22).

La bomba de anarquista refiere a un objeto que el santo retratado en la estatua tenía en su mano y que fue lo que terminó aplastando al sacristán que lo adoraba. Claramente, no se trataba de una bomba, sin embargo, Salarrué, le agrega un contenido político a esta muerte accidental, a la vez que expresa una burla a la iglesia y sus símbolos cuando se refiere a la Biblia como “el ladrillo bíblico”.

Sobre la oposición entre Nación y raza

Precisamente en aquel texto pueden encontrarse claves de interpretación del libro que aquí nos ocupa. Salarrué allí construye una interesante oposición entre la patria salvadoreña, esa que los dominantes intentan construir como El Salvador, y “la raza”:

Mientras vosotros habláis de la Constitución, yo canto a la tierra y a la raza: La tierra que se esponja y fructifica, la raza de soñadores creadores que sin discutir labran el suelo, modelan la tinaja, tejen el perraje y abren

⁴ Véase, por ejemplo, López Vigil (1987) *Don Lito de El Salvador: habla un campesino* (San Salvador: UCA Editores).

el camino. Raza de artistas como yo, artista quiere decir hacedor, creador, modelador de formas (cosa práctica) y también comprendedor (Salazar Arrué, 1932)

La carta se publica en febrero de 1932, a pocos días de ocurrida la masacre sobre las poblaciones indígenas. Ella funciona no sólo como una denuncia de lo ocurrido sino como una crítica de lo que se pretende construir: la nación salvadoreña libre de todo componente indio. Así Salarrué respondería a la masacre con una clara afirmación: “Yo el iluso no tengo patria, no tengo patria pero tengo terruño (de tierra, cosa palpable). No tengo El Salvador (catorce secciones en un trozo de papel satinado); tengo Cuscatlán, una región del mundo y no una nación (cosa vaga).” (Salazar Arrué, 1932)

Es ese terruño entonces el barro que da forma a sus *Cuentos de barro*. Y, como puede verse, en el centro de esa oposición entre la patria y la raza, Salarrué sitúa al indio. Así afirma:

El indio del arado y de la cuma que hace el paisaje agrario bajo el sol crudo, está satisfecho de hacer vivir con sus manos toscas y renegridas, manos de Dios, a un pueblo entero que se entrega a una locura llamada política. (Salazar Arrué, 1932)

Ese indio que en busca de vaya a saber qué botija, como José Pashaca (Salazar Arrué, 1999) ara y ara la tierra sin cansancio y hasta su misma muerte. Es ese indio que “vive la tierra, es la tierra y no habla nunca de patriotismo” (Salazar Arrué, 1932), el que da contenido –desprolijo pero auténtico– a sus cuentos *Cuentos de barro*.

Bibliografía

Alvarenga, Patricia (2001), *Cultura y ética de la violencia: El Salvador, 1880-1932* (San Salvador: DPI).

Anderson, T. *El Salvador, 1932. Los sucesos políticos*. (San Salvador: CONCULTURA)

Cabarrús, Carlos (1983) *Génesis de una revolución: análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*, (México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social)

Dalton Roque (2007). *Miguel Mármol, los sucesos de 1932 en El Salvador* (Colombia: Edit. Ocean Sur)

Dalton, Roque (2010) *Las historias prohibidas del pulgarcito* (San Salvador: UCA Editores).

- Feierstein, Daniel (2007) *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Figueroa Ibarra, Carlos (2004) “Cultura del Terror y Guerra Fría en Guatemala”. En Feierstein, D. y Levy, G. (eds.): *Hasta que la muerte nos separe. Poder y prácticas sociales genocidas en América Latina*. (La Plata: Ediciones Al Margen)
- Figueroa Ibarra, Carlos (2007), *Genocidio y terrorismo de Estado en Guatemala (1954-1996). Una interpretación*. en Revista de Estudios sobre Genocidio - Nº 1, Centro de Estudios sobre Genocidio de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. (Buenos Aires: Eduntref)
- López Vigil (1987) *Don Lito de El Salvador: habla un campesino* (San Salvador: UCA Editores).
- Melgar Brizuela, Luis (2007) “Cortes históricos del indigenismo en la narrativa salvadoreña”, trabajo presentado en el Segundo Encuentro de Historia de la Universidad de El Salvador, julio de 2007.
- Pérez Brignoli, Héctor (2001) “La rebelión campesina en El Salvador en 1932”, en Anderson, T. *“El Salvador, 1932. Los sucesos políticos”*. (San Salvador: CONCULTURA)
- Rouquié, Alain (1994), *Guerras y paz en América Central*. (México: FCE)
- Salazar Arrué, S. (1932) *Mi respuesta a los patriotas* (sin lugar: sin edición).
- Salazar Arrué, S. (1999) *Cuentos de Barro* (San Salvador: DPI).
- Siegel, Daniel y Hacken, Joy (1990) “El Salvador: la nueva visita de la contrainsurgencia”, en Klare, M., Kornbluh, P. (coords.) *“Contrainsurgencia, proinsurgencia y antiterrorismo”*. (Mexico: Edit. Grijalbo)