

DEL 32 COMO MITO O LA VISION DEL VENCIDO

Rafael Lara Martínez

RESUMEN

El artículo insiste en rescatar el testimonio literario de la mano de Salarrué como modalidad particular de escribir la historia. El autor considera que esta perspectiva es necesaria debido al olvido y a la falta de análisis crítico que rodea a la obra del mayor exponente de la literatura salvadoreña. Ante la historia oficial de 1932 y la explicación economicista, aquí se propone el recurso a la literatura porque se piensa que ella contiene el pensamiento recóndito del pueblo. Y eso es precisamente lo que Lara Martínez quiere sacar a la luz.

.. decir lo que el ojo y el oído presenciaron. Decir el horror, decir el odio, decir la piedad, la zozobra, la esperanza, la gratitud, el milagro... decir todo lo que pasó y no pasó; todo lo que murió... el sol tropical de medianoche y la noche cerrada del mediodía. El turbión incontenible... lo perdido... el soplo aullante en la alta noche y el derrumbe de la ceiba milenaria.

Salarrué, Catleya Luna

0. Preludio

Se trata de interrogar la historia, de exhumar los discursos más prominentes acerca de una tragedia, de contraponer perspectivas y sopesar argumentos. Se intenta efectuar una tarea de pulido y depuración. Gracias al análisis intensivo de sentencias divergentes, ese quehacer de valoración permitirá desmenuzarlas y hacer que exhiban su trasfondo real.

No se examinan hechos, sino conceptualizaciones del acaecer. Lo que interesa, son las modalidades de captación del devenir; es decir, las distintas ópticas bajo las cuales se accede al acontecimiento.

Se trata de desentrañar el carácter modal de las diversas aproximaciones, de inscribirlas en la esfera de la representación que diseña su campo significativo.

El núcleo central de la argumentación, consiste en la disparidad de los universos modales que engloban a cada una de las visiones acerca de los sucesos del 32. No existe uniformidad alguna, sino un desequilibrio en cuanto a las actitudes de los distintos sujetos históricos frente al hecho. Ellas determinan una amplia disimetría, una configuración divergente, en los terrenos sobre los cuales se levantan los diferentes acercamientos.

A partir de una posición de poder, la historia oficial edifica un texto partidario. Su proveniencia dibuja su filiación, ella guarda un estrecho parentesco con el mandato. No le interesa comprobar, ni tampoco tomar en consideración el punto de vista de los testigos históricos. Su mira apunta sólo a fortalecer una dictadura naciente y asentar, así, al militar en el poder. No obstante, la falta de arraigo

factual no merma su impacto social. Antes bien, al situarse en los cimientos de la actividad represiva del régimen, sus postulados dictan una faena de etnocidio sin precedente. Por ello, su emplazamiento no se mide en términos de clásico criterio de falsabilidad que define a los enunciados científicos. Lo que prima, son las repercusiones sociales de haberlos considerado verdaderos, de haber creído en ellos. Aunque una transformación notable sea capaz de desmentirlos y sustituirlos por nuevos contenidos axiológicos, sus alcances al nivel del exterminio de una etnia no habrán, por ello, disminuido.

Por lo contrario, el discurso de la sociología organiza su campo de discusión en base a enunciados descriptivos. Rompe, por tanto, con una escritura de la historia que, al dejar de lado cualquier tipo de verificación, concentra su esfuerzo en la historia como ordenanza.¹ A ella le interesa la prueba patente, pero, ante todo, le atañe enmarcar esos indicios dentro del círculo de una problemática teórica. Ella inaugura el discurso científico de la historia, sometiendo sus razonamientos al análisis crítico y a una búsqueda progresiva en la reconstrucción fiel del hecho.

En complemento a ella, la literatura conserva la memoria colectiva de la etnia vencida. Su labor casi antropológica, en la consulta al agente histórico real, elabora un discurso que indaga sus motivaciones internas más recónditas. Ella se propone retransmitir la manera cómo el sujeto, que hace y sufre la historia, percibe el acontecimiento. A diferencia del enfoque científico, su terreno de representación no apela a un juicio lógico de veracidad. Antes bien, ella se sostiene sobre la sinceridad de un pueblo, que hurga su tradición, en la explicación más racional de su exterminio. La literatura es el envés de la historia, la visión dinámica del acaecer, ya que a ella le compete restituir al Izalco como el verdadero agente y, a la vez, plasmar su visión mítica del 32. Si el artículo insiste en rescatar el testimonio literario como modalidad particular de la escritura de la historia, esto es debido al olvido y a la falta de análisis crítico que rodea la obra del mayor exponente de nuestra literatura.

Para efectuar el cotejo de esas tres perspectivas, se precisa explicitar los parámetros teóricos que guiarán su examen exhaustivo.

Es menester aclarar de inmediato dos consideraciones sobre el tipo de análisis. En cuanto al plano de incidencia, el examen privilegia el dominio de lo subjetivo sobre lo objetivo. Se trata de estudiar la representación social, el nivel de lo simbólico, es decir la manera cómo algunos agentes sociales conceptualizan la realidad social y se forjan un proyecto de sociedad. Para llevar a cabo su examen, en lo que se refiere a la modalidad de aprehensión del acaecer histórico, presupongo una hipótesis con-

ceptual. Su ejercicio se efectúa en el campo de la lógica epistémica. En su seno, se opera en conformidad a una dinámica entre el saber (V) y el creer (C). De tal suerte, los distintos contenidos enunciativos de los actores sociales, se agrupan en virtud de un principio que los sitúa a uno u otro extremo del eje de la modalidad cognitiva.²

Por una parte, se hallan los enunciados comprobados, vistos, los cuales pueden someterse a un análisis riguroso. Su aserción deriva de una problemática que encuadra y justifica, a nivel de la argumentación, su afirmación subsiguiente. Es el reino de lo falsificable, de lo que puede desmentirse y ser reemplazado, a su vez, por un nuevo enunciado que se encontrará sujeto a la prueba de la experimentación.

Por la otra, impera lo creído, el mundo del prejuicio, de lo que no se mantiene sino por la tradición o —¿por qué no decirlo?— gracias a una jerarquía de poder que se vuelve garante de la veracidad de lo infundado. A menudo, se trata de ilusiones,³ es decir, de creencias en cuyo núcleo prevalece la realización de un deseo. De este hecho se deriva su fuerte resistencia al cambio, al igual que su hondo arraigo psíquico y social. Mas su falta de verificación no mengua su efectividad en el manejo de los asuntos sociales. Casi toda la vida cotidiana obedece a creencias de este género. Asumo, en consecuencia, una ruptura con el positivismo decimonónico. No existe un adelanto progresivo del saber y una resistencia de las creencias; ambas nociones se intersectan, en los diversos períodos históricos. Se trata de dos términos variables cuya definición está dada por reciprocidad.

Ahora bien, la frontera entre el saber (V) y el creer (C) exhibe una enorme permeabilidad; los contenidos de uno u otro campo pueden circular entre ambos extremos de acuerdo al eje temporal de la historia; él les concede una dinámica propia a las distintas configuraciones epistémicas. Combinando las dos modalidades y sus negaciones respectivas, es posible trazar la figura intrínseca de dicho campo semántico por medio de la combinatoria siguiente:

\bar{C}	V	V
	CV	CV
\bar{C}	$\bar{C}\bar{V}$	$\bar{C}\bar{V}$

donde: $\bar{C}\bar{V}$: no creo, porque es falso

$\bar{C}V$: lo sé, pero no lo creo

$C\bar{V}$: es falso, pero lo creo

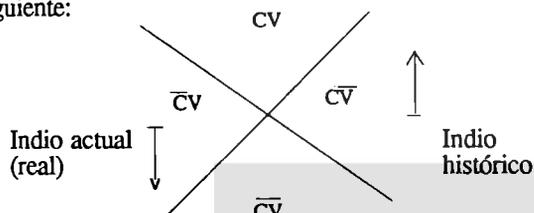
CV : lo sé y lo creo.

Puesto que no existe una relación estable entre lo sabido y lo creído, ya que se hallan insertos en

El indio histórico cuya realidad no es ostensible, ya no representa peligro alguno, pues no existe.

una historicidad, es necesario diseñar los transcurros posibles u obligados que las distintas aserciones recorren a lo largo de su historia. Para ello, antes de entrar en materia, juzgo pertinente ilustrar la problemática teórica precedente, gracias a una ejemplificación de todos conocida: la representación del indígena y su incidencia en la política indigenista.

A pesar de unas cuantas excepciones acertadas, los países latinoamericanos ejercen su política de acuerdo a un doble transcurso contradictorio. Ese movimiento puede visualizarse de la manera siguiente:



Mientras las distintas políticas indigenistas se encargan de incorporar al indígena a la sociedad nacional, los estados-naciones, cuya identidad reposa sobre una conciencia histórica, no pueden sino exaltar las gestas legendarias de las civilizaciones prehispánicas en su propio territorio. Se propicia la exhumación de los tesoros arqueológicos, de excavaciones grandiosas; se edifican museos para exhibir las piezas recabadas y atraer el turismo. E, incluso, se impulsan, a veces, grandes reconstrucciones de monumentos con el fin de 'hacer (sa)ver' que el presente se erige sobre un pasado glorioso. Algunos personajes históricos cobran una calidad mítica, su rango de figuras eminentes, en el panteón de los próceres, los acerca a los semi-dioses de antaño. Todos los países de la antigua mesoamérica glorifican con monumentos y discursos oficiales la épica guerrera de un dirigente indígena. El se encargó de conducir al combate las huestes de sus compatriotas reticentes al invasor. Se opera, entonces, en definitiva, en virtud de un principio ascendente. Se reivindica el pretérito con el objetivo de cimentar una conciencia histórica nacional; tarea tanto más urgente cuanto que la fundación de las repúblicas no excede los 200 años. Para ello, es necesario incitar el tránsito de lo que es creído, pero no visto (\overline{CV}) a lo que es sabido y creído a la vez (CV). El indio histórico, cuya realidad no es ostensible, ya no representa peligro alguno, pues no existe. Por eso, los vestigios y el alcance civilizatorio de sus obras pasadas se recuperan y se invisten de un estatuto

simbólico particular, al integrarse en una ideología de unidad nacional.

Paralelamente, y en corolario al intento de evidenciar el indio histórico, se propugna por una política de incorporación de su representante actual. Desprendidas de la élite dirigente que les aseguraba una red más amplia de relaciones comerciales, políticas y religiosas, las comunidades indígenas son concebidas, por los estados-naciones actuales, como reductos marginales al avance de su política de unificación. En América Latina, el bonapartismo lingüístico siempre ha estado en boga; él reposa sobre la conjetura de la homogeneidad ineluctable de todo Estado moderno. El indio real se vuelve el pariente pobre, el grupo social que la acción indigenista de integración pretende regenerar. Aunque sus resultados no produzcan sino la desintegración de las comunidades aldeanas, es decir, la desestructuración social de los valores comunitarios y la difusión de sus pobladores a los escalones inferiores de la jerarquía social, se sigue considerando que la labor de aculturación es sinónimo de progreso. La integración no entraña avance alguno al nivel de lo social, en todo caso, entraña una modalidad distinta de la marginalidad.

La ciencia social, al menos la historia de los años setenta, no es ajena a ese desdén por el indio real. Incluso, obras que se reclaman de una posición crítica⁴ no operan ruptura alguna con la tradición incorporativa que las precede. Permanecen, por tanto, inscritas en el mismo campo de presunción, puesto que su visión del indígena estriba en el juicio infundado de su inferioridad cultural y lingüística. Y lo que es más grave aún, se les achaca de ser el lastre de la colonia, en negligente espejismo teórico de que su existencia no deriva del grupo en sí, sino de una relación social que lo contrapone al ladino. Se persigue, en definitiva, propiciar un movimiento descendente que guíe de lo visto, pero no creído (CV) a lo que no es visto ni creído (\overline{CV}). Si el indio histórico es objeto de una promoción monumental y discursiva, el indio real sufre de una correspondiente degradación. Ambos tránsitos, visualizados en el esquema precedente, obedecen a un mismo principio rector. El siglo XX ha invertido la proposición clásica, según la cual se creía lo que se veía. En la actualidad, se ve lo que se cree.

Si El Salvador del presente no exhibe la contradicción entre la política sobre la historia indígena y la política incorporativa del indio real, ello es debido a que la represión de un movimiento social sin precedente se encargó de efectuar el descenso

(CV a CV) de manera abrupta y brutal. Sin embargo, puesto que fue el indio real el agente histórico de la sublevación del 32, es menester interrogarse acerca del lugar que ocupa en la interpretación usual. No pretendo exhaustividad alguna, la contribución es modesta. El análisis se restringe a dos aseveraciones comunes: el 32 fue una rebelión comunista (A1) y el 32 fue el producto de la crisis del 29 (A2). La conclusión diseñará el boceto de una perspectiva interna sobre el acontecimiento o, lo que es lo mismo, la visión del vencido.

1. Del 32 como mito o la visión oficial

El punto modular que atañe explicitar, consiste en deslindar el espacio de inserción del enunciado bajo análisis (A1). Obviamente, su incidencia compete al dominio de la ideología y, más específicamente, al de la política. El enunciado calla cualquier referencia directa al orden económico, opera un bloqueo. Al omitir toda remisión al área de la producción, oculta una dimensión de lo real. No en

vano, su afirmación aislada caracteriza al discurso oficial. Su intencionalidad no es constativa, no intenta probar algo, recabar los argumentos que pongan en evidencia tal aseveración. En absoluto; su mira es justificativa, reposa sobre el propósito de la disculpa. Ella excusa cualquier reprimenda, al aconsejar la detención de los enemigos del orden público. Por eso, no sólo clausura un campo de lo tangible, remitiéndolo al nivel de lo "no dicho," sino, además, funda su propio asiento en la convención de la jerarquía política. Su valor no es cognitivo, sino convencional, sometido al ejercicio del poder. De hecho, tal afirmación procede en conformidad a los principios que rigen los enunciados performativos; carece, por tanto, de un fuerte carácter referencial. Su sitio es el del decreto, imita todas aquellas afirmaciones que hacen lo que dicen. No describe la realidad, sino que el enunciado mismo engendra su propio universo de referencia.

Para demostrar el campo de inserción de A1, es menester considerar que los contenidos ideológicos



o utópicos de los actores sociales del 32 no encuentran asidero alguno en el materialismo histórico y dialéctico o, en todo caso, sus referencias son marginales.

En su mayoría, los grupos que se revelaron en el 32 pertenecían a un grupo étnico específico. Circunscritos al occidente del país, en la región de los izalcos, la organización social de las comunidades nahuas no distaba mucho de aquella que ha sido descrita, por antropólogos e historiadores, para el resto de la región mesoamericana.⁵ Su estructura responde a una economía de prestigio. En ella se revierten los esfuerzos de la aldea entera, a través de una jerarquía político-religiosa. Siendo el elemento central de la estructura comunitaria, dicha jerarquía repercute en la configuración total del pueblo.

A nivel económico, asegura una cierta redistribución de producto y, por tanto, una nivelación entre sus miembros. En cuanto al acceso al poder, regula de manera escalonada la ascensión gradual de los individuos, quienes han de desempeñar desde temprana edad los cargos inferiores de la jerarquía. Con el pasar de los años, su trabajo e inversión monetaria, se convierten en un ascenso paulatino a las posiciones de privilegio; en ellas se ejerce la autoridad reconocida por convención. A nivel social, y en conjunción con el compadrazgo, extiende el núcleo de los familiares más cercanos, engendrando una red de parentesco simbólica que suscita una cadena de reciprocidad a través del don y del contradon. Su incidencia religiosa no es menos relevante, ella consolida la identidad grupal gracias a la práctica continua a un santo patrono. Y, en fin, a nivel de la difusión del conocimiento, ella regulariza la transmisión del saber por intermedio de la socialización del adolescente en la jerarquía político-religiosa. El fuerte arraigo de esta estructura se justifica en base a su sincretismo de origen. En ella se funden el antiguo calpulli indígena con las cofradías o mayordomías españolas.

Ahora bien, suponer que una convicción marxista impulsó a grupos indígenas, analfabetos en su mayoría y hablantes de nahuatl, significa afirmar que las cofradías difundieron esos contenidos a la base de su jerarquía. ¿Acaso se piensa que los cofrades, con su español incipiente, pregonaron las enseñanzas del marxismo a sus seguidores, promoviendo así el surgimiento de una conciencia de clase? O, ¿acaso se tradujo el conjunto de la obra de Marx al nahuatl, facilitando así su difusión a la base? O, ¿quizá se cree que el Partido Comunista Salvadoreño, a través de unas cuantas personas, logró fomentar su pensamiento en un grupo con fuerte monolingüismo nahuatl? Pero si 400 años de influencia católica sólo han engendrado, en buen número de casos, un sincretismo entre la antigua religión y el catolicismo, ¿no resultará descabellado aseverar

que un puñado de militantes consiguieron impulsar el estudio del marxismo, en un medio receloso al ladino?⁶

Es innegable, sin embargo, que existió un intercambio entre algunos miembros del partido y los dirigentes indígenas, pero ¿cómo influyó este contacto somero en la base? Y, es en este punto que reside una presuposición engañosa de A1. Para la historia oficial, los grupos no hegemónicos carecen de contenidos culturales propios. Son dóciles, manejables, sus contenidos de conciencia se amoldan al decir de sus líderes. No obstante, los siglos que median entre el primer contacto con los españoles y el 32 constituyen una prueba suficiente de la enorme resistencia indígena a cualquier tipo de conversión. Pero el discurso oficial es tajante, presume que en unos cuantos meses de contacto esporádico, los izalcos se transformaron en marxistas convencidos de subvertir el capitalismo e instaurar la dictadura del proletariado. ¿Ingenuidad?, no lo creo, más bien, convicción profunda de haber encontrado la justificación adecuada para eliminar algo que era visto, pero no creído (CV). Por ello, se decreta la pertenencia del indio real al materialismo histórico y dialéctico. De manera tajante y bestial, el edicto efectúa el movimiento descendiente (CV a CV). Su localización no es lejana al sitio de la mayoría de las políticas indigenistas. Su labor es integrativa; su resultado, el etnocidio y la glotofagia.

Su valor no se emplaza, en consecuencia, al nivel de lo verificable, sino que se acerca, en gran medida, al del imperativo. Su peso específico no se mide en términos de veracidad. Lo que cuenta es su impacto social.

Así se escribe la historia, gracias a hechos cuya existencia no rebasa el nivel lingüístico. Las ordenanzas engendran lo real, el enunciado toma el lugar de la cosa, porque el hombre, antes de gobernar con hechos, gobierna con palabras. El discurso de la historia funciona con una fuerte pretensión realista y, a su semejanza, exhibe la tendencia a confundir significado y referente. Anula, entonces, el triángulo clásico, por medio del cual, el signo (significante + significado), se vincula en ocasiones a un referente. Lo reduce a dos términos. Esa identificación caracteriza a los enunciados performativos, en los cuales "el descriptivo aparente no es, de hecho, sino el significante del acto de palabra como acto de autoridad."⁷

Por ello, en conclusión, el 32 es un mito, en la acepción que la palabra adopta en la lengua ordinaria. Dominada por A1, la historia oficial ha envuelto el acontecimiento de una espesa capa de mandatos y ordenanzas que lo recubren de un discurso performativo.

En apoyo a la fragilidad de A1, es preciso revi-

Pocos han aventurado una hipótesis sobre la manera cómo los actores sociales del 32 percibieron el fenómeno.

sar las obras recientes acerca del suceso del 32.⁸ Ellas se acuerdan en privilegiar la dimensión económica y étnica del acontecimiento. Tanto historiadores como antropólogos ponen en entredicho la influencia del marxismo como motor esencial del levantamiento. Y ello, porque si bien la crisis del 29 provocó el surgimiento de una conciencia entre artesanos y obreros, así como un movimiento de sindicalización embrionario, no son los grupos recién constituidos, los más cercanos al partido, los que lanzan la sublevación, sino que es el occidente del país, la región con mayor densidad de población indígena, la única que toma parte activa en ella.

Por eso, el factor étnico no puede desdeñarse o ser considerado como una simple prolongación de la estructura económica. Su influjo parece tanto más sobresaliente cuanto que no fue ninguna célula del partido la que difundió los contenidos utópicos que impulsaron a los indígenas. Antes bien, fueron las instituciones tradicionales, las cofradías, las que organizaron el levantamiento. E, incluso, la configuración de la estructura familiar extendida, soldó las lealtades primordiales, tanto en su beneficio como en su detrimento.⁹

¿Acaso ello indique la existencia de una fuerte motivación puramente regional, endógena, la presencia de un pensamiento utópico de origen indígena? Desgraciadamente, si aún los documentos y archivos oficiales son escasos o inexistentes, cuanto más ha de lamentarse la carencia de crónicas que restituyan la perspectiva de quienes participaron en la revuelta.¹⁰

La historia oficial no obra por medio de la acumulación progresiva de la experiencia pasada; antes bien, su acción tiende a inculcar el olvido e imponer, así, su visión como la única que conserva la memoria del pasado.

2. Del 32 como mito o la visión economicista

El paso de A1 a A2 significa un desplazamiento correspondiente en la modalidad epistémica. Traza el pasaje del creer al saber. Su aseveración nunca es aislada, se acompaña siempre de un análisis detenido sobre la situación económica del país a partir de la depresión del 29. No he de repetir los argumentos comunes, que otros mejor que yo, han presentado con claridad.¹¹ Ellos testimonian el sólido apoyo que soporta a A2. Su afirmación no es, por tanto, falsa; antes bien, revela un área de lo real empañada por A1 y, a la vez, arraiga el desenvolvimiento de la insurrección en el terreno firme de las relaciones económicas.

De hecho, dicha aseveración representa una ruptura con respecto a la anterior, ya que finca la discusión en la esfera de lo falsificable. El enunciado no postula ya una posición del poder a partir de la cual se asegura la veracidad de lo infundado. Por el contrario, construye una problemática teórica, un cuadro de referencia conceptual, por encima del cual se erige su verificación. No se trata de un pre-judicio, de una convención social asentada en la creencia pública; su fundamento es sólido, ya que deriva del examen del régimen de propiedad, de la depreciación de los salarios y demás índices económicos que motivaron la revuelta.

No obstante, no basta situar el problema en un área de mayor racionalidad para haber comprendido en su totalidad el fenómeno social global. A pesar de su aserto idóneo, A2 no hace más que inaugurar la reflexión sobre el 32, en un espacio de inteligibilidad susceptible al análisis científico. Pero su postulado es inaugural, no es conclusivo, obra la abertura de un terreno del pensamiento vedado hasta la fecha. Supone un quiebre, puesto que funda el discurso de la historia sobre enunciados descriptivos.

Ahora bien, este primer esfuerzo no debe detenerse en la contemplación de su propio logro; ha de interrogar los otros terrenos de lo real con el fin de revelar los demás mecanismos sociales que obran en conjunción con él.

Precisamente, la dificultad de la explicación económica estriba en este último punto. Ella ofrece la tendencia a absolutizar sus resultados y actuar como si, al dar cuenta de la infraestructura, se hubiera desentrañado el fenómeno social global. Con enorme facilidad, se franquea el postulado de lo económico como determinante para convertirlo en lo económico como única estructura social.

Tal forma de proceder caracteriza a una gran parte de la sociología latinoamericana. Los elementos culturales, o si se prefiere, ideológicos, se tratan con cierto desdén; se juzgan secundarios e incluso se abandona su análisis por considerarlos, quizá, meras emanaciones de la economía. El peligro de tal negligencia ha sido ya puesto en evidencia por el conflicto entre el gobierno sandinista y los grupos indígenas de la Costa Atlántica. Pues, ¿de dónde derivó esa fricción tan violenta sino de una incompreensión de los factores étnicos involucrados en el proceso social?

Pero, además de desdeñar el terreno de lo simbólico, A2 olvida considerar al agente mismo de la acción social. Para la visión economicista, el hom-

bre ha muerto, ya que no es su acción la que elabora la historia. Antes bien, el actor social está concebido como un sujeto paciente, receptivo, a quien el influjo de las estructuras económicas impulsa, irremisiblemente, a tomar una posición radical, durante alguna grave coyuntura específica. El ser humano está atrapado, es presa de sus propias creaciones. No puede obrar con un cierto margen de arbitrio individual o grupal. Sus movimientos no le pertenecen, no están controlados por él mismo. Su calidad de sujeto sólo deriva del hecho de estar sujeto a una red productiva. A lo más, puede cobrar conciencia de ese empuje, pero ¿logrará detenerlo?

Los agentes sociales se desvanecen, el hombre no hace la historia, más bien es su producto. El acepta pasivamente el influjo irremediable de la infraestructura. Por tanto, no actúa, pues la acción compete a sujetos agentes. En todo caso, reacciona. Se presupone, así, un modelo muy semejante al conductismo behaviorista, en el cual al ser humano le corresponde una respuesta precisa ante el estímulo económico que lo provoca.

Por consiguiente, la omisión de lo simbólico constituye el punto débil de A2. Su terreno es virgen, pocos han aventurado una hipótesis sobre la manera cómo los actores sociales del 32 percibieron el fenómeno.

Esa supresión de un área de lo real provoca la conversión de la explicación económica en su corolario de un conductismo mecanicista. Al desconocer que el acontecimiento no accede a lo humano sino por intermedio de la palabra, es decir, de la representación social, A2 instaura una relación directa entre el acaecer y su respuesta inmediata. Pero ese desduido reside en otro mayor, a saber: no existe trabajo sin conciencia de sí y no hay acceso a la conciencia sin lenguaje, en otras palabras sin la representación social de los instrumentos, relaciones y medios del trabajo.

Así, en conclusión, al anular el nivel de lo simbólico, la visión economicista efectúa una eliminación paralela del ser humano. El hombre como actor social no existe, sólo su reflejo condicionado por la estructura económica aflora del análisis. Al operar esa doble clausura, A2 engendra un nuevo mito del 32. Ya no se trata del ocultamiento total del espacio del saber, sino del empaño somero de algunas de sus áreas. ¿De dónde proviene ese opacamiento? ¿Acaso de una reticencia a creer lo que se ve (CV)?

3. Del 32 como mito o la visión del vencido

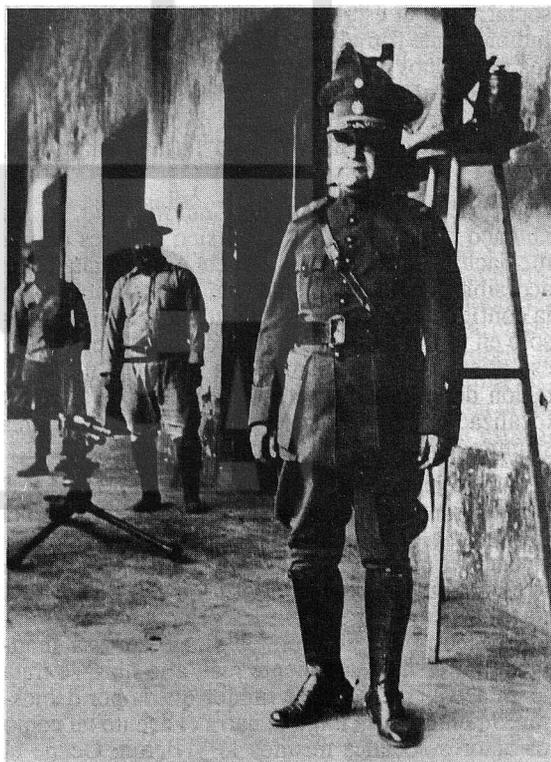
Restituir al indio real como el verdadero actor social del 32, significa hacer que las ciencias humanas se ocupen del hombre. El discernimiento de las estructuras sociales ha de acompañarse de una inda-

gación acerca de los contenidos manifiestos que los impulsaron a la revuelta. El vínculo entre el hombre y sus obras no es unilateral, sino recíproco, dialéctico.

Con ese objetivo, es necesario hacer aflorar la dimensión puramente humana del acontecimiento y contraponerla, así, al análisis estructural. La hipótesis es simple: la interpelación del actor social revelará la otra vertiente del saber, vedada por el examen estrictamente económico.

Sin embargo, ¿cómo dialogar con el indio real del 32? ¿Cómo otorgarle la palabra a tantos años de distancia? ¿Existen, por ventura, documentos que transcriban su perspectiva del acontecimiento? Sólo una persona que creyó en lo que veía (CV), cuya credibilidad hacia los izalcos era integral, pudo conferirles el derecho a la palabra y representarla en su obra literaria.

El hecho de que se trate de una novela no indica más que el procedimiento acostumbrado de la escritura de la historia en América Latina. Mientras el discurso de pretensión realista funciona, a menudo, en virtud de una ilusión referencial, identificando significado y referente, la literatura, a través de su significante de ficción, deja traslucir un mayor arraigo referencial.¹² Además, la antigua distinción retórica entre narración realista de los hechos pa-



sados y discurso imaginario de la ficción, ha sido ya puesta en entredicho.¹³

Es conocido que uno de los mayores méritos de Salarrué, consiste en haber plasmado la idiosincracia del campesino salvadoreño. Precisamente, su preocupación mayor reside en establecer un diálogo continuo con la población rural. Salarrué los escuchó; porque creía en ellos, portó su adhesión a través de un compromiso profundo, de vida. Su obra es tributaria de ese convenio. Por ello, a todo lo largo de sus escritos refleja la posición del otro. Su interés cede ante todo intento de reducción a lo uno. De allí, surge una multitud de personajes desdoblados. Lo uno no recibe inclinación alguna. Salarrué es, por consiguiente, subsidiario de un principio dialógico, de un postulado que se niega a restringir los dos opuestos complementarios (yo/tu) al sitio de lo uno. Salarrué articula sus cuentos alrededor del coloquio, de la escucha atenta de la visión del Otro. De tal suerte, su obra presenta una vasta perspectiva del tú.

Balsamera,¹⁴ la epopeya de los izalcos, que el héroe de *Catleya Luna* escribiera durante su estadía en la región, exhibe la estructura sintáctica acostumbrada de una buena parte de los cuentos del autor. Se trata de un relato incrustado, de una novela dentro de la novela, ejemplificación prototípica del uso de la recursividad, tan cara a Salarrué. Ella da cuenta de la problemática del concepto de realidad social. Para el escritor, su percepción se halla ineludiblemente filtrada por los conflictos psíquicos de los individuos que la captan. La diferencia entre el discurso realista y el autor, reside en que el primero calla lo que Salarrué explicita. ¿Acaso nuestros deseos y aflicciones anímicas no forman parte de lo real?

Desde la perspectiva de *Catleya Luna*, el ser humano no accede a lo social sino a través de una mediación. El único dato directo e inmediatamente accesible concierne al estado anímico, al carácter y a la configuración psicológica interna del sujeto. Y es sólo en virtud de la óptica particular que le concede ese prisma, que el individuo se forja una representación de su entorno social. En cuanto selección y focalización de elementos pertinentes, ésta acarrea siempre la huella de su intérprete.

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de Balsamera? Justamente, su temática desarrolla el alzamiento del 32. Pero lo enfoca desde un ángulo particular. Siguiendo la nomenclatura del autor, su perspectiva no es histórica, no pretende describir el acaecer desde afuera, como lo presentan las personas que no experimentaron en carne propia el suceso. Esa simulación no es necesariamente real, a lo más, se trata de un acercamiento cuya validez queda por demostrar. Su enfoque es trágico, narra el evento tal como los actores sociales mismos lo vivieron. Ocupa el

lugar del dolor, de ese hondo sufrimiento cuya vigencia sólo se vuelve patente en la medida en que el yo lo sienta. Ambos puntos de mira participan de dos modos de la aprehensión, disímiles: la una cuenta su dolencia, la otra sólo habla de la pena ajena.

Resulta interesante notar que la distinción salarrueriana entre historia y tragedia, coincide con los que Lyons¹⁵ denomina dos tipos de descripción, a saber: histórica (*historical*) y de la experiencia (*experiential*). La primera es estática, carente de *deixis*, narra los acontecimientos en términos de sucesión y presume relatarlos como si el sujeto no hubiera estampado su huella. La segunda es dinámica, *deictica*, subjetiva, refiere los hechos vividos por el sujeto que los narra. La oposición anterior encuentra, así, su fundamento en la ciencia del lenguaje actual.

Ambos acercamientos se mueven en un eje distinto del juicio de veracidad. Mientras la historia trabaja bajo una óptica científica, la tragedia se elabora sobre el mito. En la esfera de la ciencia, reina lo ajeno; su procedimiento objetivo sólo notifica de lo extraño. Trata de todo aquello que resulta exterior al sujeto cognicente. El eje que la recorta involucra la clásica oposición lógica de lo verdadero y de lo falso. Sus juicios se hallan sometidos, por tanto, a un criterio de falseabilidad.

Sin embargo, en la medida en que un sujeto histórico intente narrar su propia experiencia, sus sentimientos internos, sus dolores o sus gozos, su discurso se circunscribe en una nueva esfera del juicio de veracidad. La verdad se opone aquí a la mentira. En ella prima la sinceridad de quien narra su propia vivencia, la percepción directa de su sufrimiento. El mito, personal o colectivo, arraiga su certeza en su carácter vital. Puesto que relata la manera particular como un individuo o un grupo social capta el devenir, el mito representa el instrumento privilegiado en la historización del acontecimiento. Su función consiste en socializar el suceso, en volver propio a una cultura el acaecer temporal. El mito se apropia, se posesiona del tiempo, enmarcando la realidad en la vivencia particular de una cultura. Atrapa el hecho desde adentro, su visión es interna, válida únicamente si el sujeto vive y experimenta en sí el padecer de la existencia.

Su área de circunscripción recuerda la falta de madurez del ser humano, incapaz de volverse partícipe en la aflicción ajena. Lo único real y verdadero es mi dolor. En ella, no hay lugar para la permanencia del objeto;¹⁶ el pesar sólo tiene cabida si la pena afecta al individuo. El mito habla de lo propio, de un núcleo íntimo, profundo, que conforma el sustrato inconsciente de un individuo o grupo social.

La estructura literaria, guarda una estrecha filiación con la mitología.

De tal suerte, historia y tragedia representan dos modalidades complementarias de aprehensión de lo real. Si la primera trata de lo otro, la segunda discurre sobre lo mismo. El observador científico actualiza y desmenuza su objeto con la paciencia de la lejanía y de la desafectación; su discurso puede llegar a fundar una escritura objetiva de la historia, si y sólo si el sujeto interpretante no ha sido conmovido por el acontecimiento descrito.

En cambio, del relato mítico surge una narración cargada de un subjetivismo casi onírico. Mientras al historiador, como científico social, le compete dar cuenta de la lógica positiva del acaecer temporal, al literato le atañe transmitir la visión interna de los agentes sociales. Por ello, la escritura literaria guarda una estrecha filiación con la mitología. El literato es un mitólogo, no tanto porque a él le concierne transcribir el reflejo de su vida anímica interior, sino, más aún, porque su obra captura el pensamiento recóndito de un pueblo.

Así, en la medida en que la escritura salarrueriana asume como función primordial la representación de la expresividad popular, de sus patrones culturales y del inconsciente colectivo del campo salvadoreño, es precisamente ella la que lega, a la posteridad, la memoria común de una etnia al borde del etnocidio. De tal manera, la literatura se constituye en el envés de la historia, en su faceta dinámica. Su preocupación por la vivencia íntima, logra reseñar la visión del agente social, directamente afectado por los sucesos del 32.

La visión de *Catleya Luna* es, entonces, interna; personalmente, la denominaría mítica, o bien poético-literaria. Pero, al cabo, no es la terminología lo que cuenta, sino su contenido intrínseco. Contar la tragedia significa elevar el indio real al nivel de sujeto histórico. Ya no se trata del ser humano que sufre la historia, sino del agente que lucha en la construcción del porvenir. Los izalcos hacen la historia. Y son sus propios contenidos culturales aquellos que los impulsan a la revuelta; porque ellos portan una cultura, son herederos de un legado histórico, de una memoria colectiva, la cual hurgan en búsqueda de los puntos cardinales en la interpretación del acaecer.

El tema de Balsamera no es inédito. De hecho, el quehacer de Salarrué recuerda la tarea que Fray Bernardino de Sahagún llevó a cabo recién terminada la conquista de México-Tenochtitlán. Esta consistió en recabar un gran acopio de información acerca de la visión indígena sobre la conquista.¹⁷ Lo más sorprendente de ambos autores no reposa tanto

en la semejanza de las técnicas utilizadas en la recolección de los datos. Los dos interrogaron al indio real en busca de las motivaciones intrínsecas de su comportamiento. Lo que resulta fabuloso es la continuidad de un pensamiento, de un sentido mítico del universo que se sucede sin interrupción, a través de los siglos. Porque la historia no se mide sólo a corto plazo, sino que una especie de cuenta larga pone en evidencia la prolongación y coherencia de una concepción. Ambos escritores desentrañaron una identidad en la lógica de la visión de los vencidos.

Desde el principio, la novela descubre dos dimensiones ocultas del acontecimiento. La primera compete a las relaciones sociales involucradas en el conflicto. El motivo latente puede haber encontrado su arraigo profundo en una división clasista, pero a nivel manifiesto sus repercusiones fueron mediadas por una relación interétnica. La oposición esencial, dominante de la revuelta, se halla en la dicotomía indio-ladino. El 32 no fue un intento de revolución social que propugnara instaurar un estado distinto del imperante. Como en la mayoría de las sublevaciones campesinas, sus propósitos eran más limitados. La mira era local, no rebasaba la región. Las reivindicaciones no asentaban sus proyectos más allá de una cierta autonomía económica, política y cultural de los izalcos. Asimismo, en conformidad a las relaciones sociales vigentes, sus líderes emplearon los mecanismos tradicionales de la consanguinidad y de las cofradías, en la dirección de los indígenas a la revuelta.

En ese sentido, Balsamera hace aflorar una esfera que la economía tiende a desdeñar. El combate del 32 no enfrentó a dos clases antagónicas y esto, no por el hecho de que los izalcos no hayan pertenecido a la clase de los desposeídos. Ante todo, las razones de tal oscurecimiento del conflicto de clases ha de buscarse en el cariz étnico que recubrió la sublevación. Al carácter general de la última instancia económica, ha de proseguir su particular arraigo en una relación y representación social específica. Bajo esa óptica, el 32 encaró a dos grupos que desde la llegada de los españoles, se disputaban el control de la propiedad de la tierra. Pero, en esta ocasión, fue conclusivo, pues condujo al acabamiento de la etnia sometida.

Además, desde esa misma perspectiva, el 32 no debe concebirse como el momento privilegiado de una ladinización que incorpora paulatina e ineluctablemente los reductos indígenas a la sociedad nacional. Antes bien, demuestra que la conquista ha de pensarse en términos de desarrollo progresivo y no

en tanto fenómeno puntual, acaecido al inicio de la colonia. En ese extenso proceso de sometimiento y etnocidio, el 32 inscribe el aspecto completivo que demarca su terminación. Y es en este carácter progresivo y reiterado de la conquista, el lugar en el cual se alza al segunda dimensión de Balsamera. No sólo los aztecas, los mayas y los incas vivieron el impacto español como un verdadero cataclismo cósmico, también los izalcos revivieron esa experiencia en su enfrentamiento con el ladino. Y para rescatar esa vivencia, bastaba escucharlos, prestar atención a sus relatos, con respeto y honestidad.¹⁸

Desde su inicio, Balsamera anuncia un destino funesto, una adversidad que, a través de su primer sincretismo, revela la muerte de una virgen embarazada de dos meses. El presagio es claro; don Uriel, un carpintero que redobla la imagen de San José, se sorprende ante el misterio, ni un rasguño, ningún golpe, ni siquiera una herida. Tan sólo un cuerpo inerte yace frío en anticipo a una fatalidad venidera. El embrión de ese Cristo-Quetzalcoatl nunca vio la luz. ¿Quizá perecieron por haber perdido al redentor? ¿Acaso la muerte prematura de la rememoración de (El) Salvador vaticine el naufragio? No hay respuesta. Sólo, un adagio hondo, repetido, se alarga, insistente, silencioso, repiquetea el dolor en un tambor indescifrable. Balsamera inviste el mi(ni)sterio, el pregón que en su augurio inicia el fin del mundo, la llegada del milenio

Al igual que sus antecesores en el Valle de México, los izalcos se representaron el conflicto en términos míticos; su visión religiosa del universo rastreó los presagios de la fatalidad, como si se tratase de un sino inevitable. Todos los símbolos vaticinaron una catástrofe; la destrucción del cosmos se avecinaba a paso agigantado. La naturaleza entera se retorció, gesticulando los símbolos fatídicos de la derrota. En ella, todo fue imitación, miedo metafórico. En ese terruño que el indio recorría a diario, en ese espacio practicado, vivido, sólo le bastaba alzar la vista y leer, como en un códice de corteza de amate, las imágenes que reflejaban su desdicha venidera. Y él lo sabía con convicción profunda (CV), que los augurios funestos no mentían. Sabía que el destino le deparaba una doble pena: la pena de muerte para los hombres que lucharan y la pena de vida para las mujeres en la retaguardia.

Primer presagio. El nombre mismo, ese apelativo que todos cargamos desde la pila, prefiguraba ya un desenlace fatídico. La etimología de izalco fue premonición añeja. Faltaba sólo fijar la fecha exacta. El nombre propio refleja a los dioses; así como ellos, los portadores de los años, cargan a cuestras el Tiempo, los seres humanos llevamos impreso el hado del patronímico. El obra como un cacaxtle invisible, sostiene una pesadumbre ances-

tral, un atavismo que se avecina de la pasión. Todas las interpretaciones más diversas coincidían en el infortunio por venir. Ya se tradujese como "lugar de penitencia o de vigilia," "piedra de los sacrificios," o bien "gente de ceniza," "los quemados," "los del arenal o los del desierto," todas las glosas vaticinaban la inmolación inminente. Bastaba consultar el oráculo, descifrar la profecía, para antedecir su vencimiento. Desde antaño, los sortilegios clamaron por su sacrificio expiatorio inmanente.¹⁹

Segundo presagio. Unos meses antes del combate, murió el líder Hoisil. Su nombre era el bálsamo, ese unguento viscoso, color de melcocha quemada. Su unción alivia la herida. Su defunción fue prodigiosa. Convertido en venado, su nagual, solía frecuentar todas las noches el bebedero. Allí lo esperó una escolta, acribillándolo mientras colmaba su sed. Y, ¿quién era ese venado? ¿Un simple desdoblamiento animal de un cacique caído? No, su símbolo recubría a toda la etnia, puesto que en el blason sagrado, el báculo del prelado supremo, estaba esculpido el mazate, nagual de los izalcos. Su muerte en anticipo pregonó el acercamiento de la fatalidad.

Tercer presagio. El grito de la hiena resonó con escalofrío huidizo. Su llanto fue intenso, macabro, porque remedó el sollozo de la Sigüanaba. Su aparición no fue fortuita; ella rememoró el canto agorero de la Cichuacoatl, quien entona ahora en andante moderado, nocturno lento, el *requiem* de los izalcos, en un sólo acto trágico. Sólo un oratorio fúnebre hacía eco en la madrugada: "¡hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos ...hijitos míos, ¿a dónde os llevaré?"²⁰

Cuarto presagio. La muerte, bajo su atuendo masculino, rondó a solas; a hurtadillas llamó a los picaportes, agitó los zaguanes y en el medio de la noche perturbó el sueño de los justos. Entonces fue el chasquido torvo, hórrido, y el crujir de los dientes temeroso.

Quinto presagio. Las divinidades mismas profetizaron la llegada de la hora triste.

Sexto presagio. Durante el alzamiento, los rebeldes se encaminaron a Sonsonate. No encontraron resistencia alguna y pudieron penetrar a la ciudad por el puente del Viejo. Pero ese primer destacamento que osó acercarse a la capital regional, hubo de hacer frente a la montada del cielo. Mientras avanzaban en cantata vigorosa, alzando el valor, y sus machetes reluciendo en espejeo nocturno, una luz azulina, como la bruma que rodea a la luna, llenó la cuesta frente a ellos. Primero, sólo apareció don Millán, muerto hacía años, empuñando un hacha en desafío al tropel de indígenas. El les recordó que la ciudad pertenecía a la Virgen de Candelaria. Luego, surgió la montada, envuelta en

una niebla espesa, como humo blanco. Al centro, un caballo tordo era conducido por un joven militar, vestido de fierro en plata. Su espada chispeaba, incandescente, y su cuerpo entero se cubrió de resplandor fulgurante. Todos montaban a caballo y un estandarte en banderola se agitaba, enarbolado por otro jinete a un costado. Los fantasmas cubrieron cuadradas enteras. ¿Quién era su guía? ¿Quién blandió la insignia? ¿Acaso Santiago o San Jorge, los patronos de la conquista, condujeron las huestes fantasmagóricas, encaminaron los espectros a renovar el combate del inicio? ¿Por ventura, el fundador de la villa de la Santísima Trinidad, a mediados del siglo XVI, el oidor Ramírez de Quiñónes no arboló él mismo el estandarte? Despavorido, corrió ese primer contingente a refugiarse en su pueblo de origen. Allí, desde una posición de mando que autoriza el saber, se confirmó la identidad de los jinetes.

Séptimo presagio. Luego de la derrota, el universo entero se remueve. El volcán de Izalco "alza sus brazos de humo, apretando los puños y ruga hacia los astros... es la propia raza que clama al Altísimo queriendo entender la vida que pasó y la muerte actual."²¹ Y ese amanecer ya no fue igual. Todo huía, las sombras aterradas del rayo de sol que rompió la noche y las flores saltaron en añicos "como ígnea polvareda." Y la masacuata del viento, Quetzálcoatl-Ehecatl, se desenroscó, gimió e hizo sentir sus contorsiones, el desconuelo de su ademán. Y en cortejo famélico, en harapos, quimeras humanas balbuciendo su calvario, como espuma de mar a borbollones, menearon su osamenta en el aura de la alborada. Las balsameras transfiguradas, los únicos árboles que se truecan en hombres, torvos, hendidos, arrastraron sus vendas hediondas de hinojos. Entonces la mujer sobreviviente supo lo que le aguardaba.

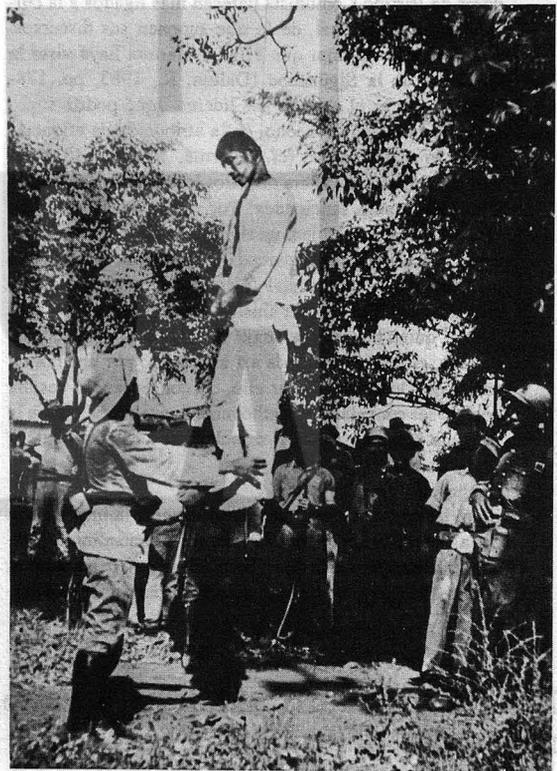
¿Qué otro lugar, sino el de la ficción, podría haber ocupado el relato indígena del 32? Porque para los vencedores, la visión del vencido, su religión, sus creencias y sus mitos se localizan siempre en un terreno muy cercano a la esfera de lo satánico. De concederle alguna importancia, ésta sólo ambiciona mostrar su carácter engañoso, indicar la impostura, la falacia de una concepción que se considera caduca. El prejuicio obra desde su emplazamiento performativo. Intenta señalar que la óptica de los caídos está dominada por lo superfluo, es algo que está de sobra, en exceso, que se trata, en fin, de una super-stición. El que habla presume siempre que la creencia se sitúa sólo en el lugar del otro.

Pero, ante todo, el 32 es un mito verdadero. No ya aquella ficción que la oficialidad crea a partir del discurso histórico como mandato; antes bien, el concepto retoma su dimensión entera, original, primigenia. Se trata del dicho (*mythos*) de una creen-

cia vivida, de la expresión sincera de un pueblo que hurga su pasado cultural en explicación racional de su experiencia trágica. En ella, la interpretación indígena cobra su amplitud universal. Su juicio es íntegro, mito-lógico, concierne a la totalidad. Cada uno de sus elementos se involucra en el suceso, como si ocuparan los puntos de intersección de ese fino tejido que compone lo real. Y, al hacer variar la estampa que le otorga su sentido, es la realidad entera la que se descompone y se desmorona, lentamente, en un largo sostenido, a contrapunto, de la desdicha pasajera.

Además, el 32 es crisol de enseñanza. Ese extendido proceso de incorporación del indígena a una sociedad nacional, debe concebirse como una prolongación de la conquista. Esta concierne a una sucesión de campañas políticas o violentas, cuya meta consiste en el sometimiento y reducción de los grupos indígenas. Su resultado es siempre el etnocidio. Lo que persiste aún en algunos países latinoamericanos, es ese proceso de conquista alargado y continuo. Para El Salvador, dicho proceso se inició con la llegada de Pedro de Alvarado y se completó con la revuelta del 32. La dificultad de comprender el vínculo entre ambos extremos estriba simplemente en la carencia de un término que lo exprese.²²

La terminación de ese proceso significa también



un cambio profundo en las estructuras de lo imaginario social. Dado que la imagen se forja a partir de la oposición con el otro, la eliminación del indio real, el otro por excelencia, supone una variación notable en la manifestación de la conciencia del yo. Por ello, el 32 no representa sólo el arraigo de un militarismo que se prosigue por casi 50 años; antes bien, a nivel de lo imaginario, él expresa el surgimiento de modalidades inéditas de la conciencia social. El campo de su análisis es aún terreno virgen.

NOTAS

1. No sólo la historia oficial cimienta sus afirmaciones en el mandato, sino también la geografía. El Salvador contó con una ley que decretaba unos 10.000 kilómetros cuadrados adicionales en la superficie de su territorio.
2. La problemática del saber y del creer se inspira en las conferencias de Michel de Certeau en la Escuela Práctica de Altos Estudios. El encontrará en esta aplicación de sus ideas, un modesto homenaje póstumo.
3. Freud, S., 1971, p. 45.
4. Martínez Peláez, S., 1973.
5. Aguirre Beltrán, G., 1967.
6. De todas maneras, queda aún por determinar el contenido de la palabra comunista en el contexto salvadoreño. Por una parte, tal sustantivo suele designar a todo aquel que se oponga al régimen imperante. Por la otra, incluso fundadores de Partido Comunista parecen más ligados a la cultura popular nacional, de lo que suponen sus discursos. Así, no es de extrañar que Miguel Mármol haya visto la aparición de la Sigüanaba (Dalton, R., 1983, pp. 178-179). Si ese es el caso de los líderes, ¿qué podría suponerse de la base? De hecho, en la atribución de etiquetas reside lo que Ingrimo (cf. Salarrué, 1970, p. 483) denomina ficción. La figura de todos los grandes personajes está socialmente sancionada. Por medio del proceso de socialización, se adquiere un significado de aceptación general, cuyo fundamento carece de referencia. Su apoyo es un simple consenso social (ejemplo: Beethoven fue un gran músico). Basta hacer alusión a dicha convención para "saber" quien fue ese personaje. El contenido intrínseco de su obra, el referente, queda así encubierto por una norma social que lo empañía. Por ello, en consecuencia, resulta posible ser considerado beethoveniano aunque se ignore la solfa, la notación musical e incluso se desconozcan sus sinfonías más escuchadas.
7. Barthes, R., *op. cit.*, p. 20.
8. Entre los trabajos que ponen en evidencia la importancia de la oposición indio-ladino y del factor económico, pueden consultarse Anderson, T.P., 1971, quien sostiene el papel esencial de las cofradías en la organización del mo-

vimiento; Gallardo, R., 1961, vol. 1; Lardé y Larín, J., 1957; sobre todo Montes, S., 1979, y, en fin, White, A., 1973.

9. Montes, S., *op. cit.*, pp. 197-198. Allí se estudia el valor del compadrazgo en el desenvolvimiento de la revuelta.
10. Sobre la ausencia casi total de documentos, véase Montes, S., *op. cit.*, pp. 41, 177.
11. Guidos Véjar, R., 1980.
12. Sobre el arraigo referencial de la ficción salarrueriana, puede consultarse Lara, R., 1986.
13. Barthes, R., *op. cit.*
14. Salarrué, 1974, pp. 141-177.
15. Lyons, J., 1977, p. 688.
16. Un universo poblado de objetos permanentes es una de las características del proceso de maduración en la niñez temprana. Cf. Piaget, J., 1966, p. 15.
17. Visión de los vencidos, 1972.
18. La inclusión de este embrague testimonial en la novela comprueba que el discurso literario puede utilizar procedimientos idénticos al discurso antropológico e histórico. Sin embargo, para la experiencia del 32 el hecho sorprendente estriba en que la literatura es la única rama del saber que recurre a ese mecanismo. La poética se edifica sobre la consulta con el agente histórico. Se demuestra, así, que el discurso de la ficción posee, a veces, un mayor arraigo en lo real que el significante realista de la historia. ¿Por ventura, poética e historia habrán invertido sus facultades referenciales?
19. La transparencia de la etimología anuncia ya el papel simbólico que el Izalco juega en el 32. Para que el militar se asentara definitivamente en el poder fue necesario el sacrificio de una víctima emisario. Ella fungió de vínculo, de lazo de unión entre el gobierno militar ascendente y la oligarquía. Así se logró además, el reconocimiento oficial en la arena internacional. La función del Izalco es religiosa (re-ligar); soldó el compromiso entre dos grupos en disputa por el poder, aportó su reconciliación y, gracias a la aceptación norteamericana que propició su inmolación, posibilitó, la constitución de un nuevo pacto social.
20. Visión de los vencidos; *op. cit.*, p. 1972.
21. Salarrué; *op. cit.*, p. 172.
22. Democracia es a democratización, como conquista es a ¿? Sólo una aversión a crear un neologismo me detuvo a crear el término faltante.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo; *Regiones de refugio*. México: Instituto Interamericano Indigenista, 1967.
- Anderson, Thomas P. *Matanza, El Salvador's Communist Revolt of 1932*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1971.

El literato es un mitólogo porque su obra captura el pensamiento recóndito del pueblo.

- Barthes, Roland. "Le discours de l'histoire. En *Poétique*, 49-II, 1982, pp. 13-21.
- Dalton, Roque. *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.
- Freud, Sigmund; *L'avenir d'une illusion*. París: Presses Universitaires de France, 1977.
- Gallardo, Ricardo. *Las constituciones de El Salvador*. Madrid: Cultura Hispánica, 1961.
- Guidos Véjar, Rafael; *El ascenso del militarismo en El Salvador*. San Salvador: UCA-Editores, El Salvador, 1980.
- Lara, M., Rafael; "Acerca del cuento como metáfora: 'El doble del dictador' de Salarrué. en: *Taller de Letras*, 1986.
- Lardé y Larín, Jorge. *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades*. San Salvador: Ministerio de Cultura, 1957.
- Lyons, John; *Semantics*, v.2. Cambridge University Press, 1977.
- Martínez Peláez, Severo; *La patria del criollo*. San José, EDUCA, 1973.
- Montes, Segundo. *El compadrazgo. Una estructura de poder en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores, 1979.
- Piaget, Jean et Bärbel Inhelder. *La Psychologie de l'enfant*. París: Presses Universitaires de France, 1966.
- Salarrué; *Calleja Luna (novela)*. San Salvador: Ministerio de Educación, 1974.
- Salarrué. *Obras escogidas*. 2 volúmenes. Universidad de El Salvador, 1969, 1970.
- Visión de los vencidos*. Relaciones indígenas de la conquista. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- White, Alastair. *El Salvador, Nations of the Modern World*. New York; Praeger Pub. Inc., 1973.

