

El símbolo en la poética de Roque Dalton

Carlos Roberto Paz Manzano
e

Las relaciones simbólicas de la poesía se aprecian en el campo semántico y en la forma. Un significado integral supone la relación de ambos aspectos, haciendo hincapié en el ritmo, la disposición tipográfica, el contenido, los signos culturales y la cosmovisión del poeta. Las características principales observadas por Gilbert Durant en el símbolo son la significación, la no arbitrariedad y lo no convencional, es decir que «se basta a sí mismo». En cuanto al significado, añade Durant que el símbolo «*Nunca* puede ser captado por el pensamiento directo» y «*Nunca* se da fuera del proceso simbólico».¹ Al aplicar tales presupuestos a la obra en estudio, observamos que los símbolos significan, en el contexto poético, una postura personal indirecta.

En nuestro caso interesan, sobremanera, las recurrencias simbólicas que ayuden a explicar la teoría literaria de Roque Dalton, en la cual se advierten tres símbolos primarios: el brujo, el maíz y 1932. Esta tríada reivindica la memoria ancestral de los indígenas y de las poblaciones sobrevivientes. Otro símbolo es la risa y expresa una medida psicológica contra el miedo, la represión oficial y, a su vez, se transforma en arma incisiva a favor del poeta y de los oprimidos.

1. Gilbert Durand. *La imaginación simbólica* (traducción de Marta Rojzman), Amorrotu editores, Buenos Aires, 1968, pp. 22-23.

El brujo

La voz del brujo se distingue en los poemas “Oración del brujo”, “El brujo Juan Cunjama”, “Paseo” y en el personaje Tata Higinio.² A nivel histórico, ubicado en el período colonial, el tema eclosiona en el texto “DEL ANTICOMUNISMO EN 1786 y otros problemas de la lucha ideológica en la parroquia de San Jacinto, jurisdicción de San Salvador”. Otros poemas relacionados con este eje son “El nahual” y “Algunas nostalgias”. Los primeros poemas operan en un contexto de marginación social nutrido de realidades que infunden dolor y soledad al personaje, estableciendo una identificación con los pueblos indígenas que, en el decurso de la historia, sufren la expropiación de tierras y la represión de las estructuras armadas del Gobierno. El resultado de este proceso es la pobreza, el abandono, la negación de la cultura indígena, incluso en la actualidad, tal como se manifiesta en Guatemala. “El brujo Juan Cunjama” exclama, además de nostalgia y condición de pobreza, características fisiológicas y culturales simbolizantes de las culturas indígenas, aludiendo por medio de metáforas a la época prehispánica. En los primeros versos, inmerso en la pobreza, el personaje hace una descripción de sí mismo, evocando al reptil sagrado, imagen que identifica a Quetzalcóatl, la serpiente emplumada:

Mi vieja piel
la de culebra
mi piel de pelo pálido
soportando las olas de la lluvia
mi cuchillada riente mis rodillas
solemnes en su decrepitud
a través del andrajo.³

2. *Pobrecito poeta que era yo*, p. 40.

3. *Los testimonios*, p. 23.

Asimismo, asimila características culturales e históricas, como las emigraciones: «mi pie triunfal mi pata inexpugnable / por las espinas de las rutas remotas» y la condición de sobreviviente marginado: «mis huesos de ceniza y saliva / mis venas apagadas». El brujo, víctima del sistema hegemónico, incursiona, además, entre los barrotes de la cárcel, según se observa en «Oración del brujo». En ambos poemas se advierte la crítica contra el dogma cristiano; por ejemplo, si Juan Cunjama expresa «El diablo y dios la misma cosa», en el otro poema, el brujo hace un conjuro al cigarro para conquistar el amor de la mujer «ajena», en este sentido, aduce:

Yo te conjuro cigarro puro padre
de tus volubles hijos de humo
en el nombre de satanás lucifer y luzbel
y por la virtud que tú tienes — arde el ojo —
haced que ella sienta amor desesperado amor por mí ⁴

Este monólogo, por el tema amoroso antidogmático; y el anterior, por el tono nostálgico, sugieren la voz implícita del autor. Asumimos que se trata de personajes, tanto por lo impersonal como por las aclaraciones de Dalton. En el título y la nota que precede a “Oración del brujo” se lee «Dos condenados», y luego: «*En las cárceles de El salvador conoce uno personajes verdaderamente extraños [...]*». Y en el prólogo de *Los testimonios* afirma: «No soy solo el que habla». No hay duda de que la experiencia personal incide en la motivación y en el hecho creativo, pero el estilo y el influjo de la novela dejan en evidencia el fin pretendido: recuperar las voces ajenas por medio de poemas impersonales o con tendencia a estas formas expresivas.

En cuanto a la cárcel como forma represiva contra el brujo, y naturalmente, contra el indígena, llama la atención “Algunas nostalgias”, donde se intuye que la situación de soledad del poeta se corresponde con las vivencias del brujo. El poema ofrece indicios de una simbología cristiana e indígena, percibida también en “Oración del brujo”, pues ahí se invoca a la virgen: «Santa María reina de las maravillas / que en la ciudad de Mangle no halle un caba-

4. *La ventana en el rostro*, p. 104.

llero noble». En cambio, en “Algunas nostalgias”, la situación del cautiverio motiva al sujeto biográfico a pensar en la compañía de un ángel y un brujo:

ahora moriría fieramente por la palabrita de consuelo de un ángel
por los dones cantables de un murciélago triste,
por el pan de la magia que me arrojara un brujo
disfrazado de reo borracho en la celda de al lado...⁵

El tema brota en forma objetiva e histórica en el texto ya referido “DEL ANTICOMUNISMO EN 1786...”. Allí, el narrador comenta la forma de operar de un cura represivo e intransigente, ante el cual los indígenas asumen mecanismos de defensa, asimismo, contra la cultura hegemónica. Responden, por ejemplo, evasivamente a toda pregunta que les genera duda y desconfianza. Explica el narrador del texto reproducido por Dalton:

Si a los indios se les dice: ‘¿Es verdad que hay un solo Dios y Tres Personas distintas?’, responden: ‘Quizás ser verdad, mi Padre’; ‘¿Es verdad que Jesu Christo está en el Santísimo?’, responden: ‘Quién sabe si Jesu Christo está en el Santísimo Sacramento’. [...] Los pobres viven tan acobardados y temerosos, que lo que procuran en sus respuestas no es la verdad sino el que sean a gusto de quien pregunta.⁶

La clave de por qué Roque Dalton reviste de contenido indígena al brujo, víctima de encarcelamientos y maltratos, se advierte en las declaraciones del narrador. El mismo motivo influye en las arremetidas contra la Iglesia Católica y sus representantes:

Esta Administración se halla a cargo de un cura que lo es hace un año, don Joseph Díaz del Castillo, el cual me pareció hombre vano y belicoso, engréido de ser descendiente de los conquistadores.

5. *Taberna y otros lugares*, p. 66.

6. *Las historias prohibidas del pulgarcito*, p. 19.

Es de edad como de treinta y cinco años, muy amante de los ladinos y muy desafecto a los miserables indios.

Este fue el concepto que me formé luego que lo vi y el que ha desempeñado con sus procedimientos, habiendo sido preciso retirarlo del curato por causa que le están siguiendo los indios por haberlos maltratado. [...] Hallándome yo de visita en el pueblo de Atheos, concurrieron con un memorial dos vecinos de este de San Jacinto, querellándose de que había hecho el cura aprisionar a seis personas por el delito de bruxería y que eran tan maltratadas en la cárcel que hasta las atenazaban para que confesaran la referida culpa y, aunque no la habían cometido, la confesaban por no padecer semejante trabajo.⁷

El texto refiere un hecho violatorio de los derechos humanos que deriva de las prácticas represivas de la Iglesia durante el contexto medieval y colonial, en alusión a la inquisición, no habitual hacia 1786. El narrador, no identificado en el texto reproducido pero sí en otra cita que Dalton introduce en *La ternura no basta*, lleva por nombre Don Pedro Cortés y Larraz,⁸ arzobispo de la Diócesis de Guatemala, quien recorre la jurisdicción a su cargo entre 1768 y 1769. El testimonio de lo observado en dicho viaje aparece publicado bajo el título *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*. En los fragmentos recogidos por Dalton se aprecia que Cortés y Larraz plantea argumentos racionales y cristianos a favor de los indígenas, pues la Corona de España los consideró, a diferencia de los esclavos, *criaturas de Dios*.

Sin duda, aunque Cortés y Larraz no se libera totalmente de los prejuicios de la época, el buen juicio observado en las muestras de su autoría se contrapone a la crueldad del otro cura, paradigma del abuso asumido en representación del cristianismo. De ahí la crítica y la denuncia planteada por el poeta, solidario con el brujo. El comportamiento del cura loco que acusa de brujos a los indios se percibe en esta pieza:

7. *ídem*, pp. 15-16.

8. *La ternura no basta*, p. 138.

Supuesto lo antes narrado para las reflexiones, dice el cura en sus respuestas: que en el pueblo de Güizúcar se han descubierto seis indias y seis indios que según dicen son bruxos y que le han confesado voluntariamente tener pacto y familiaridad con el demonio y dicen que se han vuelto ellos tigres y micos y las indias cabras y otros animales.⁹

Los prejuicios contra los indios constituyen una fuente de motivación para el poeta, quien los contrarresta al poner en ridículo el discurso de los religiosos. Se sobreentiende, pues, que la invocación a Satanás por parte del brujo sugiere un juego matizado de humor para acentuar la crítica anticlerical y el carácter arbitrario de tales acusaciones. Por otra parte, en cuanto a la transmutación de los indios en animales, se intuye la creencia prehispánica y colonial en *el nahual*, a través del cual se logra la comunión espiritual con la naturaleza. Por eso, cuando la india se transforma en cabra en el texto anterior, su compañero sigue sus pasos en un gesto de amor, de acuerdo con la siguiente relación intertextual:

Hace cinco minutos
eran nuestras manos entrelazadas:
ahora en el caminito húmedo
dejamos huellas de cabro.

Tu pelambre emociona mi corazón,
tus cuernos hablan de nuestro poder,
dan paz a mi corazón.¹⁰

La creencia en *el nahual* suponía un rito familiar orientado por el hechicero, y consistía en invocar al demonio para que a través de su intervención la niña o el niño recién nacido tuviera su *nahual*, un animal protector. Esta costumbre espiritual sería combatida por la Iglesia Católica. De ahí provienen el prejuicio y la acusación de brujo contra el indio que mantenía sus creencias.

9. *Las historias prohibidas del pulgarcito*, p. 17.

10. *La ternura no basta*, p. 138.

Miguel Ángel Espino explica en *Mitología de Cuzcatlán* en qué consiste la práctica del *nahualismo*:

Cuando un niño nacía era llevado por el hechicero al patio de la casa, en donde invocado el espíritu del demonio, se presentaba en la forma de cualquier animal. Durante varios días, a la misma hora, se llevaba al niño al punto indicado, a donde concurría el nahual, con el fin de que se familiarizara con este.

El nahual era el protector del niño durante su vida, estableciéndose tal unión, decían los indios, que el animal moría junto con el protegido.¹¹

En cuanto al adulto, añade Espino: «El indio que llegado a la mayoría de edad no tenía nahual —cosa indispensable para obtener riquezas o ser feliz— se lo buscaba por sí propio». Para conseguirlo, el rito exigía un esfuerzo físico excesivo, en un lugar dominado por la soledad. Agotado, el indio se veía preso del sueño y «se le aparecía el demonio en la forma de cualquier animal, que en adelante pasaba a ser su nahual». Dalton recrea esta escena en el poema “El Nahual”, del cual reproducimos varias piezas que indican la semejanza:

Cuando de niño me llevó al monte el hechicero
para escoger un nahual que protegiera mi paso por el mundo
ningún animal quiso llegar para adoptarme
[...]
Y ahora he crecido mi corazón
palpita bajo la piel fuertemente
[...]
Para ello he venido aquí a esta soledad
y he agotado mis músculos saltando
furiosamente corriendo como un loco
invocando entre resoplidos el sueño.
[...]

11. Miguel Ángel Espino: *Mitología de Cuzcatlán*, Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, San Salvador, 1985, p. 57.

Bello soy y nobles conservo para los dioses
el rostro y el corazón.¹²

A través del brujo, hilvanado a otros símbolos y principios liberadores, el poeta proclama una civilización basada en la memoria histórica y en las tradiciones americanas, reivindicando al indio. Se aprecia en la propuesta del poeta la instauración de derechos en correspondencia con la realidad cultural americana. Desde este punto de vista relaciona al brujo con los pueblos indígenas, quienes en el proceso de la historia, durante la colonia y la conformación de la república, son despojados, no solo de los componentes culturales, sino de los medios de subsistencia y desarrollo. En el caso de El Salvador, las clases gobernantes arremeten contra el indígena, siguiendo un plan de exterminio que el poeta simboliza por medio del año «1932».

1932

La dictadura militar en El Salvador comprende un período de 50 años, de 1932 a 1981, formalmente enmascarada a finales de 1979 con la creación de la Junta Revolucionaria de Gobierno, de línea conservadora y de breve duración. En las postrimerías de los años setenta, el Gobierno incrementa el terrorismo de estado, el cual se extiende a la siguiente década y genera una reacción militar de la guerrilla salvadoreña. Ninguna entidad humanitaria defensora de los derechos humanos, incluyendo a la Iglesia Católica, escapa a la brutal represión que deja miles de muertos. En términos reales, la injerencia del ejército es determinante en la administración del estado durante la guerra civil, finalizada en enero de 1992.

En 1932, El Salvador, directamente afectado por la crisis del capitalismo, conforma un escenario de conflictos que alcanza su punto álgido durante un levantamiento popular, reprimido por el ejército y otros organismos oficiales. La participación del partido comunista en acciones de protesta y la influencia ideológica que genera en las organizaciones obreras sirve de excusa al

12. *Los testimonios*, p. 87

Gobierno para justificar el aniquilamiento. Sin embargo, tal como argumenta Ítalo López Vallecillos, las causas mayores del levantamiento derivan de la situación crítica y de las condiciones de extrema pobreza de las mayorías:

La rebelión de ese año, se debió, a dos causas fundamentales: a) la crisis mundial del capitalismo en 1929, hecho que repercutió en la economía local [...] b) el espontaneísmo de las masas explotadas, obligadas por el hambre a rebelarse contra el sistema sin medir las consecuencias de la insurrección, y formalmente influidas por las corrientes socialistas [...]

Añade Vallecillos que no se desestima el papel que desempeñan las personalidades políticas, también asesinadas, aunque de hecho, son «las masas campesinas las principales protagonistas del trágico suceso, impulsadas a actuar por las condiciones de dominación y humillación en que se debatían».¹³

El golpe militar contra el presidente Arturo Araujo en diciembre de 1931 que lleva al poder a Maximiliano Hernández Martínez y el hito histórico de 1932 marcan el inicio de la dictadura. Por ello, el general Hernández Martínez es un personaje evocado y, a la vez, moralmente castigado. Es víctima del humor negro que se advierte en el poema “La segura mano de Dios”. El año 1932, elevado a nivel de símbolo, no es privativo de la poesía en estudio, también es el tema principal del testimonio novelado *Miguel Mármol, los sucesos de 1932*, que relata la experiencia de un sobreviviente legendario del Partido Comunista. Y en el ensayo histórico *El Salvador, monografía* y en *Las historias prohibidas del pulgarcito* y en otros textos no literarios, se dedica asimismo un espacio al genocidio de 1932. Así, directa o indirectamente, este año es aludido como símbolo de la injusticia histórica. La declaración de Dalton deja en evidencia la importancia del tema:

Nosotros tenemos una hecatombe histórica, la del año 1932, cuando por intereses del imperialismo, se simuló, prácticamente, una insurrección campesina a un nivel que no había existido en ningún momento y se hizo una represión tan violenta que algunos observadores desinteresados han llegado a hacer ascender la cifra de los muertos a treinta mil. Treinta mil muer-

13. Ítalo López Vallecillos, *Abra*, nro. 13, junio, Depto. de Letras, UCA, p. 11.

tos que se dieron en menos de un mes, en un país que a esas alturas tendría un millón y medio de habitantes. Es una de las masacres más crueles que recuerda la historia de América.¹⁴

La relevancia histórica de 1932 no se limita al comportamiento criminal del Gobierno y del ejército. Aparece directamente vinculado al problema de la identidad nacional y a la revolución. El poeta aspira a construir una identidad sobre la base de la verdad histórica para reivindicar el derecho a una vida digna de los indígenas y de la sociedad en general. No puede haber conocimiento pleno de la historia si solo se reconoce el origen europeo. Miguel Huezo Mixco explica el impacto que genera la represión de 1932 en las comunidades indígenas:

Desde el ángulo de la cultura, aquel fue un acontecimiento que definió la ‘calidad sangrienta’ de las relaciones entre un Estado mesoamericano (es decir, un Estado presidido ya no por una autoridad colonial) y su población indígena, a partir de ese momento esta se vio forzada a entrar en un proceso de invisibilización social. En El Salvador, la población náhuatl renunció a su lengua y clandestinó sus formas naturales de organización en cofradías. Aquella tragedia cultural constituyó una verdadera limpieza étnica. De cierto modo, la matanza del año 1932 representa la culminación del proceso de conquista y colonización.¹⁵

A esta negación de la cultura indígena, inmersa en un proceso de injusticia, se contraponen la conducta y la ideología del poeta, cuya postura se va radicalizando según avanza la lucha revolucionaria. En “Todos” el sentimiento de gallardía tiene un justificante histórico: 1932, el tema se repite y define el ritmo de pensamiento del poema. El juego sintáctico establece un motivo filosófico que invita a la toma de conciencia:

14. “Con Roque Dalton”, *op. cit.* p. 56. Entrevista que Radio Habana Cuba hizo al poeta en 1963.

15. Miguel Huezo Mixco: *El Salvador y la construcción de la identidad cultural*, Conferencia, Centro Cultural del BID, Octubre, No. 34-1999, Washington, D.C., p. 4.

Todos nacimos medio muertos en 1932
sobrevivimos pero medio vivos
cada uno con una cuenta de treinta mil muertos enteros

[...]

Todos nacimos medio muertos en 1932

Ser salvadoreño es ser medio muerto
eso que se mueve
es la mitad de la vida que nos dejaron ¹⁶

El poeta maneja la cifra de treinta mil muertos, pero la cantidad varía según la fuente. López Vallecillos especifica que fueron asesinados más de 14 mil y en *Historia de las Américas*, M^a del Carmen Mena García afirma que «la matanza indiscriminada de campesinos —ejecutada por el ejército con brutal dureza— arroja un saldo calculado entre 20 mil y 30 mil muertos». ¹⁷ En cualquier caso, el genocidio, de gran magnitud, es realidad histórica. Sin embargo, el poeta no hace caso omiso de estas diferencias numéricas, ¹⁸ y escribe un epigrama que denuncia la masacre, utilizando un pincelazo de humor para desenmascarar el discurso oficial:

Dicen que fue un buen Presidente
porque repartió casas baratas
a los salvadoreños que quedaron...¹⁹

El poema “Todos” aborda también problemas subjetivos como la enajenación, según se aprecia en el epíteto *medio vivos*, en referencia a una memo-

16. *Las historias prohibidas del pulgarcito*

17. M^a del Carmen Mena García: “Centroamérica en el siglo xx”, En: Luis Navarro García (Coordinador): *Historia de las Américas iv*, Alambra Longman, Madrid, 1991, p. 699.

18. En el poema “Hitler Mazzini: comparación entre Chile en 1974 y El Salvador en 1932” escribe, respecto a 1932, que “los muertos comprobados no pasaron de veinte mil. / Los demás / fueron considerados desaparecidos”, *Poemas clandestinos*, p. 87.

19. *El turno del ofendido*, p. 103.

ria histórica que no toca raíces. El paralelismo se canaliza a través de un eje formado por el peso semántico de las palabras recurrentes del primer verso: «todos nacimos medio muertos», las cuales desembocan en el año “1932”. La deshumanización gira en torno a ese año y connota un pasado y un tiempo presente, ya que la injusticia sigue definiendo las condiciones socioeconómicas, de ahí que los asesinos, ignorantes de su estado de *medio vivos*, orbiten atraídos por la fuerza del año símbolo:

Y como todos somos medio muertos
los asesinos presumen no solamente de estar totalmente
vivos
sino también de ser inmortales

Pero ellos también están medio muertos
y solo vivos a medias

Aunque la estructura cíclica domina, se establece un juego dialéctico que entona con el canto reivindicativo y revolucionario. El llamado a la solidaridad implica el reconocimiento de la verdad histórica, atenuada en la conciencia de los medio muertos, y basta con desinhibirla para que la «poderosa unión» defina el nuevo rumbo de la patria:

Unámonos medio muertos que somos la patria
para *hijos suyos podernos llamar*
[...]
Todos juntos
tenemos más muerte que ellos
pero todos juntos
tenemos más vida que ellos
La poderosa unión de nuestras medias vidas
de las medias vidas de todos los que nacimos medio
muertos
en 1932 ²⁰

20. *Las historias prohibidas del pulgarcito*, p. 128.

El poeta arremete, en forma genérica, contra los intelectuales identificados con la dictadura. En línea diferente figura Alberto Masferrer, ferviente denunciador de las injusticias y de la injerencia de los Estados Unidos. Prestigioso intelectual que participa en la política de la época, apoyando la candidatura del presidente derrocado. Entre sus escritos sobresale el libro *Mínimum vital*, propuesta social pero no a la altura de las exigencias reales, tal como sostiene López Vallecillos, «sus ideas socialistas utópicas pasarían a formar parte de la artesanía política del país, convirtiéndose muchos de sus sueños en instituciones públicas».²¹ Aún así, las teorías de Masferrer dejan una enseñanza que invita a reflexionar acerca de los problemas sociales.

El protagonismo de Masferrer da lugar a que Roque Dalton se pronuncie en su contra, sin considerar los aspectos positivos de aquel, por medio de un poema contestatario. Un estudio interesante de Luis Melgar Brizuela sobre este poema titulado “Viejuemierda”²² aclara el motivo central de la diatriba de Dalton, quien a diferencia de Masferrer, sostiene una propuesta que reivindica a los indígenas y define una lucha armada contra el poder hegemónico. El objetivo final consiste en la instauración del socialismo. Melgar Brizuela acierta en su estudio cuando argumenta que Masferrer yerra en sus planteamientos respecto a los derechos de las comunidades indígenas y al rol de los Estados Unidos en materia de las razas y a otros temas referidos a la realidad social; y plantea una conclusión sobre la aversión de Dalton:

Entonces, la diatriba de Dalton venía a ser más bien un arma de lucha contra la ideología reformista que una actitud personal contra el venerado maestro. Lo que estaba en juego era más que una figura individual o un nombre de prestigio: era, como en sus ataques a Gavidía, la validez de una utopía y, con ella, el prestigio de nación: el futuro posible de El Salvador.²³

21. Ítalo López Vallecillos: *Abra*, N° 13, *op. cit.*, p. 15.

22. *Las historias prohibidas del pulgarcito*.

23. Luis Melgar Brizuela: “De cómo y por qué Roque Dalton llamó “viejuemierda” a Don Alberto Masferrer”, *Humanidades*, N° 2, Enero-Marzo, Universidad de El Salvador, 2003.

El punto no convincente, a veces motivo de polémica, yace en la arremetida personal del poeta contra Masferrer, pues no se trata solo de propuestas políticas. Dalton, sin ambages, atenta contra la persona, empezando con el título del poema y la posterior reiteración: «Ésta es una de las trampas cazabobos / que nos dejó montadas ese viejo de mierda». También afirma que «cuando se escriba la verdadera historia de nuestra / cultura» sería considerado «cómplice de los asesinos del pueblo». Por otra parte, el poeta comete un fallo al contradecir la filosofía revolucionaria cuando expresa que «el problema en estos líos no es de honestidad», pues, aunque en determinadas circunstancias la realidad exija una lucha armada, un cambio real y duradero no se logra sin honestidad, prueba lógica y objetiva es que lo contrario supone deshonestidad, y ese es el camino directo hacia la corrupción.

El maíz

El maíz es un referente que pervive en la cultura del mestizaje y configura un elemento básico en la economía de los pueblos mesoamericanos. Articula contenidos históricamente afines a la cultura indígena, pero su importancia, actualmente, estriba en la dieta alimenticia, desprovista del carácter espiritual de la época precolombina. En la poesía de Roque Dalton, en cambio, el maíz adquiere un valor espiritual relacionado con la memoria histórica y la identidad latinoamericana.

El poeta aprovecha los temas prehispánicos para enfatizar la lucha contra los españoles; luego enfoca la trayectoria del indígena durante la colonia y se adentra en el capitalismo, precisamente en el latifundio oligárquico del siglo XIX y XX. Por lo tanto, ante la explotación clasista, el maíz simboliza un proceso de lucha que genera conciencia y vida, y propicia la memoria popular. En las regiones donde ya casi no se hablan lenguas indígenas, como en El Salvador, el maíz puede considerarse la herencia cultural indígena de mayor impacto, pues resiste en el inconsciente colectivo a los laberintos de la cultura de consumo. En la poesía en estudio se aprecia su valor simbólico en el poema “Al maíz”:

Son tus panecillos pequeños como dientes furiosos
focos de la luminosidad hecha polvo sin mancha
polvo nutricio para el músculo hambriento
empujado por el corazón al amor o la guerra.

La variedad en el uso alimenticio del maíz expresa su importancia económica, aunque se entiende mejor su valor cuando se revisa la tradición agrícola latinoamericana y las condiciones sociales del subdesarrollo. Otro grano de tradición es el frijol, y juntos predominan en la canasta básica. En los latifundios, durante largo tiempo, el campesino se alimenta, con suerte, solo con tortilla y frijol, aparte del duro trabajo y otros sufrimientos. Por ello, una teoría social del maíz de amplio interés abarca las culturas milenarias y la historia de los países, incluyendo al protagonista principal: el pueblo. Este proceso alimenta el carácter reivindicativo del maíz, según los versos del poeta:

Yo no creo en la leyenda de tu origen
si fueras solo sangre de tapir
si solo sangre de serpiente fueras
¿de dónde sacarías tu clima enamorado?
¿De dónde te vendrían los relámpagos
con los que participas en la chicha sagrada
con los que otorgas alas al prístino aguardiente?

Hay algo en ti de lava solidaria
algo de río al sol bajo las piedras
algo de hueso de las nubes algo
de la ceniza de la cal.

[...]

Maíz padre maíz tu nombre pronunciamos
en la primera en la última hora oh no nos abandones
jamás nunca jamás.

Lo único que queda eres de nuestros dioses

oh no nos abandones
jamás
nunca jamás.²⁴

Obsérvese los versos: «polvo nutricio para el músculo hambriento/ empujado por el corazón al amor o a la guerra». Las cursivas —nuestras— subrayan palabras-temas precedidas del «polvo nutricio», el maíz valorado dentro y fuera del mito, porque constituye un elemento energético para la lucha social: «yo no creo en la leyenda de tu origen», «Hay algo en ti de *lava solidaria*», «algo del río al sol bajo las piedras». El poeta evoca la fuerza de la madre tierra y con ella: el agua, la vida; ambos son *maíz*, y provienen del mundo subterráneo, como la poderosa energía del inconsciente canalizada a través de la chicha²⁵ para obtener *alas*, es decir, la libertad.

Pero la búsqueda de la libertad va más allá del idealismo y del sentimiento de solidaridad. El maíz, en cuanto símbolo, adquiere una densidad mayor que se nutre del dolor campesino. Este es el punto sensible, pues ahí convergen los ejes temáticos, tanto de la obra de Dalton como de la historia social del país. La pobreza y la represión señalan a quien la genera: la oligarquía y la cadena de cómplices históricos. Los contenidos objetivos que irradia el maíz se perciben bajo el tema “Ganarás el pan con el sudor de tu frente”, dividido en dos partes. La primera se distingue por el subtítulo ‘El pan’, texto periodístico anunciado entre corchetes «[De La crónica de hoy por la Marquesa de Escalante]» que describe una boda de la clase alta, la cual se contrapone a la segunda parte, pues los lujos en la boda reflejan una logística del derroche: la preparación de la Iglesia, el vestido de la novia, la concepción del buen cristiano a partir del dinero, la comida y la bebida exótica traídas del extranjero, la fiesta de varios días y la luna de miel viajando al antojo, en fin, el país es solo la mina de oro propiedad de la oligarquía. Lo verdaderamente salvadoreño aparece en la segunda parte bajo el título ‘El sudor de la frente’, en oposición a ‘El pan’, así denota el poeta que el campesino suda la frente y

24. *Los testimonios*, p. 45.

25. Bebida embriagante obtenida del dulce de atado mezclado con maíz.

carece del pan que produce, pues llega la oligarquía «acechante en las ramas / del enredo de la Historia» y se apropia del pan, y «de la delicia del pollo».²⁶

En la segunda parte se describe el proceso de siembra y cosecha del maíz. El trabajo inicia con el «desmonte», y consiste en preparar la tierra cortando la hierba silvestre, «los campesinos utilizan el machete y la cuma y, en oportunidades, el hacha o el azadón para derribar árboles o extraer las raíces que inutilizan la tierra [...]». Esta descripción señala la tecnología rudimentaria utilizada en el ciclo productivo, que termina con el décimo tercer paso: El desgrano. «Consiste en separar el grano de la mazorca y se realiza por el aporreamiento de la mazorca en cajones.»

Después de la producción del maíz «el campesino se preocupa entonces de vender su grano o de almacenarlo para el consumo familiar de todo el año». La comercialización implica una serie de cálculos y el poeta plantea esta conclusión: «La ganancia neta es pues, de treinta colones (doce dólares) por un ciclo de trabajo de más de seis meses. Agréguese la circunstancia muy frecuente de que el campesino tenga que pagar el [...] arrendamiento de la tierra y entonces se esfuman los treinta colones de ganancia [...] lo único que ha logrado es subsistir durante todo ese tiempo y movilizar el dinero». Al final reproduce un texto de Marguerite Thiber, de la OIT, del libro *Los problemas del trabajo en El Salvador*, que concluye con estas palabras: «La cantidad de alimentación para el campesinado ha sido tradicionalmente fijada en El Salvador en una monotonía tal que aproxima la alimentación humana al forraje».²⁷

Los datos planteados por el poeta sintetizan una realidad de injusticia social que enriquece a las clases poderosas, ello indica que la simbología del maíz no solo asimila un canto poético y solidario motivado por evocaciones mitológicas e históricas, sino por la situación económica y cultural del campesinado salvadoreño y latinoamericano.

26. Versos de poema sin título de *Las historias prohibidas...*, p. 197.

27. Esta cita y las de los párrafos anteriores corresponden a *Las historias prohibidas del pulgarcito*, pp. 170-173

Bibliografía

Dalton, Roque. "Con Roque Dalton", Entrevista, *Casa de las Américas*, nro. 135, Nov.-Dic., La Habana, 1982.

_____. *La ventana en el rostro*, UCA editores, San Salvador, 1996.

_____. *El turno del ofendido*, UCA editores, San Salvador, 2000

_____. *Los testimonios*, UCA editores, San Salvador, 1996.

_____. *Taberna y otros lugares*, UCA editores, San Salvador, 1983.

_____. *Las historias prohibidas del pulgarcito*, Siglo XXI, México, 1980.

_____. *Pobrecito poeta que era yo*, UCA editores, San Salvador, 2000.

_____. *Poemas clandestinos*, EDUCA, San José, 1987.

_____. *La ternura no basta*, *Antología poética*, Casa de las Américas, La Habana, 2004.

Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*, Amorrortu editores, Traducción de Marta Rojzman, Buenos Aires, 1968.

Espino, Miguel Ángel. *Mitología de Cuzcatlán*, Dirección de Publicaciones, San Salvador, 1985.

Huezo Mixco, Miguel. "El salvador y la construcción de la identidad cultural", Conferencia, Centro Cultural del BID, Octubre, nro. 34-1999, Washington, D.C.

Melgar Brizuela, Luis. "De cómo y por qué Roque Dalton llamó 'viejuemierda' a Don Alberto Masferrer", *Humanidades*, nro. 2, Enero-Marzo, Universidad de El Salvador, 2003.

Mena García, M. del Carmen. "Centroamérica en el siglo xx", En: Luis Navarro García (Coordinador): *Historia de las Américas iv*, Alambra Longman, Madrid, 1991.

Vallecillos, Ítalo López, *Abra*, nro. 13, Junio, Departamento de Letras, UCA.