

El tungsteno de César Vallejo como subversión de la cristiandad en América

Recibido: 12/06/2024 | Revisado: 21/08/2024 | Aceptado: 10/09/2024
DOI: 10.17230/co-herencia.21.41.10

Juan Carlos Herrera Ruiz*
jcherrera@udemedellin.edu.co

Resumen La narrativa y la poética de César Vallejo apelan con frecuencia a una simbología que evoca a los Evangelios como un recurso para la realización de una teología política que entiende al cristianismo como congregación social, pero también como una resistencia cultural y una forma poética de conocer y sentir los problemas de una época, la miseria, la opresión y el dolor humanos de cara a una redención. La novela social *El tungsteno* es un ejemplo de resignificación política del cristianismo mediante la reconstrucción profana de la historia sagrada, en la violencia política, en las condiciones materiales de la vida y la opresión bajo el influjo del capitalismo extractivista.

* Doctor en literatura, profesor de la Universidad de Medellín, Colombia. ORCID: 0000-0002-7626-3275

Palabras clave:

César Vallejo, *El tungsteno*, extractivismo, subversión del cristianismo, teología política, literatura peruana.

César Vallejo's *Tungsten* as a Subversion of Christianity in America

Abstract The narrative and poetics of César Vallejo frequently appeals to a symbology that evokes the gospels as a resource for the realization of a political theology that understands Christianity as a social congregation, but also as cultural resistance and as a poetic way of knowing and feeling the problems of an era, human misery, oppression, and pain in the face of redemption. The social novel *Tungsten* is an example of the political resignification of Christianity through the profane reconstruction of sacred history, in political violence, in the material conditions of life and oppression under the influence of mining extraction capitalism.

Keywords:

César Vallejo, extractivism, peruvian literature, *Tungsten*, political theology, subversion of christianity.

El Tratado de Tordesillas (1494) formalizó la repartición del Atlántico por parte de las primeras potencias de la modernidad: Castilla y Portugal. Al margen de cualquier caracterización historiográfica del evento, favorable a la visión e intereses de una u otra, ello supuso, para el Nuevo Mundo, la demarcación entre una era precolombina y otra poscolombina, con la cual se inauguró la expansión de un avasallador proyecto civilizatorio. La incorporación de aquel gran continente al campo de influencia política y económica de la hasta entonces periférica Europa, marca también el inicio de la dominación y la centralidad de Occidente, de la proyección planetaria de un nuevo *yo* conquistador, que irá estructurando a lo largo de los siglos, y por etapas, una conciencia histórica que se concretiza en el modo de producción capitalista y en la emergencia de un sujeto individualista que convierte a la naturaleza en objeto.

A contrapelo de la visión predominante en la academia anglosajona, que suele fijar los orígenes modernos de la economía-mundo en lo que Immanuel Wallerstein denomina “hegemonía mercantil holandesa” del siglo xvii (2011, p. 49), lo que aconteció en Tordesillas, sumado a la travesía marítima del portugués Vasco de Gama hacia la India, cuatro años después, supuso toda una revolución científica y cartográfica sin la cual ninguna de las ulteriores exploraciones europeas hubiera sido posible. En efecto, allí tuvo su origen eso que hoy llamamos pensamiento geopolítico, pero también el alumbramiento de una conciencia de las formas y los lugares del *otro* no europeo; formas y lugares que se suprimen al compás de cada nuevo “descubrimiento”, o bien, “encubrimiento”, como sugestivamente lo sugiere Enrique Dussel (1992).

A partir de entonces, el utilitarismo se convertiría en el principio y la lógica de todas y cada una de las empresas conquistadoras europeas, al punto de que su pensamiento científico y método de conocimiento de la naturaleza se hicieron serviles al imperativo de extraer la sustancia y la riqueza de los territorios conquistados. Con el tiempo, se consolidaron grandes imperios coloniales, que se fueron sucediendo uno tras otro, siempre apuntalados en el ímpetu expansivo de iniciativas privadas, compañías comerciales de ultramar y de órdenes religiosas.

Con respecto a estas últimas, emerge un dato poco evidente pero incontrovertible en el caso de las referidas naciones ibéricas: se constituyeron en la vanguardia de una conquista que debía ser, en principio, de las almas, y la cual, de paso, justificaba cualquier expoliación, despojo o forma de violencia contra el conquistado en una acción lícita en nombre de la fe cristiana, en la fundamentación primigenia de las relaciones de poder y de producción. Ello sumado al no menos importante antecedente de que la legitimidad del referido Tratado se dio bajo el auspicio del pontífice romano.

En términos retrospectivos, el cristianismo surgió en la segunda mitad del siglo I en las provincias orientales del Imperio romano para convertirse dos siglos después en religión de Estado. A partir del siglo XVI llegó al Nuevo Mundo, allende el Atlántico, por la vía de la conquista europea, en una primera fase y, más tarde, por medio del establecimiento y de la consolidación del dominio español. La cristianización de las poblaciones nativas americanas fue uno de los pilares sobre los que se edificó dicho dominio, teniendo muchos matices el producto emergente de este proceso.

Con el pasar de los siglos, el catolicismo, variante del cristianismo, sufrió en América una metamorfosis en su ontología y en su significado con relación al patrón europeo. En el siglo XX, bajo el influjo del capitalismo industrial, en Hispanoamérica surgieron teologías que entendieron la religiosidad católica como un instrumento -o modelo de pensamiento- en función de la interpelación de fenómenos sociales y económicos que tenían una relación directa con la vida material, con la cotidianidad: la pobreza, las injusticias sociales, la esclavitud, la violencia originada en aras de la economía extractivista, etcétera. Todo lo cual configura una suerte de nueva antropología religiosa que interpela la herencia hispánica, por cuanto propició la domesticación del pensamiento nativo, en su estado natural, de modo que se adaptara a una visión de la realidad generada desde ámbitos muy distantes.

La llegada del catolicismo a Hispanoamérica se reveló elusiva respecto al empeño de la Contrarreforma por proteger la religión en el purismo de sus dogmas y estatuaría, pues supuso el surgimiento de toda una nueva cosmogonía, resultado de la mezcla entre una

cultura¹ local ya existente y el advenimiento de una nueva lengua. A ello se le sumó una también advenediza espiritualidad de carácter dualista que separaba el *bien* del *mal*, que en el marco de la Conquista derivó en una ética y antropología del neonato modelo de relaciones de producción² americano. A esto se le puede denominar, de manera genérica, mestizaje, dado que muchos elementos de la cultura aborígen y de la europea se subsumieron en un sincretismo religioso que, con el tiempo, se manifestó en nuevas subjetividades poéticas que interpelaron y confrontaron el sistema de pensamiento cristiano, en su racionalidad y en su inmanencia con respecto a las condiciones materiales de la existencia.

A esta tentativa de cuestionar o interpelar el dogma religioso desde la poesía, hemos propuesto denominarla “teología negativa”, evocando con ello las intuiciones del crítico literario y filósofo colombiano Rafael Gutiérrez Girardot, en el marco de su recepción de la obra del poeta peruano César Vallejo, vertida en una serie de ensayos recogidos en la antología *César Vallejo y la muerte de Dios* (2000). La insistencia de estas “hipérboles bíblicas” son testimonio, además, de los cambios formales que fue experimentando el lenguaje poético de Vallejo en una línea de tiempo que va desde *Los heraldos negros* (1918), en una etapa juvenil, hasta *España, aparte de mi este cáliz* (1937) en la madurez del poeta; ello, sin que el conjunto de su obra perdiera cohesión interna (De Mora, 2016, p. 157).

Pero más allá del aspecto formal, esta simbología cristiana en Vallejo se nos presenta como refracción del orden socioeconómico y material en el que se encuentra una determinada humanidad, en un determinado momento histórico, que puede ser fijado en su Perú natal, o más tarde en España, en imágenes universalmente inteligibles, si se las percibe como performativas de una dialéctica

¹ Sin apelar a una definición o marco teórico en particular, con “cultura” aludimos, en este caso, a una serie de elementos comportamentales o actitudinales identificables (rasgos), que responden a sistemas de símbolos y significados compartidos dentro de una determinada colectividad, que a su vez responden al influjo de un entorno natural y social históricamente determinado.

² Entiéndase aquí por “relaciones de producción” el dispositivo social que desencadena las fuerzas de producción y las relaciones sociales de propiedad que de ahí derivan, como lo esbozó Marx en el marco de la introducción a su *Crítica de la economía política* (2008, p. 284).

reproductiva de la vida. A esto último alude Rocío Oviedo (2009) cuando insinúa que, en la praxis poética de Vallejo, se realiza la evolución de un pensamiento y un compromiso revolucionario en los que convergen el desarraigo y la identidad en el centro neurálgico de la palabra y de la esencia poética, al saberse huérfano de madre y lenguaje (p. 114). Es justo esta “orfandad” en la lírica vallejana, escribe Julio Ortega (2014), la que define a la humanidad y al hombre moderno como “hombre pobre”; esto es, “sin explicaciones ante su propio desamparo”, lo que hace de su obra una conceptualización de lo humano en términos de su carencia, más que una mera rebeldía vanguardista o un nihilismo existencialista (p. 21).

En conjunción con lo anterior, proponemos una clave exegética para la lectura de una parte de la narrativa y la poética de César Vallejo, en términos de una “subversión” del cristianismo, en cuanto en la sustancia de ambas se trastorna o altera un orden dogmático fundamental, mediante el deslinde entre lo sacro y lo profano, lo terrenal y lo celestial; o bien, como lo intuyó con inteligente ironía Rodolfo Hinostroza (1967), en un poema en prosa que escribió al calor del debate en torno a la función social de la lírica peruana en los sesenta: “Vallejo no es un escritor, ni un hombre, ni nada aproximado: es un mito. No hay que decir ‘No me gusta Masa’ o ‘Los heraldos negros son insuficientes’, o ‘El hombre no tenía que morir de hambre’. Es Tótem y Tabú” (1967, p. 67).

En efecto, el lenguaje teológico que se construye en la poética de Vallejo se sitúa en el extremo de la variación y se aparta de manera tajante de la pretensión universalista del lenguaje teológico católico, anclado desde 1492 a un sistema de creencias eurocéntrico. Valga agregar, a propósito de lo apenas dicho, que se podrían citar multiplicidad de antecedentes de “subversiones” del cristianismo en América, previas y posteriores a la poética de Vallejo. Piénsese, por ejemplo, en las desavenencias entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en la así llamada “Junta de Valladolid”, denunciando aquel el sufrimiento de los indios que, encuadrados en el sistema -ya moderno- de la *mita* y la *encomienda*, estaban destinados al trabajo de extracción en las minas de oro y de plata en el Nuevo Mundo. En Perú, encontramos la exégesis bíblica del

indio Guamán Poma de Ayala, que en su *Primer Nueva Corónica y buen gobierno* (1980 [1615-1616]), obra única en su género, se propuso informar al rey Felipe III de España lo que aquel percibía como una contradicción performativa esencial: antes de adoptar el cristianismo los indios eran “idólatras”, pero cumplían las exigencias semejantes a las de los “mandamientos cristianos”, mientras que en su praxis cotidiana los cristianos españoles no (1980, p. 854)³.

Agréguese a esta lista la disertación titulada “Crisis de un sermón” que, desde el mismo razonamiento escolástico, escribió un siglo después la monja y filósofa mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1981, p. 813), interpelando con ello las tesis que, sobre el sentido de la muerte de Jesús en la eucaristía, había canonizado el por entonces muy connotado teólogo jesuita portugués António Vieira. O considérese, como ejemplo ya del siglo xx, el surgimiento de un movimiento como la teología de la liberación, que en su búsqueda de “la opción preferencial por los pobres”, desdeña los parámetros de interpretación de las Sagradas Escrituras de cuño eurocéntrico, situándose lejos de la inmanencia de lo sagrado al postular, como lo hizo el obispo catalán Pedro Casaldàliga (1983), la existencia de una humanidad crucificada que reconoce el dolor de Jesús en la realidad humana y en el dolor del mundo.

Es justo en la génesis peruana de esta corriente en la que uno de sus precursores, el también sacerdote Gustavo Gutiérrez, intuye en la poética de Vallejo una “visión integradora de la humanidad completa en los más pobres, poliédrica, capaz de asociar el hecho religioso a la faceta más material del hombre, las necesidades físicas, económicas, sin soslayar el sesgo espiritual” (Aparicio y Esteban, 2023, p. 561), como constatación del influjo temprano del poeta en la teología de la liberación, y en la racionalidad que orientó a sus epígonos. En favor de este argumento se manifiesta también De Navascués (2002), cuando advierte en la narrativa de Vallejo un anticipo ilustre de aquella “intersección” de caminos

³ Un paralelismo análogo a estos ya había sido advertido por Oviedo (2009) entre la poética social de Vallejo y *Los Comentarios reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega, obra de los albores del siglo xvii, o la rebelión de Túpac Amaru dos siglos después (p. 113).

entre cristianismo y socialismo, que caracterizó a una gran parte del liberacionismo latinoamericano (p. 155).

Teología poética negativa como forma de resistencia cultural

El deslinde con la poesía y la teología eurocéntricas se concretiza en la polisemia de imágenes cristianas de la que se sirve Vallejo; ellas nos sitúan frente a lo que Abdennur Prado advierte en su libro *Genealogía del monoteísmo* (2018) como el “error” que supuso la asunción de una noción teológica inmóvil denominada “religión”, para conferirla, sin miramientos, a una serie de culturas no europeas, como la indígena americana, en la cual, como ya lo dijimos, esa misma religión impregnaba todas las áreas de la vida social.

El instrumento que presentamos para dicha mediación es una imagen del catolicismo, herencia del viejo orden, que se reconstruye en la lírica de Vallejo, y en la que se reformula de manera implícita la lucha por la supervivencia, apelando a la evocación de imágenes y simbolismos del Evangelio, pero de manera dramática, sacrificial. La deriva de este nuevo credo, de esta nueva realización de la fe, es la promesa de redención no por medio de la fijación de una esperanza de felicidad en la vida de ultratumba, con la cual se pretende apaciguar a las clases desheredadas, sino de la revolución política, revolución refractada en la novela social *El tungsteno*, publicada en 1931 por la editorial Cenit de Madrid, tras un primer viaje de Vallejo al país de los soviets, donde entró en contacto con la corriente literaria del realismo socialista, y poco después de su llegada a España, tras haber sido expulsado de Francia por el gobierno conservador de André Tardieu.

Comenta Mousa Abd El Azeem (2019) en un artículo sobre la dimensión del realismo socialista en la narrativa de Vallejo, en particular en *El tungsteno*, que aquel llega a producir una propia y muy original variación de la novela proletaria, después de un recorrido transformador del lenguaje literario tanto modernista como vanguardista. Un lenguaje que no solo se enfoca en el proceso social, esto es, en la lucha política de una clase social contra la miseria inducida con la economía extractivista, sino que también, y

sobre todo, incorpora el componente ideológico en su particularidad histórica peruana, adoptando la “experiencia de subjetivación de la conciencia nacional” (2019, p. 103).

En los apuntes biográficos de su viuda Georgette (Vallejo, 1983), se pone de manifiesto que el poeta peruano fue objeto de persecución policial por cuenta de sus campañas periodísticas en contra del capitalismo burgués y del imperialismo. De otra parte, se precisa que aquella expulsión se dio con el pretexto de los viajes de Vallejo a la Unión Soviética y la correspondencia que desde allí recibía, a su suscripción al diario marxista *L'Humanité*, y a la frecuentación de ciertos círculos de intelectuales de orientación bolchevique, entre otras señales que habrían despertado las sospechas de la Prefectura de Policía de París.

La América que nació de una violenta confrontación, y que ya no puede suprimir el recuerdo del sufrimiento pasado, busca por medio de la reinterpretación del simbolismo de los Evangelios deslindarse de las ambivalencias de la tradición religiosa sobre la que se edificó un orden social y económico brutal, lejano del decálogo fundacional del cristianismo. Lo anterior sirve para ambientar la introducción de una obra en la cual se concreta la imagen de un Vallejo convertido de pleno al marxismo-leninismo, al arte revolucionario y a un compromiso con las líneas estéticas del Partido Comunista, que se traduce en un intento por reelaborar, en la ficción, el discurso científico del proletariado, a cuyo estudio se encontraba consagrado por esos años.

Pese a lo anterior, la novela *El tungsteno* permanece atada en sus raíces a la experiencia del cristianismo, entendido, claro está, como herencia de la Conquista, pero a su vez como dispositivo cultural que en el ya y ahora de los tiempos nos interpela no solo sobre lo que se ha sido (en cuanto colectividad), hasta ahora, sino por lo que somos y queremos ser en función de la justicia, del amor al prójimo, de la compasión, entre otras búsquedas que derivan precisamente de la ontología cristiana.

El relato tiene como centro las transformaciones sociales que vive la comunidad indígena de Quivilca, un pueblo de la sierra andina peruana, con la llegada de una gran transnacional minera, la Mining Society estadounidense. Los intereses de esta empresa, y el proyecto de extracción minera como tal, se superponen a todos los aspectos

de la vida local y hacen que cierta clase de peruanos, remedo de burguesía, entusiastas frente a la idea de que el Perú se incorpore a la economía mundial, y sintiéndose ellos mismos privilegiados por la llegada del capitalismo a su región, se ponga al servicio de la gran compañía, empleando a los mestizos como obreros y a los indígenas como esclavos en las minas, al tiempo que ejercen la violencia y causan toda clase de atropellos sobre la población inerte.

Esta variable del realismo emerge en uno de los primeros apartados de la novela, dedicados a situar al lector en el escenario de la narración, y donde se nominan algunos de los personajes que pueden ser asimilables al compendio general de la empresa que representó a escala global el colonialismo:

En la primera avanzada de peones y mineros marcharon a Quivilca los gerentes, directores y altos empleados de la empresa. Iban allí, en primer lugar, místers Taik y Weiss, gerente y subgerente de la “Mining Society”; el cajero de la empresa, Javier Machuca; el ingeniero peruano Baldomero Rubio, el comerciante José Marino, que había tomado la exclusividad del bazar y de la contrata de peones para la “Mining Society”; el comisario del asiento minero, Baldazari, y el agrimensor Leónidas Benites [...] (Vallejo, 1984, pp. 14-15).

Los cambios en la vida social y productiva que se introducen en la comunidad resultan del todo contrastantes con la forma de vivir de los indios sora, habitantes nativos de la zona de explotación, “en quienes los mineros hallaron todo género de apoyo y una candorosa y alegre mansedumbre” (Vallejo, 1984, p. 16). Los soras ignoran el valor del dinero, son por completo ajenos a la noción de propiedad, acumulación, ganancia o explotación; entregan sus tierras y el fruto de su trabajo sin contraprestación alguna; siendo objeto de otros despojos, burlas, desprecio, violaciones y hasta compasión por parte de los advenedizos, quienes a su vez especulan en modo superficial sobre las razones que motivan el débil y servil carácter de los nativos. En sus vidas, resuena aquel verso de “Piedra negra sobre una piedra blanca”: “le pegaban todos sin que él les haga nada, le daban duro con un palo y duro”, en *Poemas humanos* (1931-1937).⁴

⁴ En lo sucesivo, todas las citas de versos de César Vallejo se toman de su *Poesía completa* (1978).

Esta imagen de exagerada bondad e ingenuidad que presentan los soras ficticiales de Vallejo, contrasta con la que documenta la etnohistoria sobre la cultura sora en épocas prehispánicas, en las que se los caracteriza como ágiles agricultores y constructores de terrazas y de acequias, que entraron en contacto con los españoles desde las primeras etapas de la conquista del Imperio inca, según lo relata José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590).

Presionados desde Nueva York para aumentar la extracción del estratégico mineral, debido a la entrada de Estados Unidos en la guerra europea, Taik y Weiss compelen a su vez a los hermanos Marino a aportar, a como diese lugar, nueva mano de obra a las minas. Estos, en contubernio con el prefecto y las autoridades locales de Policía, pero sobre todo motivados por el sentimiento de desprecio hacia el hombre nativo, promueven expediciones para ir a reclutar indígenas por la fuerza a fin de destinarlos a las minas y a la gendarmería.

En este marco situacional, un pasaje de la novela describe una tortuosa marcha, en la que dos indios yanacones son capturados por haber evadido aquel reclutamiento forzoso:

Al final de la cuesta, sus cuerpos, exánimes, agotados, perdieron todas las fuerzas y se dejaban arrastrar inertes, como palos o piedras, por las mulas. La voluntad vencida por la inmensa fatiga, los nervios sin motor, los músculos laxos, demolidas las articulaciones y el corazón amodorrado por el calor y el esfuerzo de cuatro horas seguidas de carrera, Braulio Conchucos e Isidoro Yépez no eran más que dos retazos de carne humana, más muertos que vivos, colgados y arrastrados casi en peso y al azar. Un sudor frío los bañaba. De sus bocas abiertas, salían espumarajos y sangre mezclados. Yépez empezó a despedir un olor nauseabundo y pestilente. Por sus tobillos descendía una sustancia líquida y amarilla (Vallejo, 1984, p. 102).

La violencia destructiva que se pinta en este cuadro, a la que se nos antoja llamar “una poesía de la destrucción”, se traduce en expresión de un sentimiento de compasión frente a la amargura del mundo y de una humanidad que se debate entre la vida y la muerte, a causa de su propia imperfección. En esa misma línea, esos “retazos de carne humana” son lo que queda de los “Golpes en la vida, tan fuertes... Golpes como el odio de Dios”, que retumbaron como parte de la teología poética negativa que colma *Los heraldos negros*.

No es difícil caer en la tentación de asociar la tortuosa marcha de los indios para comparecer ante la “justicia de los hombres”, a la marcha de Jesús en el viacrucis. Y es en esta semejanza que cabe introducir la dimensión teológica implícita en *El tungsteno*, como persistencia de los temas de la historia sagrada de cuño católico presentes en *Los heraldos negros* y en *España, aparta de mí este cáliz*, escrito este último en el fragor de la Guerra Civil y también enmarcado en el realismo socialista. De manera consecuente, el sustrato teológico en esta tentativa narrativa de Vallejo, entendida como una suerte de mesianismo católico, o anhelo de redención para toda la humanidad, presente en la unidad de la historia sagrada y de la historia profana, no es otra cosa que el modo en que Vallejo plasma su propia visión del materialismo histórico.

En la misma dirección de lo planteado hasta aquí, hemos de hablar de un personaje de la novela, Leónidas Benites, agrimensor de la Mining Society, en el que se insinúa, tímido, un *alter ego* del poeta peruano que, dicho sea de paso, vivió su cristianismo con un fervor asaz particular: él, progenie de cura misionero español y de india chimú, que encarna esas angustias y culpas gratuitas asociadas al pecado original, así como al pavor y la orfandad metafísica que padeció a lo largo de su existencia.

Leónidas Benites es descrito como un individuo solitario, de carácter sereno, pulcro y ordenado; católico hasta un extremo que raya en la superstición: “En los días feriados de la Iglesia, hojeaba el Evangelio según San Mateo, librito fileteado de oro, que su madre le enseñó a amar y a comprender en todo lo que él vale para los verdaderos cristianos” (Vallejo, 1984, p. 32). Con ocasión de una especie de trance místico que padece, acompañado de temblor y fiebre, tiene un extenso sueño del cual citamos el siguiente fragmento:

—¡Señor! Yo fui el pecador y tu pobre oveja descarriada. ¡Cuando estuvo en mis manos ser el Adán sin tiempo, sin mediodía, sin tarde, sin noche y sin segundo día! ¡Cuando estuvo en mis manos embridar y sujetar los rumores edénicos para toda eternidad y salvar lo Absoluto en lo Cambiante! ¡Cuando estuvo en mis manos realizar mis fronteras homogéneamente, como en los cuerpos simples, garra a garra, pico a pico, guija a guija, manzana a manzana! ¡Cuando estuvo en mis manos desgajar los senderos a

lo largo y al través, por diámetros y alturas, a ver si así salía yo al encuentro de la Verdad!... (Vallejo, 1984, p. 43).

Este personaje paleobíblico resume los conceptos filosóficos de lo cambiante, lo absoluto y lo verdadero, cuando se culpa a sí mismo de no haber sido un “Adán sin tiempo” que fijara el devenir en la eternidad y llegara hasta la verdad de las cosas, esto es, hasta las causas profundas del sufrimiento humano. El acento metafísico de este pasaje nos sugiere también que en Vallejo la noción de lo absoluto supera lo cambiante y se instala en lo eterno y atemporal; pero yendo aún más allá, las imágenes bíblicas fungen como visión de lo absoluto cuando Benites sueña encontrarse en la presencia de Jesús:

Un sentimiento extraordinario de algo jamás registrado en su sensibilidad, y que le nacía del fondo mismo de su ser, le anunció de pronto que se hallaba en presencia de Jesús. Tuvo entonces tal cantidad de luz en su pensamiento, que le poseyó la visión entera de cuanto fue, es y será, la conciencia integral del tiempo y del espacio, la imagen plena y una de las cosas, el sentido eterno y esencial de las lindes. Un chispazo de sabiduría le envolvió, dándole servida en una sola plana, la noción sentimental y sensitiva, abstracta y material, nocturna y solar, par e impar, fraccionaria y sintética, de su rol permanente en los destinos de Dios. [...] Después, volvió en sí, y, al sentirse apartado del Señor y condenado a errar al acaso, como número disperso, zafado de la armonía universal, por una gris e incierta inmensidad, sin alba ni ocaso, un dolor indescriptible y jamás experimentado, le llenó el alma hasta la boca, ahogándole, como si mascase amargos vellones de tinieblas [...] (Vallejo, 1984, p. 42).

Es en el despertar del sueño que surge el conflicto, arrojándolo del ilusorio paraíso a la fatalidad de la historia, a las heridas de la vida y de la culpa gratuita, a la palabra muda que se atolla en la garganta y deviene en la nada o, dicho de otro modo, acaso en el nihilismo nietzscheano y la secularización. La pérdida de la validez social de la religión ante la persistencia de los “Golpes en la vida, tan fuertes... Golpes como el odio de Dios”, deja su huella, por ejemplo, sobre el cuerpo inerte de la india Graciela, cuando “yacía en el suelo, inmóvil, desgredada, con las polleras en desorden y aun medio remangadas” (Vallejo, 1984, p. 58), tras un sórdido episodio en el cual los miembros del *staff* de la Mining Society, uno a uno, a excepción de Benites, y luego de haber dado la precedencia a los jefes Weiss y Taik, violan a

la mujer hasta hacerla morir. De manera impune, los perpetradores de la violencia concertaron el hacer creer que la mujer había fallecido de muerte natural, después de una enorme ingesta de alcohol.

Asociada a la muerte de la india, se percibe otra persistencia en el uso de evocaciones de la historia sagrada, como una en particular que evoca el pasaje del Evangelio de San Mateo, en el que un hombre llamado José de Arimatea se presenta ante Pilatos para pedirle el cuerpo de Jesús. El pasaje de *El tungsteno* que se cita a continuación encierra una circunstancia análoga a la del Evangelio, en cuanto enfrenta la voluntad del débil contra la del fuerte, el dolor y la angustia que produjo entre sus hermanas la muerte de Graciela, a quien Vallejo convierte en una especie de “Crista” que recuerda “Las caídas hondas de los Cristos del alma” en *Los heraldos negros*, sacrificada por la injusticia y la violencia del progreso, representado en la Mining Society, y reducida a la resignación y a la mudez. La escena en sí misma es un tránsito por la nada que antecede a la creación poética en el relato:

Por la tarde de ese mismo día, se presentaron de pronto en el escritorio del gerente de la “Mining Society”, míster Taik, las dos hermanas de la muerta, Teresa y Albina. Venían llorando. Otras dos indias, chicheras también, como las Rosadas, las acompañaban. Albina y Teresa pidieron audiencia al patrón, y, tras de una breve espera, fueron introducidas ante el yanqui, a quien acompañaba a la sazón su compatriota, el subgerente, míster Weiss. Ambos chupaban sus pipas.

—¿Qué se les ofrece? —preguntó secamente míster Taik.

—Aquí, patrón —dijo Teresa llorando—, venimos porque todos dicen en Quivilca que a la Graciela la han matado y que no se ha muerto ella [...] Y que usted, patroncito, debe hacernos justicia. Cómo ha de ser, pues, que maten así a una pobre mujer y que todo se quede así nomás...

El llanto no la dejó continuar.

Míster Taik se apresuró a contestar, enojado:

—¿Pero quién dice eso?

—Todos, señor, todos...

—¿Han ido ustedes a quejarse al comisario?

–Sí, patrón. Pero él nos dice que son habladurías y nada más, y que no es cierto.

–¿Entonces? Si así les ha contestado el señor comisario, ¿a qué vienen ustedes aquí y por qué siguen creyendo tonterías y chismes imbéciles? Déjense de zonceras y váyanse a su casa tranquilas. La muerte es la muerte y el resto son necedades y lloriqueos inútiles...

[...]

Los dos patrones, llenos de dignidad y despotismo, indicaron la puerta a las Rosadas, pero Teresa y Albina, cesando de llorar, exclamaron, a la vez, airadas:

–¡Sólo porque son patrones! ¡Por eso hacen lo que quieren y nos botan así, sólo porque venimos a quejarnos! ¡Han matado a mi Graciela! ¡La han matado! ¡La han matado!...

Vino un sirviente y las hizo salir de un empujón. Las dos muchachas se alejaron protestando y llorando, seguidas de las otras chicheras, que también protestaban y lloraban (Vallejo, 1984, pp. 59-61).

Nótese en el pasaje citado la similitud de los personajes Taik y Weiss, representantes del poder imperialista estadounidense, con aquella actitud de Pilatos que delega el juicio de la verdad y de la suerte de Jesús a Herodes Antipas, rey de Israel (aquí, el comisario de Quivilca). Además del llanto impotente de las hermanas de una “Crista” india, quienes claman por una justicia que les es ajena porque, al igual que el catolicismo, está ligada política y económicamente a una burguesía monopolística, en este caso, la minera extractivista.

Este diálogo donde “la muerte es la muerte” y se impone como una experiencia histórico-universal, efecto de la culpa gratuita y de los “Golpes como el odio de Dios”, hace eco del vacío metafísico y la orfandad que experimentó Vallejo en el poema “Los dados eternos” de *Los heraldos negros*: “Dios mío, estoy llorando el ser que vivo; / me pesa haber tomádotte tu pan [...]”, o bien como la frialdad humana y la ausencia de Dios en “Los anillos fatigados”: “Dios mío, si tú hubieras sido hombre, / hoy supieras ser Dios [...]”, integrando todo ello a la presencia del nihilismo que, como insinúa Gutiérrez Girardot en su ensayo sobre la génesis poética de Vallejo, lo lleva a la pregunta última por el “papel que tiene -o ya no tiene- Dios en el mundo; no a la pregunta de si Dios existe, sino a la pregunta de si

Dios efectivamente se hizo hombre, de si Dios es redentor, de si Dios, en suma, llegó en verdad a ser Cristo Jesús” (2000, p. 44).

En efecto, la pregunta filosófica por la existencia de Dios, junto con la esperanza de redención para toda la humanidad, se anticipan en todo lo que es la historia sagrada y se refractan en los cuadros literarios que enmarca *El tungsteno*, con la aparición de la conciencia revolucionaria en algunos de sus personajes. Tras el abominable y escandaloso abuso de la autoridad que dibuja Vallejo en la escena citada de la captura de los dos indios yanacones, uno de los cuales moriría durante el interrogatorio al que es sometido después por la junta de conscripción militar, sobreviene el levantamiento de la población. El cual es reprimido de manera feroz, con el beneplácito de todas y cada una de las autoridades municipales, incluido el sacerdote, el juez, el médico y otros personajes notables que poseen todos un carácter apologético y demagógico de aquel orden social y económico en el que, como lo anota Castagnino, la opresión se disfraza de “deber ser” y el dolor agobiante que infligen la explotación y la injusticia se insinúa sin pudor, pero no como el efecto de un destino inexorable, sino como gesto revolucionario que afirma un credo ideológico (1988, p. 187).

A manera de conclusión, cabe admitir que con la rúbrica de Tordesillas se trazan los orígenes y los contornos de lo que, en los cinco siglos sucesivos, se convierte en el mito eurocéntrico de la supremacía de Occidente, parafraseando de nuevo a Enrique Dussel (1992) en el exordio de su crítica a la modernidad. Un mito que nace cuando la Europa cristiana pudo confrontarse con el *otro* y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad. El extractivismo, por su parte, se transforma en el método de apropiación de los recursos de ese otro, en la estrategia de acumulación de capital y acumulación insostenible, deletérea para la humanidad, que se refracta en los pliegues semánticos de la novela de César Vallejo.

El tungsteno funge también como testimonio literario, si cabe la expresión, de aquella actitud a la vez ambigua y heterodoxa de Vallejo frente a la ideología marxista, la cual se manifiesta en una

conjunción de libertad poética que se adentra en los contornos del realismo socialista, pero resignificado en un escenario del mundo rural andino y alegorizado en clave teológica cristiana. Se insinúa allí la incipiente conciencia revolucionaria del proletariado y la noción de la lucha de clases, nociones políticas y sociales de cuño europeo de las que él, Vallejo, quiso hacerse eco en la América indígena **C**

Referencias

Aparicio Molina, Y. y Esteban, Á. (2023). César Vallejo en Gustavo Gutiérrez como precursor de la Teología de la Liberación. *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 39(2), 555-577. <https://doi.org/10.15581/008.39.2.555-77>.

Casaldáliga, P. (1983). Los indios “crucificados”. Un caso anónimo de martirio colectivo. *Concilium. Revista Internacional de Teología*, (183), 383-389.

Castagnino, R. (1988). Dos narraciones de César Vallejo. En A. Merino (Ed.), *En torno a César Vallejo* (pp. 179-191). Júcar.

De Acosta, J. (1954 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Atlas.

De la Cruz, S. J. I. (1981). *Obras completas*. Porrúa.

De Mora, C. (2016). La hipérbole bíblica en César Vallejo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 52(84), 157-177. <https://n9.cl/kzeqa>.

De Navascués, J. (2002). Revolución, cristianismo y literatura en América Latina. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (11), 155-163. <https://n9.cl/2dw81>.

Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. (Hacia el origen del “mito de la modernidad”)*. Plural. <https://n9.cl/uq3gu>.

Guamán Poma de Ayala, F. (1980 [1615-1616]). *El primer Nueva Corónica y buen gobierno. Tomo III* (J. V. Murra y R. Adorno, Eds.). Siglo XXI.

Gutiérrez Girardot, R. (2000). *César Vallejo y la muerte de Dios*. Panamericana.

Hinostroza, R. (1967). Reflexiones sobre el asunto poético. En L. Cevallos Mesones (Comp.), *Los nuevos* (pp. 65-71). Editorial Universitaria.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (J. Tula, Ed., L. Mames et al., Trans.). Siglo XXI. <https://n9.cl/ukxjn>.

Mousa Abd El Azeem, S. (2019). El compromiso social realista en *El tungsteno* de César Vallejo. Un proceso de innovación del discurso narrativo realista. *Archivo Vallejo*, 2(3), 99-112. <https://doi.org/10.31381/archivoVallejo.v2n3.5174>.

Ortega, J. (2014). *César Vallejo. La escritura del devenir*. Taurus.

Oviedo Pérez de Tudela, R. (2009). Refutación de la paradoja, la dialéctica poética y social de César Vallejo. *América sin Nombre*, (13-14), 113-122. <https://doi.org/10.14198/AMESN2009.13-14.14>.

Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal / Inter Pares.

Vallejo, C. (1978). *Poesía completa. Edición crítica* (J. Larrea, Ed.). Barral.

Vallejo, C. (1983). *Poemas en prosa. Contra el secreto profesional. Apuntes biográficos*. Georgette Vallejo. Laia.

Vallejo, C. (1984). *El tungsteno*. Plaza & Janés.

Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea* (P. López Mañez, Trad.). Siglo XXI.