

ARCHIVO VALLEJO

Revista de Investigación del Centro de Estudios Vallejanos

Vol. 1, n.º 1, enero-junio, 2018, 83-102

ISSN: 2663-9254 (En línea)

DOI: 10.31381/archivoVallejo.v1n1.5140

Vallejo migrante y la diáspora poética latinoamericana

Vallejo migrant and Latin American poetic diaspora

JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI

Tufts University

jamazzotti@yahoo.com



RESUMEN

Para nadie es un secreto que el itinerario geográfico de César Vallejo fue no solo variado, sino accidentado. De su natal Santiago de Chuco había que viajar cuatro horas a lomo de caballo hasta la ciudad costeña de Trujillo (donde concluyó su bachillerato en Letras) y luego a Lima (generalmente en barco). Una vez en la capital peruana, hacia 1915, Vallejo intentó ser aceptado en los círculos literarios con relativo éxito, sobre todo después de la publicación de *Los heraldos negros* en 1918-1919. Sin embargo, una vez aparecido *Trilce* en 1922, muchas puertas se le cerraron, y hasta se vio implicado antes de ello en un conflicto policial que le valió casi cuatro meses de cárcel. Como consecuencia, el poeta partió para París en 1923, golpeado y amargado del Perú, para nunca más volver. Esta ponencia examina cómo la continua condición migrante del poeta resume y explica parcialmente el conflicto de millones de latinoamericanos durante su tiempo y a lo largo del siglo

XX. Más específicamente, me interesa notar la internalización de esa experiencia y las formas en que se manifiesta en su poesía inicial, la de la llamada etapa peruana, así como algunas de las huellas que ha dejado en la producción poética más reciente.

Palabras clave: Vallejo, sujeto migrante, *Los heraldos negros*, *Trilce*, diáspora poética latinoamericana.

ABSTRACT

It is no secret that the geographical route of Cesar Vallejo was not only diverse but bumpy. From his native Santiago de Chuco, he traveled four hours on horseback to the coastal city of Trujillo (where he completed his Bachelor of Arts degree) and then continued to Lima by ship. Once arriving to the Peruvian capital around 1915, Vallejo tried to be accepted in literary circles with relative success, especially after the publication of *Los heraldos negros* ('The Black Heralds') in 1918-1919. However, after *Trilce* was published in 1922, many doors were closed to him, and even he was involved in a police conflict which gave him almost four months in prison. As a result, he traveled to Paris in 1923. He felt he was fed up and beaten by Peru and that he was never coming back. This paper examines how the continuous migrant condition of the poet summarizes and explains partly the conflict of millions of Latin Americans during his time and throughout the 20th century. More specifically, it is important to note the internal process of these experiences and the ways how it is manifested in his initial poetry: the so-called Peruvian stage, as well as some of the marks left in the more recent poetic production.

Keywords: Vallejo, migrant subject, *Los heraldos negros* ('The Black Heralds'), *Trilce*, Latin American poetic diaspora.

Recibido: 01/03/18 Aceptado: 30/03/18 Publicado *online*: 31/08/18

Para nadie es un secreto que el itinerario geográfico de César Vallejo fue no solo variado, sino accidentado. De su natal Santiago de Chuco había que viajar varias horas a lomo de caballo o burro hasta la ciudad costeña de Trujillo (donde concluyó su licenciatura en Letras) y luego a Lima (generalmente en barco). Una vez establecido en la capital peruana, hacia 1915, Vallejo intentó ser aceptado en los círculos literarios con relativo éxito, sobre todo después de la publicación de *Los heraldos negros* en 1918 (aunque la circulación del libro se dio en 1919). Sin embargo, una vez aparecido *Trilce*, en 1922, muchas puertas se le cerraron, y hasta se vio implicado antes de ello en un conflicto policial que le valió casi cuatro meses de cárcel. Como consecuencia, el poeta partió para París en junio de 1923, golpeado y amargado del Perú, para nunca más volver.

Pero no voy a concentrarme ahora en los detalles biográficos de Vallejo, por lo demás bastante sabidos. Me interesa más bien examinar cómo la continua condición migrante del poeta resume y explica parcialmente el conflicto de millones de latinoamericanos durante su tiempo y a lo largo del siglo XX. Más específicamente, subrayaré la internalización de esa experiencia y las formas en que se manifiesta en su poesía inicial, la de la llamada etapa peruana, así como algunas de las huellas que dejó en su producción poética posterior y la tradición latinoamericana. Mostraré cómo la conflictiva modernidad de principios del siglo XX en el Perú implica formas de la migrancia y resoluciones verbales significativas de la globalización de aquellos años, que quizá sirvan para entender problemas y resoluciones análogas en nuestra propia globalización ya un siglo después. ¿Cómo leer a Vallejo desde la poscolonialidad posindustrial? ¿Cómo entender su problemática modernidad en función de otras agendas y otras coordenadas históricas? ¿Cómo se relaciona la migrancia de entonces con la de ahora? ¿Qué papel cumple en el surgimiento de una serie de poéticas modernas y posmodernas? Pues bien, tratemos de responder estas preguntas.

Los críticos Jorge Guzmán y José Cerna-Bazán ponen énfasis en las condiciones culturales específicas de la producción de Vallejo durante su periodo peruano. Al abordar el problema del mestizaje no necesariamente armónico de los mecanismos de la escritura vallejianca,

Guzmán, por ejemplo, explora el terreno de esa modernidad por reflejo, sacudida por las contradicciones étnicas, lingüísticas y de muchos tipos de la sociedad peruana y andina en general. Cerna-Bazán, por su lado, reconoce la diferencia trazada por Marshall Berman entre *modernity* y *modernism*, y acepta que en países periféricos, hoy mancomunados a la fuerza en el saco del tercermundismo, el *modernism* o modernidad artística posee una «desesperada incandescencia» que el *modernism* noratlántico no posee. El crítico peruano acuña el término «dehiscencia» como una disolución del mundo, si bien incandescente, sin solución dialéctica, y que «se desarticula sin formar una nueva unidad» (Cerna-Bazán 1995: 59). Reconocer en el Vallejo del periodo peruano una presencia importante del referente natural y social andino sirve para explicar cómo desde *Los heraldos negros*, pero sobre todo en *Trilce*, se resemantizan algunos de los componentes de la escritura de vanguardia rápidamente digeridos por Vallejo en sus lecturas de Mallarmé (el de «Un coup de des...») y la primera vanguardia europea a través de revistas españolas como *Cervantes* y otras que llegaban al pequeño mercado librero peruano del momento¹.

Si es posible rastrear una línea nativista (entre otras filiaciones, claro) en el primer Vallejo, convendría entonces hacer una revisión, siquiera somera, a los perfiles de esta imagen de referencia y vuelta emotiva al origen andino. Es decir, lo que serían la subjetividad y los mecanismos de lenguaje de esa primera migración interna en la vida del poeta, la que va de Santiago de Chuco a Trujillo y Lima, pues de alguna manera lo acompañarán a lo largo de sus otras migraciones. En esta revisión se puede encontrar una serie de marcas textuales que indican una modernización discursiva planteada ya desde *Los heraldos negros*. Tal contemplación (significado original del término griego *theoria*) nos permitiría trasponer con menos mareo el supuesto abismo que separa el primer libro de Vallejo del posterior y enigmático *Trilce*.

Es importante mencionar en este sentido que la presencia del lenguaje coloquial, de modismos y peruanismos, de materia verbal

1 La influencia del uso mallarmeano del espacio en blanco fue planteada inicialmente por Xavier Abril en 1958. Ver también Mazzotti 1991, nota 1.

nativa, es un tema que merece todavía atención y desarrollo. Ya Alberto Escobar (1973: 121) y Julio Ortega (1972: 48) han señalado la importancia de la norma coloquial y de su uso, que revela un intento de focalización interna por parte del sujeto migrante mestizo a lo largo de *Los heraldos negros*. En efecto, es posible rastrear numerosos usos de giros populares y referencias a personajes rurales de extracción indígena en todo el libro. El inventario no se reduce a los peruanismos empleados (estudio que ya realizó César Ángeles Caballero en 1958), sino que debe abarcar toda una recreación del paisaje en función de una peculiar manera de concebir el pasado andino.

Naturalmente, el prurito exotista del novomundismo chocanescos en plena vigencia durante esos años ha hecho pensar que los poemas de directa referencia al ambiente rural cumplen puntualmente con una convención ya largamente establecida dentro de la escritura poética modernista. Sin embargo, no aparecerán los «incas sensuales y finos» de Darío y Chocano, sino los «indios tristes», las «pallas», los «yaravíes», los «llanques», los «huacos» y los «coraquenques» de una celebración discreta pero decididamente unificadora de la variedad dentro de la población y las tradiciones indígenas andinas. En los poemas que se agrupan bajo el significativo título de sección «Nostalgias imperiales», por ejemplo, en *Los heraldos negros*, Vallejo se encarga de elaborar una imagen del pasado andino como recuperación de una supuesta unidad incaica que parecería encontrar su continuidad solo en la escritura misma. Estos son los años, recordemos, de la atención prestada por los grupos letrados hacia el «verdadero Perú», que Manuel González Prada había identificado en su «Discurso en el Politeama» con las masas indígenas de la serranía. Son los años también de sucesivas rebeliones campesinas contra el latifundio, y de las primeras investigaciones arqueológicas de Julio César Tello y medicinales de Hermilio Valdizán, sin mencionar los brotes simultáneos del indigenismo en las artes plásticas y la música. Aunque la preocupación por el indígena y su valiente defensa datan de mucho tiempo antes (bastaría como botón de muestra mencionar el largo alegato del fraile criollo Buenaventura de Salinas en 1630), muy poco se había hecho hasta principios del siglo XX por incorporar fragmentos del discurso indígena dentro del circuito poético «culto».

Pero el problema no se agota ni se soluciona allí. Las menciones a fragmentos culturales del pasado incaico no tendrían mayor sentido fuera del ornamental si no participara en ellas la visión de una nacionalidad moderna cuya base lingüística se encuentra en las mismas raíces de la discriminación diglósica. No es gratuito, por eso, que un poeta como José María Eguren se expresara en términos despectivos de la escritura de Vallejo. Decía el autor de *Simbólicas*, en una cita bastante conocida, pero que siempre vale la pena repetir:

—Vallejo es un hombre de gran sensibilidad [...], pero no traduce esa sensibilidad de manera poética. Cuando yo leo versos suyos en los que dice «poto de chicha» o algo por el estilo, me desconcierto. Eso no es poesía. Es difícil imaginar nada menos poético. ¡«Poto de chicha»!, ¡«poto de chicha»! Suena vulgar e inclusive es antipoético. Si no siempre dice cosas como «poto de chicha», por ahí van las otras. La verdad es que no entiendo a Vallejo (citado en Alegría 1974: 436).

La opinión de Eguren pareció ser corroborada por otros poetas consagrados del momento, como el propio José Santos Chocano, que aludió a Vallejo en una entrevista como «el poeta sin poemas», refiriéndose específicamente a *Trilce*, o como Alberto Ureta, el autor de *Rumor de almas*, que blandía en sus clases del colegio Guadalupe un ejemplar de *Trilce* profiriendo adjetivos ridiculizantes sobre Vallejo y su obra (Espejo 1965: 109-110). Que *Trilce* causara semejante rechazo es comprensible dada la singularidad de su estilo, pero que existiera previamente una corriente de opinión semejante con respecto a *Los heraldos negros* exige una reflexión más puntual. Si bien es cierto que hubo opiniones favorables, como la de González Prada, a quien Vallejo llamaba su maestro, también ocurre que esta intromisión del castellano andino y de quechuisms despertaba reacciones como la de Eguren, que ubicaban el espacio de la poesía dentro de un registro lingüístico estándar y hasta cultista. Al exaltarse frente al famoso «poto de chicha» vallejiano, Eguren no hacía más que reforzar una imagen del quehacer escritural y por lo tanto de

la legitimidad literaria institucional según una práctica de antigua estirpe discriminadora, propia de una renovada ciudad letrada dentro de la República Aristocrática.

Pero esta constatación bastante obvia debe servirnos para mirar en algunos poemas de *Los heraldos negros* no solo la incorporación en el circuito poético «culto» de sujetos aparentemente representativos de la subalternidad económica, social y étnica del Perú de esos años. Hay que considerar también que las imágenes ofrecidas de la ya aludida unidad incaica y su engañosa homogeneidad racial como objeto de deseo apelan a una elaboración que durante el periodo republicano tiene su antecedente más obvio en el incaísmo del siglo XIX. Y esto para no mencionar que los sectores mestizos del XVIII, expulsados de cualquier contienda por la hegemonía política luego del decapitamiento literal de la rebelión de Túpac Amaru II en 1781, habían también elaborado sus propias formas expresivas de la nostalgia incaica por obra y gracia de la lectura y difusión de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso². Por el lado criollo, un buen sector de la intelectualidad peruana (no el liderado por Riva-Agüero y los hispanistas, naturalmente) elaboraba en el siglo XX sus configuraciones de la ansiada unidad nacional y por lo tanto del salto hacia el estado moderno, abarcador y representativo, a partir de los estereotipos heredados sobre el supuesto sentido justiciero y el origen primordial puro de la administración cuzqueña. Y esto a pesar de que ya desde fines del XIX se habían venido publicando crónicas alternativas sobre el pasado incaico, como las de Betanzos, Pachacuti Yamque y *El señorío de los incas* de Cieza de León.

Para ahondar en el tema de la nostalgia, la migrancia y el ansiado retorno al lugar de origen, veamos el poema «Idilio muerto», de la misma sección de «Nostalgias imperiales» en *Los heraldos negros*. Solo para recordarlo, conviene verlo en su extensión:

2 Ver Guibovich y Mazzotti 1998 para un recuento de la recepción del Inca Garcilaso en el Virreinato peruano.

básica del pensamiento humano entre un aquí y un allá, que señalara Juri Lotman como premisa básica de las autodefiniciones culturales de toda sociedad. Rita en la sierra andina, quizá en el Santiago de Chuco natal³, en medio de la naturaleza; y el poeta en Lima, a la que llama «Bizancio» en alusión al esplendor, en este caso de una antigua capital virreinal, pero también de la modernidad, que lo asfixia, sin embargo, y le entorpece y diluye la sangre. Pero Bizancio es también el lugar confuso de las discusiones bizantinas, de un caos inverso, de una alteridad. La crítica de la modernidad pasa por este camino del *ubi sunt?*, en que también se oponen el pasado (o búsqueda de la comunidad y la abundancia) y el presente (o el aislamiento y la escasez). Más aún: mientras el poeta se constituye en el texto que escribe y publica, y a la vez elabora una figura literaria que ha caracterizado en buena medida el resto de su obra, en pocas palabras, mientras el poeta echa mano de la escritura, Rita solo aparece representada mediante la oralidad. Su exclamación «¡Qué frío hay, Jesús!», paradójicamente está recogida en un medio escrito, pero aparece como único testimonio de oralidad «primaria» en todo el poema.

El llamado nativismo del primer Vallejo corre paralelo a los vasos comunicantes ubicables entre sus dos primeros libros, por ejemplo, en la oralidad ya mencionada en *Heraldos* y el «ab / sorbo heroína para pena» del poema LVII de *Trilce* o el «Vusco volvvver de golpe el golpe» del poema IX. También a través de expresiones como el «Hoy no ha venido nadie a preguntar; / ni me han pedido en esta tarde nada» del poema «Ágape» de *Heraldos*, y el «He almorzado solo ahora, y no he tenido / madre, ni súplica, ni sírvete, ni agua» del poema XXVIII

3 La mencionada Rita del poema podría haber sido una muchacha de nombre Rita Uceda Callirgos, según la ha identificado el escritor peruano Eduardo González Viaña, nacido, como Vallejo, en el departamento de La Libertad. Ella formaba parte de una de las familias tradicionales de Santiago de Chuco. Anecdóticamente, Rita Uceda se convertiría con los años en la madre del guerrillero Luis de la Puente Uceda, quien moriría en 1965 peleando por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Es hoy considerado uno de los dos grandes hijos ilustres de Santiago de Chuco. El otro, obviamente, es César Vallejo (González Viaña, comunicación personal, 2014).

de *Trilce*. O como el «Me siento bien» del poema «Rosa blanca» de *Heraldos* y el «Me siento mejor» del número XLII de *Trilce*. Es lógico suponer que tratándose del mismo autor habrá ciertas continuidades de estilo, a pesar de la ruptura radical que supone en tal sentido la materialidad verbal de *Trilce*.

De ahí que al darse dentro de las configuraciones históricas y sociales de *Los heraldos negros* una relación conflictiva entre el pasado incaico y el presente indígena, el espacio nacional unitario de la nostalgia imperial plantee necesariamente una solución fallidamente reconstructiva. Asimismo, la recuperación de la comunión con la pareja y el mundo andino resulta truncada y resuelta en la transformación de la voz poética en lloro de «pájaro salvaje». Sin embargo, estos intentos fallidos tienen visos de una linealidad temporal sucesiva y cancelatoria, como la que supone el uso de la escritura alfabética dentro de un registro consagrado e indirectamente aplastante de la oralidad. Si *Trilce* como libro y como título es en parte un desarrollo de esta premisa en busca de corolario, los puentes para estudiar ambos libros como distintas caras de la misma moneda pueden tenderse con mayor tiento. Y esto en función de una modernidad en la cual, finalmente, la representatividad del habitante de extramuros aparece de nuevo frustrada, aun más tratándose de un alejamiento casi absoluto del consumo contemporáneo como el que *Trilce* significó en su momento. Sin duda que estas reflexiones apuntan a contribuir, aunque modestamente, a la mejor comprensión de esa aparente isla literaria como la que durante quizá demasiado tiempo se ha concebido el segundo libro de Vallejo.

Pero las migraciones verbales del poeta no cesan con la explosión discursiva que supone *Trilce*. Ya he mencionado el gran viaje a Europa, que tiene como destino París, donde residirá hasta su muerte en 1938, con viajes intermitentes a España, la Unión Soviética, Italia y Alemania. No debe suponerse, sin embargo, que Vallejo fue a París como otros latinoamericanos dispuestos a quedar deslumbrados por la modernidad burguesa y el refinamiento de la antigua Lutecia. Como bien ha aclarado Guido Podestá, Vallejo llega a París con la postura del etnógrafo que va a registrar los alcances y limitaciones de la modernidad capitalista en el hemisferio norte. Su reacción casi inmediata es la del

voyeur extranjero que es tratado como *sauvage* o es ignorado por la autosuficiencia de la cultura metropolitana. Basta ver una cita de una crónica de 1924, en que Vallejo declara:

Puede Europa desdeñar o ignorar a los africanos o a los australianos. ¿Pero a nosotros? Para respetar y admirar a la India —que se anuncia estupenda— ha bastado un Tagore; para respetar y temer al Japón —que ya se ha impuesto al mundo— bastó un Yanagata; para respetar y temer a Yanquilandia —que ya tiene en sus manos, como bolsa diabólica, el estómago del mundo— bastó un Grant. Para respetarnos a nosotros los latinoamericanos —que ya nos hemos anunciado y vamos a imponernos— ¿no basta un Simón Bolívar ni un Rubén Darío? ¡Hipócritas! Conocemos la treta. Europa simula ignorarnos. Se esfuerza, con insistencia ridícula y simplona, en demostrar que nos ignora y nos desdeña. No es que se esfuerce en no conocernos. Nos conoce. Sería inútil que pretendiera ignorarnos. Se trata de una artimaña sosa y lastimosa. Es el vulgar expediente del que pretende derribar a un adversario, y no pudiendo atacarle, apela al desdén simulado, demostrando ni siquiera advertirle —pues tal es su insignificancia—, cuando en verdad le está observando de soslayo en sus menores gestos, y le teme y hasta le sueña de puro miedo⁴.

Al colocar a América Latina como un sueño producto del miedo, Vallejo está acusando esas zonas de inestabilidad epistemológica y ontológica generada por los otros en un país de larga tradición colonialista como Francia. Pero Vallejo llega a Europa para descubrir que otras formas de modernidad son posibles y no se detiene en la denuncia de la autosuficiencia europea. En tal sentido, como intelectual de la periferia, coincide con la posterior propuesta de Chakrabarty en *Provincializing Europe*, al insistir en que los europeos niegan aquella parte de la totalidad de la cultura occidental en la que no pueden reconocerse plenamente. Eso, por lo tanto, relativiza la validez de una cultura que se asume como superior, tal como había ocurrido en la

4 *Desde Europa*, p. 16, publicado originalmente en el artículo «Cooperación» en el diario *El Norte*, de Trujillo, 26 de febrero de 1924.

migración inicial desde Santiago de Chuco hasta Trujillo y Lima. Ya en Francia, la paralela migración de Vallejo hacia el internacionalismo socialista es la salida lógica a esta indignación inicial que sufre a partir de 1923. No debe sorprendernos, sin embargo, esta actitud temprana hacia la autosuficiencia europea, pues ya el propio Darío había denunciado el conformismo onfalocéntrico del *establishment* intelectual parisino. Vallejo va más lejos, y en ese discurrir vital, en ese alejamiento del núcleo civilizatorio, su poesía se va armando de nuevos elementos expresivos, sin duda elaborados a partir de otras vanguardias. Recordemos, sin embargo, su «Autopsia del surrealismo» y sus burlas a los intelectuales de café. En este tránsito hacia el marxismo militante, no deja de haber brechas reveladoras de la profunda escisión ontológica producida por la contraposición entre el allá y el acá, avizorada desde *Los heraldos negros*.

Como señalé en mi libro *Poéticas del flujo* (2002), el descentramiento ontológico y epistemológico que la migración a veces provoca, bautizable con el neologismo de *migrancia*, adquiere manifestaciones más concretas en nuestros días a partir de la galopante globalización y su traslación desterritorializada de capitales y mano de obra. Conviene recordar, como ha señalado Abril Trigo, que «la conquista y colonización del Nuevo Mundo es el punto de inflexión de esta primera fase de las migraciones modernas» (2000: 274). También, según sostiene el historiador John Coatsworth, el continente americano ha sufrido cuatro procesos de globalización a partir de la conquista: el primero en el siglo XVI con la invasión europea; el segundo, el de la importación acelerada y masiva de esclavos africanos sobre todo en el siglo XVIII. El tercero, ocurrido entre fines del siglo XIX y principios del XX, significó la llegada de millones de europeos (sobre todo italianos, españoles e irlandeses) y de asiáticos (especialmente chinos y japoneses) para contribuir con su mano de obra a la expansión de las haciendas y el comercio. Y sobre el cuarto, es ya un consenso que en el siglo XX uno de los fenómenos más importantes de la humanidad es la migración que ha revertido del flujo de europeos hacia sus colonias o excolonias al flujo de millones de habitantes del llamado Tercer Mundo hacia las antiguas metrópolis o hacia las nuevas potencias mundiales en el

hemisferio boreal, es decir, nuestra globalización actual, que no sería sino una cuarta ola migratoria latinoamericana. Este desarraigo físico no siempre supone el desarraigo cultural del migrante, pero en alguna medida lo afecta hasta el punto de tener a veces que incorporar como herramientas de su supervivencia una nueva lengua y estrategias de organización inéditas en su lugar de origen. A pesar de que siempre hay algún grado de modificación en el imaginario de quien se traslada de una región a otra o de su país a uno ajeno, se suele diferenciar entre el *inmigrante*, que logra adaptarse plenamente al nuevo medio sin necesariamente sacrificar la imagen positiva de su lugar de procedencia, y el *migrante* a secas, que forja un universo de referencias en que el allí y el pasado no son necesariamente mejores que el aquí y el presente, pero sin que estos lleguen tampoco a convertirse en el entorno más deseable. La condición del migrante como partícipe de la condición desterritorializada de la migrancia suele contar con rasgos de distanciamiento hacia todo espacio que lo cobije en el antes y en el ahora. Se ha estudiado por eso la migración (el hecho físico de un traslado corporal y de bienes personales) como causa potencial de una hendidura central en la psique del sujeto que se traslada, como sostienen Grinberg y Grinberg (1989: 129-145). También, según define la migrancia Iain Chambers: «there is another sense of “home”, of being in the world» (1994: 4), que es común a la mayoría de migrantes. Tal hendidura condiciona muchas de las perspectivas dadas por sentadas en el país de origen, al que el migrante —si vuelve, sobre todo temporalmente— empieza a encontrar enajenado en prácticas y gestos en los que ya no se reconoce. Se crea así el efecto de lo insólito, la extrañeza del reencuentro con lo familiar vuelto extraño, experiencia de la que habla Freud en su clásico ensayo «Das Unheimliche» de 1919⁵. Sin embargo, Vallejo no tuvo esa opción de

5 El fenómeno, traducido al inglés como «uncanny», «no es en realidad —dice Freud— nada nuevo o extraño, sino algo familiar y viejo, establecido en la mente que ha sido enajenada solo mediante un proceso de represión. Esta referencia al factor represivo nos habilita aun más a entender la definición [...] de lo insólito como algo que debería haber quedado oculto y sin embargo fue revelado» (1955: 241, trad. mía). Los términos equivalentes de «unheimliche» que el propio Freud propone para el español

regresar. En ese sentido, resulta siendo un importante antecedente de muchos sujetos migrantes que viven en dos tiempos y en dos lugares, al menos emocionalmente, según propone Cornejo Polar (1994) para el caso de Arguedas.

De este modo, la migrancia se convierte en una de las formas del extrañamiento y el descentramiento del sujeto por excelencia. Aunque tiene un correlato social e histórico evidente, en estas páginas me ha interesado analizarlo sobre todo en función del objeto de estudio que es la poesía vallejiana. Casi no hace falta insistir que el retorno a la oralidad es constante en la obra póstuma, como se nota en el poema III de *España, aparta de mí este cáliz*. Ese es el Pedro Rojas que magistralmente analizara Cornejo Polar en su libro *Escribir en el aire*, título que deriva, precisamente, del poema de Vallejo. Tampoco hace casi falta insistir en que la búsqueda de una solución dialéctica al drama de la modernidad fallida asume variantes de retorno al campo del primer amor, el vientre materno, el hogar de la infancia, la hermandad libre: «si la madre / España cae —digo, es un decir— / salid, niños del mundo; id a buscarla!...», dice el penúltimo poema del libro sobre la guerra civil española⁶.

Estas soluciones dramáticas y de no necesario final feliz, como ocurrió con la dolorosa Guerra Civil, declinaron en el desarrollo cuestionador y paralelo de las poéticas latinoamericanas inmediatamente después, como ocurre con la persistencia del neosimbolismo y la posvanguardia surrealizante en los años cuarenta y cincuenta. Pero bastaría recordar también que el mismo año 1922, en que se publicó *Trilce*, aparecía en México *El soldado desconocido*, libro del nicaragüense Salomón de la Selva. Este fue de los primeros autores en introducir las poéticas anglosajonas al español, particularmente la del *imagism*, a partir de sus lecturas de los textos del primer Pound, de Eliot, de Carl Sandburg y de Amy Lowell, así como de los manifiestos

son «sospechoso, de mal agüero, lúgubre, siniestro» (1955: 221). Las connotaciones para el reencuentro con un país semiarruinado son bastante claras.

6 Me atengo aquí al orden de los poemas en la edición príncipe de *España, aparta de mí este cáliz*, de 1939.

correspondientes. Se trata nada menos que del inicio de «la otra vanguardia» hispanoamericana que con erudición identificara José Emilio Pacheco al lado de los *Poemas proletarios* de Salvador Novo en 1934 y la antología de poesía norteamericana que difundiera Pedro Henríquez Ureña por los mismos años. Con el impulso de la antipoesía de Parra y del exteriorismo cardenaliano en los cincuenta, más el entusiasmo producido por la Revolución cubana poco después, entró en mayor vigencia el llamado «británico modo» en los dorados sesenta latinoamericanos. No extraña que dos importantes poetas peruanos derivados de dicho estilo, Enrique Verástegui y José Watanabe, declararan, uno que «no leía a Vallejo» y otro que «Vallejo le parecía demasiado lacrimógeno» (en la antología *Estos 13*, de José Miguel Oviedo). Aunque algo de cierto pueda haber, sobre todo en lo último, también se lee entre líneas un afán por matar al padre, por salir del tono solemne de cierta poesía vallejana y por revisar los viejos esquemas políticos que fracasaron también en América Latina tras la caída del muro de Berlín. Y, sin embargo, todos sabemos hoy del decaimiento del estilo narrativo-conversacional que imperó hasta el cansancio en las últimas décadas. Sigue habiendo poetas jóvenes conversacionales, pero abundan más otras alternativas, tanto ideológicas como poéticas. Pensemos en el crecimiento numérico y diversificación de poetas mujeres, en los movimientos alternativos como Kloaka en el Perú y la lumpen-poesía en el Uruguay, como el neobarroso rioplatense, como el nuyoricán poetry, y tantas otras líneas de la poesía llamada «culta» de la región. En otro sistema literario, hasta las vertientes neindígenas en quechua o en mapuche adquieren notoriedad en la ciudad letrada y cibernética y se fortalecen como circuitos paralelos, a pesar de provenir de «naciones acorraladas», al decir de José María Arguedas, dentro de un contexto más amplio de colonialismo (o poscolonialismo, si se quiere) interno.

Lima es hoy una ciudad en la cual el 88 % de sus ocho millones de habitantes no son nacidos en ella, o tienen al menos un padre que no es oriundo de la ciudad, y muchas veces los dos. Ese viaje inicial que emprendiera Vallejo en la década del diez se ve ahora centuplicado, millarizado, en la población peruana. Y la gran migración vallejana

al extranjero en los años veinte se ve ahora magnificada con más de dos millones y medio de peruanos, o sea casi el 10 % de la población nacional repartida por el mundo. A la vez, la dispersión y diáspora de la actual poesía latinoamericana en español, al menos en algunas de sus manifestaciones, atraviesa por una experiencia análoga de la migración y la transformación de la migrancia. Naturalmente que las coordenadas históricas son otras. Si bien Vallejo contempló la posibilidad de migrar hacia Nueva York, como confiesa en una crónica, se quedó en Europa, en su función de crítico y etnógrafo de otra sociedad occidental, desde los márgenes. No por eso deja de aparecer hoy con rasgos que Vattimo quizá llamaría de «pensiero debole» o sujeto débil cuya afirmación ya no pasa por los grandes enunciados políticos. El Vallejo que hoy se rescata es el que, por ejemplo, simboliza la reciente antología cubana de poesía gay *Y hembra es el alma mía*, título que no es sino una cita del poema IX de *Trilce*. Asimismo, la muy novedosa «Muestra de poesía peruana» titulada *La letra en que nació la pena*, del poeta limeño Maurizio Medo y el consagrado poeta chileno Raúl Zurita, se presta el título de los versos «¡Cómo vais a bajar las gradas del alfabeto / hasta la letra en que nació la pena», del poema final de *España, aparta de mí este cáliz*, que ya hemos citado. A la vez, en reciente comunicación a través de su electrónico *El correo de Salem*, el escritor Eduardo González Viaña confiesa que está escribiendo una novela sobre César Vallejo, y se dirige a su compañera de oficio, la colombiana Laura Restrepo, revelando que esta también escribe su propia novela sobre el poeta peruano. Como dice González Viaña:

Me fascina saber que tú [Laura] andas también explorando ese mundo [vallejiano], y sé que el resultado de esta coincidente búsqueda serán textos diferentes porque no tratarán sobre «la vida» sino, cada uno, sobre alguna de «las vidas» de Vallejo si hemos de creerle cuando dice que «mi exultación viene de que antes no sentí la presencia de la vida... Mi gozo viene de esta fe en este hallazgo personal de la vida... Mi nacimiento es tan reciente, que no hay unidad de medida para contar mi edad»... (s. p.).

Estos retornos intermitentes de Vallejo al canon actual no dejan de dar pasto a la reflexión. Las poéticas modernas y posmodernas latinoamericanas parecerían tener más reverencia por el poeta peruano que por sus homólogos consagrados en el ya canónico *Fundadores de la nueva poesía latinoamericana*, de Yurkiévich, es decir, Neruda, Huidobro, Paz, entre los principales. Y es que los procesos literarios no siempre se dan de manera lineal y cancelatoria. Es precisamente por esas zonas de conflicto y borramiento de los perfiles subjetivos plenos que quizá la poesía de Vallejo sigue llamando la atención de los más jóvenes. Y esto en un momento en que la diáspora social latinoamericana ha adquirido personalidad propia y reconocible, tanto en Europa como en los Estados Unidos, las renovadas metrópolis de antaño. Por eso mismo, si hoy es posible leer a Vallejo con nuevos ojos, los del exilio y la migrancia, hallando las marcas de esas requebrajaduras ontológicas que constantemente lo asaltan, no será entonces muy difícil imaginárselo caminando por las calles de Madrid, Los Ángeles o Nueva York y escribiendo o improvisando versos en este mismo instante. Sigamos buscando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRIL, Xavier (1958). *Vallejo*. Buenos Aires: Editorial Front.

ALEGRÍA, Ciro (1974). «Conversación con José María Eguren». *Obras completas de José María Eguren*. Lima: Mosca Azul Editores, 436-440. Aparecido originalmente en el diario *El Comercio*, 4 de marzo de 1960.

ÁNGELES CABALLERO, César (1958). *Los peruanismos en César Vallejo*. Lima: Editorial Universitaria.

BERMAN, Marshall (1982). *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster.

CERNA-BAZÁN, José (1995). *Sujeto a cambio. De las relaciones del texto y la sociedad en la escritura de César Vallejo (1914-1930)*. Lima y Berkeley: Latinoamericana Editores.

CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.

CHAMBERS, Iain (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. Londres y Nueva York: Routledge.

COATSWORTH, John H. (2001). «Cycles of Globalization, Economic Growth, and Human Welfare in Latin America». En SOLBRIG, Otto T., Robert PAARLBERG and Francesco DI CASTRI (eds.) *Globalization and the Rural Environment*. Cambridge, MA: David Rockefeller Center for Latin American Studies and Harvard UP, 23-47.

CORNEJO POLAR, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
____ (1995). «Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima y Berkeley, 42, 101-109.

ESCOBAR, Alberto (1973). *Cómo leer a Vallejo*. Lima: P. L. Villanueva.

ESPEJO ASTURRIZAGA, Juan (1965). *César Vallejo, itinerario del hombre*. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca.

FREUD, Sigmund (1955). «The “Uncanny”». *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: The Hogarth Press, 17, 217-256.

GRINBERG, Leon y Rebeca GRINBERG (1989) [1984]. *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. New Haven y Londres: Yale University Press.

GUIBOVICH, Pedro (1991). «Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII). El caso de los *Comentarios reales*». *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia*, 37, 103-120.

GUZMÁN CH., Jorge (1991). *Contra el secreto profesional. Lectura mestiza de César Vallejo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

LOTMAN, Yuri (2001). *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. London: Tauris.

MAZZOTTI, José Antonio (1991). «Hacia una lectura sociocrítica de *Trilce*». *Sociocriticism*. Montpellier, 11-12, 149-176.

_____ (1998). «The Role of the *Comentarios reales* in the Development of the Peruvian National Imaginary». En ANADÓN, José (ed.). *Garcilaso Inca de la Vega, an American Humanist. A tribute to José Durand*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 90-109.

_____ (2002). *Poéticas del flujo: migración y violencia verbales en el Perú de los 80*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

NEALE-SILVA, Eduardo (1975). *Vallejo en su fase trélica*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

ORTEGA, Julio (1972). *La imaginación crítica*. Lima: Peisa.

_____ (1986). *La teoría poética de César Vallejo*. USA: Del Sol Editores.

_____ (2014). *César Vallejo. La escritura del devenir*. Madrid: Taurus.

OVIEDO, José Miguel (1973). *Estos 13*. Lima: Mosca Azul.

PACHECO, José Emilio (1979). «Nota sobre la otra vanguardia». *Revista Iberoamericana*, 106-107, 327-334.

PODESTÁ, Guido (1994). *Desde Lutecia: Anacronismo y modernidad en los escritos teatrales de César Vallejo*. Lima: Latinoamericana Editores.

TRIGO, Abril (2000). «Migrancia: memoria: modernidá». En MORAÑA, Mabel (ed.). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio/ Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 273-292.

VALLEJO, César (1974). *Obra poética completa*. Lima: Mosca Azul Editores.

VALLEJO, Georgette [Phillipart] de (1974). «Apuntes biográficos sobre César Vallejo». En VALLEJO, César. *Obra poética completa*. Lima: Mosca Azul Editores, 351-457.

VATTIMO, Gianni (1988) [1985]. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Oxford: Polity.

YURKIÉVICH, Saúl (1976). *Fundadores de la nueva poesía latinoamericana*. Madrid: Seix Barral.