

César Vallejo: praxis y filología viviente



Diego Bentivegna

CONICET - Universidad Nacional de Tres de Febrero - Universidad de Buenos Aires, Argentina
diegobentivegna@gmail.com

Enviado: 13/12/2017. Aceptado: 05/07/2018.

Resumen

En este artículo, me detengo en la serie de escritos en prosa publicados por el poeta peruano César Vallejo en diferentes medios gráficos del mundo hispano (*Mundial, Variedades, Amauta, Nosotros, Bolívar*) desde su exilio europeo. Me detengo especialmente en la serie de escritos que Vallejo publica en el período de su mayor acercamiento al materialismo histórico y de su compromiso comunista, período escandido por los viajes a la Unión Soviética, entre 1928 y 1931. Pongo el acento en mi análisis en las estrategias de apropiación del discurso del materialismo histórico que ponen en juego estos escritos. Mi hipótesis es que Vallejo no lleva adelante en sus escritos una mera copia de los contenidos del marxismo tal como se planteaba en su época, sino que desarrolla en ellos una visión peculiar del materialismo histórico como concepción del mundo centrada en la praxis y como filología de lo viviente. De esta manera, sostengo que los textos de Vallejo dialogan con posiciones de teóricos marxistas que están planteando cuestiones similares en ese período, como José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci y Rodolfo Mondolfo. A partir de estos planteos iniciales, amplío mi análisis a las implicancias *biopolíticas* y *glotopolíticas* de la concepción de praxis como filología viviente desplegada en los escritos de Vallejo de esa misma etapa.

Palabras clave

Filología viviente
filosofía de la praxis
glotopolítica
biopolítica

César Vallejo: Praxis and living Philology

Abstract

In this article, I focus on the series of prose writings published by the peruvian poet César Vallejo in different graphic media of the hispanic world (*Mundial, Variedades, Amauta, Nosotros, Bolívar*) from his european exile. I dwell especially on the series of writings that Vallejo published in the period of his closest approach to historical materialism and his communist commitment, a period marked by travel to the Soviet Union, between 1928 and 1931. I put the accent on my analysis in the strategies of

Keywords

living philology
philosophy of praxis
glotopolitics
biopolitics

appropriation of the discourse of historical materialism that put into play these writings. My hypothesis is that Vallejo does not carry forward in his writings a mere copy of the contents of marxism as it was posed in his time, but develops in them a peculiar vision of historical materialism as a worldview centered on praxis and as a philology of the living. In this way, I maintain that Vallejo's texts dialogue with positions of marxist theorists who are raising similar questions in that period, such as José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci and Rodolfo Mondolfo. From these initial statements, I expand my analysis to the biopolitical and glotopolitical implications of the conception of praxis as a living philology displayed in Vallejo's writings of that same stage.

Aber

1. Para los datos biográficos de Vallejo remitimos a Hart (2014).

Entre 1928 y 1931 César Vallejo viaja tres veces a la Unión Soviética.¹ Para el poeta peruano, esos años son de intenso trabajo intelectual. Al número consistente de artículos publicados que envía desde 1925 a diferentes medios de América y de España, número que comienza a decrecer de manera marcada a partir de 1932, se suma la publicación en España en un mismo año, 1931, de dos libros programáticos desde el punto de vista político, con los que Vallejo cimienta su figura de escritor comprometido con la causa del comunismo: el libro de viajes *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin*, el más exitoso de sus volúmenes desde el punto de vista de su posicionamiento en el mercado hispánico (Hart, 2014: 255), y la novela *El tungsteno*, considerada como uno de los textos miliares de la literatura indigenista latinoamericana.

Los textos en prosa en los que el poeta peruano centra en esos años *soviéticos* su trabajo de escritura y en los que expone sus concepciones políticas y al mismo tiempo estéticas, representan ante todo un modo de obtener sustento económico. Justamente por esa dinámica de escritura y de circulación profesional, atenta a la información y, en general, al registro "etnográfico" (Podestá, 1994: 6-7) de lo europeo (con centro en París, hasta 1928, y en Moscú y otras ciudades soviéticas, entre 1928 y 1932), las crónicas de Vallejo son textos que permiten rastrear estrategias de apropiación de enunciados que proceden de diferentes ámbitos de saber y de distintas formaciones discursivas e ideológicas, de las prácticas de vanguardia al materialismo histórico, del humanismo en el que dialogan posiciones cristianas y comunistas al realismo socialista soviético.

Es justamente entre 1929 y 1931 cuando Vallejo asume el comunismo como *praxis*, como unión de teoría y práctica (Franco, 1984: 223) y capaz de modificar al hombre y la sociedad (Franco, 1984: 247). El posicionamiento de Vallejo con respecto al cuerpo del marxismo no se reduce a la mera reproducción o copia, sino que, en el espíritu de posturas con las que las haremos dialogar en este trabajo –como las de José Carlos Mariátegui, Rodolfo Mondolfo o Antonio Gramsci–, hay que pensar en términos de un proceso creativo. En efecto, como sostendremos a partir del análisis de aspectos de las crónicas periodísticas del período, Vallejo se apropia de la concepción materialista de la actividad –de herencia idealista, a partir de la noción de *Tätigkeit* de Wilhelm von Humboldt (Coseriu, 1989: 49)– como *praxis*, tal como es postulada por un sector de la reflexión materialista contemporánea al poeta peruano y que ocupa un rol crucial no solo en la conformación del pensamiento político de Vallejo, sino también, entendemos, en la construcción de su poética y de su práctica literaria que se plasmará en la serie de los poemas póstumos.²

2. Ambos retoman a su vez las concepciones de Antonio Labriola, que había definido a la *filosofía de la praxis* en sus cartas con Georges Sorel –un autor que para el marxismo peruano es importante, a través sobre todo de la mediación de José Carlos Mariátegui– como "la médula del materialismo histórico" (Labriola, 1969: 86).

"El pensamiento revolucionario", uno de los artículos que Vallejo firma en París y que se publica en la revista *Mundial* de Lima en mayo de 1929, incluye una cita del corpus marxiano altamente significativa, no solo por su importancia para desplegar

desde ese enunciado una concepción sobre la actividad humana que involucra una concepción de arte y de literatura como *praxis*, sino por las operaciones que Vallejo realiza sobre ella.

“Los filósofos –dice Marx– no han hecho hasta ahora sino interpretar el mundo de diversas maneras. De lo que se trata es de transformarlo”. Lo mismo puede decirse de los intelectuales y artistas. La función finalista del pensamiento sirve, en este caso, los intereses de mera conservación de las formas vigentes de la vida, cuando debía servir para transformarlas (Vallejo, 1985: 397).

Por cierto, la frase reproducida por Vallejo al comienzo de este párrafo está lejos de ser novedosa. Es, por el contrario, una de las más reconocibles del repertorio marxiano, una suerte de *cliché* del discurso socialista. Con el tiempo, ese enunciado fue adquiriendo mayor autonomía y fue objeto de citas y reappropriaciones variadas en el campo político revolucionario. Sin ir más lejos, André Breton –a quien Vallejo dedicará palabras demoledoras en “Autopsia del surrealismo”, publicada en *Varietades* en marzo de 1930 y reproducida más tarde por *Nosotros* (Buenos Aires), *Amauta* (Lima) y *Letras* (Santiago de Chile)– cierra su intervención en el Congreso de Escritores por la Libertad de la Cultura celebrado en París 1935, al que asiste también el poeta peruano, con un fragmento de la frase (“Transformar el mundo”, ha dicho Marx” (Breton, 1989: 126)), que pone en correlación –en una operación de montaje ya para entonces estereotipadamente surrealista– con el deseo de “cambiar el mundo” de Rimbaud.

Con todo, más allá de su condición discursiva de consigna revolucionaria *al uso*, no hay que olvidar que la frase se incluye en un enunciado más amplio. Es la conclusión de uno de los textos sobre los que en la primera mitad del siglo XX fue tomando forma la filosofía de la *praxis*: las *Tesis* que Marx había esbozado en Bruselas en 1845, el más célebre, el más citado y el que suscitó mayor cantidad de comentarios contrapuestos de los textos que integran el corpus marxiano (Labica, 1987: 11).

Como se sabe, las *Tesis* permanecieron inéditas hasta que en 1888 Engels las incluyó, no sin algunas modificaciones, en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y que el Instituto Marx y Engels de Moscú daría a conocer en la versión original de Marx en 1924, en la edición preparada por David Riazanov en Moscú de acuerdo con criterios filológicos rigurosos. Se puede leer *la cita de Marx inserta en la de Vallejo* como un gesto de apropiación, un modo de translación de saberes y de marcas textuales, a la luz de los procesos de las diásporas y migraciones intelectuales que han sido descriptas, entre otros, por Edward Said o Enzo Traverso.

Estas experiencias de desplazamiento, a menudo inextricablemente mezcladas, han sido fuentes extraordinarias de producción intelectual. Han tejido lazos entre lenguas y literaturas, sacándolas de sus compartimientos, hibridándolas, otorgándoles rasgos cosmopolitas y supranacionales (Traverso, 2012: 237).

El caso de las apropiaciones que Vallejo hace operar en función de su elaboración fragmentaria, es decir, no cerrada en sistema, de una concepción de escritura como *praxis*, nos permite retomar y redimensionar las afirmaciones de Traverso, que muestran cierta cercanía a las hipótesis en torno a la elaboración de un espacio de la literatura mundial como espacio relativamente autónomo pero centrado en el eje que pasa por París, como las que postula Pascale Casanova (2001). Así, el modo desplazado en relación con los materiales culturales *prestigiosos* europeos con el que opera Vallejo y que deja sus huellas discursivas en los textos de carácter periodístico no supone un paso a un cosmopolitismo abstracto, híbrido o *supranacional*, sino un modo de instaurar su escritura como una práctica en torno a lo que Mariátegui –sin duda el

pensador marxista más cercano por razones obvias a Vallejo– planteó en las páginas que dedica al poeta en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, como el “nacimiento de una nueva conciencia”.

Esa conciencia se presenta como inescindible de una *praxis filológica* que no se piensa en términos de “auxiliar de la interpretación”, en términos de una “reconquista del texto de la obra” –como plantea Croce (1954: 75) en *La poesía*, publicado 1935, el año en que está fechado el último cuaderno de la cárcel de Gramsci, dedicado íntegramente a cuestiones de filología–, sino como una instauración de estratos temporales diferenciales: una filología que se sobrevive a sí misma “en la medida en que se desembara de una concepción (historicista) del tiempo homogéneo y lineal” (Link, 2015: 38). En Gramsci, para quien la filosofía de la praxis equivale a una filología que él mismo califica como “viviente” (Baratta 2003: 125), esas temporalidades se encarnan en registros lingüísticos, la *lengua nacional* y los *dialectos*, que ocupan lugares diferenciales en relación con lo regional, lo nacional y lo mundial. En la lectura que Mariátegui, precisamente cuando Gramsci comienza a plantearse estas cuestiones en los cuadernos de la cárcel, hace de Vallejo, la ruptura de la linealidad del tiempo de la filología tradicional involucra la confluencia en un espacio, el del Perú, de lenguas diferentes. En la escritura de Vallejo la palabra quechua se inserta de manera *orgánica* en el castellano y en el que se produce, según Mariátegui, una nueva forma de relación con las tradiciones: un “autoctonismo no deliberado”, según Mariátegui (2009: 293) que acaso retoma las palabras del propio poeta en “Contra el secreto profesional”, que ha aparecido dos años antes de los *7 ensayos* en la revista limeña *Variedades*: “La autoctonía –escribe allí Vallejo– no consiste en *decir* que se es autóctono, sino en *serlo* efectivamente, aun cuando no se diga” (Vallejo, 1985: 122).

Esta tensión entre la *autoctonía*, el *decir* y el *silencio* implica una práctica que no permanece circunscripta a lo nacional, por cierto, pero que no se ubica tampoco en el plano de un orden *cosmopolita o supranacional*, como cree Traverso. Se plasma, en cambio, en una concepción del ser humano como entidad terrena y concreta, *mundana* para decirlo con Saïd, entendida, en sintonía con la filosofía de la praxis, como una “serie de relaciones activas, en proceso” (Gramsci, 2004: 438). En los *Cuadernos de la cárcel*, exactamente en aquellos fechados en los años 1930, 1932 y 1933, los mismos en que Vallejo elabora su marxismo, la filosofía de la praxis equivale a la filología en tanto nombra la “experiencia” (las comillas son de Gramsci) del materialismo histórico como una experiencia atenta a los hechos singulares no como acción de un sujeto aislado sino del “hombre-colectivo” (Baratta, 2003: 125), instalado en un tiempo histórico complejo y en un territorio diferenciado culturalmente. Vallejo, por su parte, no coloca lo humano en la dimensión abstracta de lo *supranacional*, sino, en sus propias palabras, “en un suelo teórico y práctico” (Vallejo, 1988: 254). Llama así, con esos dos adjetivos que atraviesan las *Tesis* de Marx, a la tierra serrana natal de su país –y se puede hipotetizar que, por sinécdoque, lo hace al conjunto de la tierra americana– en un texto que en principio Vallejo había titulado “Meditación agrícola” y que, en la serie de *Poemas humanos* publicados póstumamente, se incluye como “Telúrica y magnética”.

La primera versión de las tesis en castellano –traducidas no del alemán, sino del italiano– deberá esperar hasta 1936, varios años después del artículo de Vallejo al que nos referimos, cuando el texto aparezca en la edición argentina (a cargo de M. H. Alberti) del libro *Feuerbach y Marx*, de Rodolfo Mondolfo –el filósofo italiano que terminará refugiado en la Argentina en 1938, el año de la muerte de Vallejo, a causa de las leyes raciales fascistas– publicado en Buenos Aires por la editorial Claridad, al tiempo que, sin relación con la versión porteña, eran publicadas en Barcelona en versión atribuida a Wenceslao Roces (Bentivegna, 2017). En la introducción que Mondolfo

prepara especialmente para la edición argentina del libro, se resume la filosofía de la praxis (que forma par con el materialismo histórico y que, en consecuencia, debe ser contrapuesta al materialismo dialéctico en su versión oficial soviética) como

Concepción de la historia como creación continua de la actividad humana por la cual el hombre se desarrolla, o sea, se produce a sí mismo como causa y efecto, como autor y consecuencia a un tiempo de las sucesivas condiciones de su ser (Labriola) (Mondolfo, 1936: 8).

En la versión castellana de la traducción al italiano de las *Tesis* que presenta Mondolfo, leemos: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; ahora bien, importa *transformarlo*”. Es sin duda, más allá de las itálicas que reproduce el subrayado original del manuscrito de Marx, una traducción de la versión canónica de las *Tesis* que en su momento había dado a conocer Engels, que transcribía de esta manera el apunte en alemán de Marx: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern”, es decir, “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo”. La versión que cita Vallejo suprime, en cambio, el adversativo, y parece más fiel a la versión repuesta en 1924 por el Instituto Marx y Engels de Moscú, que enmendaba así la lección engelsiana. En la versión de Moscú se lee: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*”, esto es, “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, se trata de *transformarlo*”. La versión enmendada no contiene el *aber*, es decir, el coordinante adversativo alemán, que plantea una oposición entre interpretar y transformar que, en consecuencia, debe ser replanteada (Frosini, 2017).

Es sintomático que Vallejo opte por una versión de la Tesis 11 que se emparienta con la traducción que Gramsci hará del texto en las cárceles fascistas sobre una versión de 1919, es decir, anterior a la edición definitiva de Moscú, “I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta ora di mutarlo” (Gramsci, 1977: 2357). Recientemente, un especialista en el pensamiento gramsciano como Fabio Frosini ha leído este desvío discursivo en la traducción propuesta por Gramsci como una instancia teórica clave en la formación de una filosofía de la praxis que no opera sobre la base de la oposición entre acción y teoría, sino que, por el contrario, enfatice las relaciones entre pensamiento, conocimiento y lo político.

El marxismo no es una ciencia de la historia, porque su punto de vista no está establecido de una vez y para siempre. Este punto de vista se va redefiniendo cada vez en base a las situaciones concretas, a las relaciones de fuerzas. El único elemento de universalidad, o si se quiere de invariante, es el criterio con el cual se realiza esta redefinición, es decir, el punto de vista del proletariado como dinámica (no sujeto) de universalización del proceso de emancipación al interior de las relaciones de fuerzas sociales dadas (Frosini, 2017).

Para Frosini, el trabajo filológico de traducción de Gramsci sobre las *Tesis* supone una elaboración teórica, que se plasmará en el proyecto de los *Cuadernos de la cárcel*. De manera análoga, podría postularse que la traducción de Vallejo sintetiza el proyecto de reflexión sobre lo humano, sobre la escritura y sobre lo político que despliega en la serie de textos que solo serán publicados de manera póstuma en títulos como *Poemas humanos*, *España aparta de mí este cáliz*, *Contra el secreto profesional* o *El arte y la revolución*.

La presencia de rasgos discursivos que remiten al universo teórico de las *Tesis sobre Feuerbach* en el Vallejo tardío es notoria. En efecto, en esos mismos años, marcados por los sucesos de la guerra civil que llevará a Vallejo a concentrarse en la escritura

de *España, aparta de mí este cáliz*, el poeta peruano alude en uno de sus poemas a Feuerbach y a Marx. Lo hace en un texto que, en principio, llama justamente “De Fürbach [sic] a Marx”, un título que puede entenderse que alude, metonímicamente, a las *Tesis* y al corpus teórico del marxismo por entonces disponible.

Inscrito en una concepción de lo humano que enfatiza la actividad no como acción individual sino como *praxis*, como actividad social y comunitaria, para Vallejo se trata de pensar –a partir de la experiencia del exilio cultural que deviene exilio político y de la experiencia soviética– desde un afuera de las dicotomías heredadas, de inscribirse en otro plano. No es estrictamente el de la filosofía en el sentido tradicional, de la que los poemas póstumos hacen un uso en términos de una serie de alusiones a nombres propios que parecen componer una suerte de depósito de enunciados pasados (“adiós, hermanos, san pedros, / heráclitos, erasmos, espinosas” (Vallejo, 1988: 303)), sino el de la filosofía de un momento histórico tal como la concibe Gramsci, es decir, “‘historia’ concreta y completa” (Gramsci, 2004: 422). En una reapropiación de legados de pensamiento disímiles comparable a la que encara Gramsci en su elaboración de la filosofía de la *praxis*, Vallejo plantea en su crónica el espacio no exactamente de una *filosofía*, sino más bien de un *pensamiento revolucionario*, en el que además de Marx y el materialismo histórico, para el poeta peruano confluyen Darwin y su concepción evolutiva de naturaleza y Freud y su visión teórica del inconsciente como “tres modos técnicos y concéntricos de una misma y sola ciencia del espíritu”: la “doctrina revolucionaria del comunismo” (Vallejo, 1985: 397).

Ese mismo año de 1929, el mismo en que se difunde en *Mundial* “El pensamiento revolucionario” y cuando los *7 ensayos* de Mariátegui, en los que se refiere a *Los heraldos negros* como al “orto de una poesía nueva en el Perú”, tienen solo un año de editados, Vallejo publica en la revista *Varietades* de Lima un artículo que sostiene una hipótesis que puede leerse como solidaria con el proyecto de un marxismo americanista del pensador peruano: la necesidad de una visión creativa del materialismo histórico plasmada desde América Latina, y *marcada* como tal. Es sintomático que la expresión que usa Vallejo para referirse a las versiones rígidas del marxismo, que en la Unión Soviética está en proceso de transformación en una teoría orgánica para el uso de los diferentes partidos comunistas del mundo, sea “marxistas gramaticales”:

Los marxistas rigurosos, los marxistas fanáticos, los marxistas gramaticales, que persiguen la realización del marxismo al pie de la letra, obligando a la realidad social a comprobar literalmente y fielmente la teoría del materialismo histórico –aun desnaturalizando los hechos y violentando el sentido de los acontecimientos– pertenecen a esa calaña de hombres (Vallejo, 1985: 311).

Los repetidores son, para Vallejo, los traidores del marxismo, cuya primera desgracia “consiste en amputarse de raíz sus propias posibilidades creadoras” (35). En otro artículo sobre su experiencia rusa publicado en 1930 en la revista *Bolívar* de Madrid, Vallejo lee explícitamente la condición bolchevique en términos de *praxis*.

Al subjetivismo contemplativo y baldado del reaccionario, el bolchevique opone el objetivismo pragmático, constructivo. Al espiritualismo estético, un materialismo dialéctico. Al absorbente individualismo, un colectivismo racional. A la abstención amarga, una saludable ofensiva creatriz. Su *praxis* desborda en excesos patéticos y hasta en caricatura. Ignora la media tinta. No es un *sage*, sino un desmesurado (Vallejo, 1985: 522).

Son varios los puntos que conectan las posturas de Vallejo con respecto al materialismo histórico con el marxismo crítico que en esos años postulaban, en algunos casos sin conocimiento mutuo. Gramsci, por ejemplo, a quien mencionamos más arriba

y cuya elaboración del concepto de hegemonía y su crítica al materialismo *vulgar* de Bujarin ha sido puesta en relación con la crítica a las posiciones mecanicistas de la lengua y a las posturas asociadas con el purismo gramatical monolingüista (Lo Piparo 1979, Bentivegna 2013), había planteado en un artículo juvenil publicado en 1918 la tesis de que la revolución soviética no había sido en rigor una aplicación de las doctrinas económicas y políticas de Marx, sino, más bien, con cierta dimensión provocativa, una revolución contra *El capital*.

No han levantado sobre las obras una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas (Gramsci, 2004: 35).

Con un movimiento argumentativo similar al del pensador italiano, Vallejo plantea, en el mismo artículo en el que acusa a los “marxistas gramaticales”, que frente a teóricos rígidos, apegados a la letra de los textos de Marx, como Plejanov o Bujarin, por otra parte de extracción aristocrática, Lenin, en cambio,

se ha separado y ha contradicho en muchas ocasiones el texto marxista. Si se hubiera ceñido y encorsetado, al pie de la letra, en las ideas de Marx y Engels, relativas a la incapacidad y falta de madurez capitalista de la sociedad rusa para ir a la revolución y para implantar el socialismo, no existiría en estos momentos el primer Estado proletario (Vallejo, 1985: 313).

En la compilación de textos póstumos publicados bajo el título *El arte y la revolución*, Vallejo repone en uno de los fragmentos la última de las tesis sobre Feuerbach en la misma versión que citaba en el artículo de 1929 en función ahora de una lectura explícitamente materialista de la cultura, que opone a los desarrollos del vanguardismo en lengua española, en concreto a la poética de Vicente Huidobro. Frente a la acción destructiva asociada con las vanguardias, la acción del artista revolucionario es, para Vallejo, una acción que involucra no la conservación, sino la *transformación de las formas vigentes de vida*, como afirma en el texto de 1929 con el que iniciamos este recorrido: una acción, para decirlo con sus propios términos, *cercana a la vida*, que implica una reflexión sobre las articulaciones entre lo vital, el lenguaje y lo político. Que implica, en otras palabras, una reflexión en la que confluyen lo *gloto* con lo *biopolítico*.

Gestos

Ben Hur. Metrópolis. La quimera del oro. En las crónicas que César Vallejo escribe desde Europa, el cine, tanto en sus versiones europeas como en la ya irrefrenable expansión de la industria norteamericana, es una de las experiencias de sentido que se registran con mayor insistencia. Para Vallejo, que se ha trasladado de Perú a París desde donde puede pensarse no ya como un escritor peruano sino, en la tradición inaugurada en América Latina por Rubén Darío (Podestá, 1994), como un autor mundial, el cine es tan importante como la pintura o como la poesía, e incluso en una de las notas de los carnets publicados póstumamente es, en sus versiones soviéticas más extremas (el *cinema verité*), un modelo de escritura: “Una estética nueva: poemas cortos, multiformes, sobre momentos evocativos o anticipadores, como *L’Opérateur* en cinema de Vertof” (Vallejo, 1983: 84).

Cuando durante la década del veinte Vallejo envía sus crónicas europeas a diferentes medios hispanoamericanos, el cine sonoro estaba en ciernes y todavía era posible pensarlo como una experiencia relacionada con un silencio total. “Se olvida que la música debe ser excluida radicalmente del cinema y que uno de los elementos esenciales del séptimo arte es el silencio absoluto” (Vallejo, 1985: 206), escribe Vallejo en “Contribución

al estudio del cinema”, publicado en *Mundial* en diciembre de 1927, un artículo en el que explora un espacio mudo del arte casi místico, en un momento anterior a la introducción del sonoro y a su configuración como industria cultural internacional.

Para un escritor americano como Vallejo, el cine no sonoro espeja, en cierto sentido, la *mudez* del indio americano, que Martí había señalado en “Nuestra América” (“el indio mudo nos daba vueltas alrededor...” (Martí, 1973: 39)). Es un modo silencioso de operar con un resto lingüístico prehispánico, autóctono y oral: es una presencia que no se borra del todo (Heller Roazen, 2005) y que regresa bajo la forma del *substractum* indígena, más concretamente quechua, que Mariátegui encuentra debajo de los versos de los dos primeros libros de Vallejo (Mariátegui, 2009: 293), y que le permite leerlo en el cruce de las lenguas. Pero espeja también otro silencio, un silencio de clase: el silencio proletario, que Vallejo registra en su primer viaje a la Unión Soviética, en un artículo publicado también por *Mundial* el 27 de septiembre de 1929.

¡Qué elocuente y dramático silencio éste, entre dos personajes que encarnan los dos frentes históricos de la revolución rusa! El ruido del tren, corriendo sobre la tierra eslava, consueña extraña y profundamente con el silencio del compartimento. El ruido de la máquina sobre la naturaleza. El silencio de una clase social ante la clase social enemiga. El ruido clamoroso de la máquina, que debe entenderse y cooperar con la tierra, para la producción económica. El silencio militante del revolucionario, acosando y acorralando al burgués, explotador y verdugo del obrero. Ante el ruido del tren y el silencio de mis compañeros de viaje, me asalta una multitud de imágenes de la revolución, un panorama procesional y sonoro de la historia (Vallejo, 1986: 469).

Más que de un arte de la palabra y del relato, la imagen en movimiento era entonces sobre todo un arte del gesto. En ella perviven formas que habían sido erradicadas de la cultura burguesa (Agamben, 2002): formas que en esos años uno de los grandes críticos de América, el mexicano Alfonso Reyes –un autor que Vallejo lee atentamente en diferentes crónicas y con el que dialoga, casi siempre desde una perspectiva crítica– revisita como “formas archivológicas” (Reyes, 1983: 10) en el ensayo inaugural de *La experiencia literaria*. Una cultura que se dirigía a una suerte de marcada *afasia gestual* encontraba en la experiencia muda del cine un lugar de supervivencia, no estable y amenazado por el ruido de la urbe moderna y de su música.

Si muchas décadas después, Giorgio Agamben, probablemente a través de la mediación de José Bergamín –el poeta y crítico español que había propiciado y prologado la edición española de *Trilce* en 1930 y que había desplegado en un provocador ensayo de ese mismo año una defensa del analfabetismo como “espiritualidad generadora de un lenguaje” (Bergamín, 2005: 29)–, leerá a Vallejo en el cruce con la escritura del testimonio en Primo Levi y en Paul Celan, su lectura como poeta de las lenguas, a pesar de haber escrito toda su poesía en castellano, aparecía ya prefigurada, como vimos, en los *7 ensayos...* de Mariátegui.

La hipótesis de Mariátegui –filiada en su célebre lema “ni calco ni copia, sino creación heroica”– es una hipótesis más adecuada que la que sostiene Pascale Casanova (2001: 133) en relación a Darío y que hace extensible al resto de las literaturas periféricas en el sistema literario: la expropiación y la alteración de las temporalidades. En cambio, en la propuesta de *Amauta*, con la que Vallejo colabora,

la “confluencia y aleación” del comunismo con el indigenismo destruía la oposición entre el internacionalismo de aquel y el nativismo de éste, forjando un cauce único en el que ambos discurrían más o menos armoniosamente, superando la polémica entre “nativistas” y “cosmopolitas” y confiriendo a su proyecto político un carácter nacional y moderno (Cornejo Polar, 2009: 23).

Lecturas como las de Cornejo Polar obligan a reconsiderar el *teorema* de Pascale Casanova que indica que los escritores que reivindican una posición más autónoma, más refractaria al compromiso político explícito, “son los que conocen el espacio literario mundial” (Casanova, 2001: 49). Las hipótesis de Mariátegui glosadas por Cornejo Polar con las que entra en relación Vallejo permite sostener, en cambio, que “no hay una sino muchas modernidades” y hacen posible leer la literatura de América Latina como una literatura constitutivamente heterogénea, que llega a ser ella misma no cuando expropia, sino cuando *construye* (como el marxismo creativo que Vallejo y Mariátegui propugnan en sus crónicas y estudios).

Son problemas que, paralelamente a los desarrollos de Mariátegui, se encuentran en Vallejo, incluso en las mismas páginas en las que publicaba el autor de los *7 ensayos*. Así, es en la experiencia del cine como arte total –ya sea en Chaplin o en la vanguardia cinematográfica soviética– y, al mismo tiempo, paradójicamente, como un *más allá del arte*, donde se cifra algo de la potencialidad política que aún hoy reside, para nosotros, en los textos de Vallejo. Algo que espeja y expande una dimensión que la poesía del peruano pone en primer plano, desde el verso inicial de *Los heraldos negros* hasta los textos dispersos, escritos al calor de la guerra civil, que confluyen en *España, aparta de mí este cáliz*: una poética, y una política, de la vida.

Vallejo, que explora en clave ficcional los devenires monos del hombre en el relato “Los caynas” (incluido en *Escalas*, de 1923) se inserta en una serie que, a partir del modernismo de Darío (“El idioma de los monos”)³ y Lugones (“Yzur”) hasta Lezama Lima o Néstor Perlongher, interroga y se enfrenta en sus crónicas y en su poesía con lo viviente. Es esta recurrencia de un léxico asociado con lo humano y, en general, con la vida lo que explica la insistencia en los escritos de Vallejo, en especial en las crónicas del período *soviético*, de figuras que, como los muertos vivientes, las cruzas entre primates y monos, el enfermo de los nervios y el loco, interrogan la relación entre *bios* y *zoe*, entre mecanismos de control y vidas desnudas, entre capitalismo y locura.

Muchas de las figuras que pueblan las crónicas del poeta peruano y que nos siguen inquietando son figuras biopolíticas, que se instalan en un linde, pero que al mismo tiempo lo cuestionan. Vallejo da cuenta, por ejemplo, del experimento del científico ruso Sergei Voronoff, que afirma haber injertado el ovario de una humana en una simia, la posibilidad de intervención en el cerebro concebido como un órgano “sintético” o del fenómeno de los muertos vivientes.

No hay que olvidar –afirma Vallejo en “Los enterrados vivos”, publicado en *Mundial* de Lima de 1929– que la comprobación de la muerte por medio de los métodos propuestos por fisiólogos y a los que alude el doctor Farez, ofrece serias dificultades científicas, cuya solución depende de la sensibilidad particular de cada médico más que de las fórmulas y reglas generales (Vallejo, 1985: 457).

En la construcción desplazada de un marxismo crítico, entre la experiencia revolucionaria soviética (Voloshinov, Vygotsky), la fallida revolución socialista en Europa central (Bauer, Lukács, Brecht), la cárcel fascista (Gramsci) y el exilio de los latinoamericanos en Europa (Mariátegui, Vallejo), la reflexión sobre el arte juega un rol fundamental, sobre todo en sus articulaciones con la vida. No se trata de pensar el arte como un reflejo de lo real, sino más bien de enfatizar sus potencialidades configurativas, incluso en el marco de la codificación del realismo socialista que se impone en la Unión Soviética a comienzos de los años 30 y de la que Vallejo es testigo.

En su estudio sobre la estética de la obra total soviética en la época de Stalin, Boris Groys ha sostenido que, en muchos aspectos, como el de la superación del museo

3. Publicado en *La Nación* en 1894 y recientemente rescatado por Günther Schmigalle y Rodrigo Caresani (2017) en su bibliografía de Rubén Darío en el diario fundado por Bartolomé Mitre.

como espacio del arte, “el realismo socialista resulta a la vez la consumación y reflexión del demiurgismo vanguardista” (Groys, 2008). Las hipótesis de Groys permiten problematizar la idea de que el compromiso de Vallejo con el comunismo y su interés en la Rusia de Stalin y en sus procesos culturales y literarios, que se plasman en la supresión de la oposición entre lo artístico y lo no artístico, lo tradicional y lo nuevo, lo constructivo y el arte de la vida cotidiana (Groys, 2008: 143), deben implicar necesariamente una regresión en relación con las vanguardias históricas, con las que el poeta peruano dialogó en *Trilce* y en las crónicas de su primera etapa parisina.

En el “Himno a los voluntarios de la república” que abre *España, aparta de mí este cáliz*, se plantea una especie de pequeño canon hispánico que la guerra civil actualiza: Calderón, Cervantes, Goya, Coll, Quevedo, Santa Teresa, cada nombre seguido de pequeños comentarios, aparecen incrustados en una estrofa central que concluye con una descripción de la actividad del proletario proyectada al futuro. El poema retoma la tensión entre el campo del discurso religioso cristiano (amar al enemigo) diseminado a lo largo de todo el himno (que como género, en su origen, no es sino una composición religiosa asociada con el cristianismo latino (Agamben, 2010: 111)) y el marxismo. Este último se plasma a su vez en la fusión entre la acción teórica y la praxis, resto tal vez de las lecturas de las *Tesis*:

Proletario que mueres de universo, ¡en qué frenética armonía
acabará tu grandeza, tu miseria, tu vorágine impelente,
tu violencia metódica, tu caos teórico y práctico, tu gana
dantesca, españolísima, de amar, aunque sea a traición, a tu enemigo!

(Vallejo, 1988: 355, énfasis nuestro).

Puede pensarse que ese procedimiento de amalgama de discursos, cita y condensación plasma el proceso de *organización del futuro* que postulaba Lev Vygotsky en su *Psicología del arte* (“el arte es la organización de nuestro comportamiento futuro. Es una exigencia que tal vez nunca se cumplirá pero que nos obliga a esforzarnos por conducir nuestra vida en pos de todo aquello que se encuentra más allá de sus límites”, (Vygotsky, 2006: 309)) y que comienza a proyectarse en las crónicas de los años soviéticos.⁴ Vallejo, en consonancia con otras posiciones filiadas en el materialismo de las *Tesis* como la de Vygotsky, a partir de sus lecturas marxistas y de su experiencia soviética, no pondera el momento destructivo del arte como un momento pleno y soberano, sino que piensa más bien las posibilidades del arte como construcción y configuración, proyectado al futuro y nutrido de un pasado que considera no solo salvable, sino en algún punto, como la idea de historia en Croce, como contemporáneo.

En una crónica de 1927 publicada en *Variedades*, “Una gran evocación de Luis XIV”, Vallejo retoma la propuesta de Alfonso Reyes en torno a una idea de museo “dinámico y vivo”, en el que las estatuas fueran reemplazadas por personas de carne y hueso. Se trata de proyectar un museo no como un mero catálogo de formas muertas y cerradas, sino como un acto en proceso, “hasta que sobrevenga un día en que la perspectiva histórica del museo alcance tal vez una pragmática ultra-viviente, coleccionando, anticipadamente, encarnadas siempre en personas de nervio y hueso, las formas de la vida futura” (Vallejo, 1985: 114). En su artículo, Vallejo recuerda a la vanguardia futurista, nombra a Marinetti y, aunque no se refiera a ello de manera directa, releva la propuesta vanguardista de abolición, y más en el extremo, de la destrucción de los museos. Su propuesta no pasa por enfatizar ese carácter destructivo, sino más bien por buscar una política de la *actio*, una política de los gestos que evidencie el carácter de escenificación de lo real:

4. Recordemos que Vallejo conoce en Rusia, según narra en la crónica “Una reunión de escritores soviéticos” (publicada en 1930 en *El comercio* de Lima y reproducida en *El imparcial* de Madrid y en *Nosotros* de Buenos Aires), al primo del psicólogo, el crítico David Vygotsky, que mantenía el apellido original –con d– de la familia, traductor al ruso, entre otros, de Antonio Machado y Mario de Andrade.

Un roce magnífico se instauraría entre los personajes históricos, pasados o futuros, de las salas de los museos y los visitantes o transeúntes cotidianos, sin distinción de edades. Los museos se convertirían en ruidosos centros sociales, accesibles a los centros sociales contemporáneos y a la promiscuidad de las gentes. En un momento dado, los personajes históricos del museo serían a tal punto dinámicos y se rozarían con los visitantes de manera tan viviente, que sería difícil distinguir allí cuál es el ritmo del pasado, del presente y del porvenir. Y, por este medio, los museos cesarían de ofrecer el espectáculo extravital y remoto de unos viejos (viejos, por los años o por el corazón), que contemplan con mirada nostálgica vitrinas problemáticas e ilusas (Vallejo, 1985: 115).

La filología *viviente*, postulada por el pensamiento de la praxis en el que insertamos a Vallejo y su marxismo filológico no gramatical, es indisociable de una reflexión que interroga, al mismo tiempo, la vida en su potencialidad (ver el relato en condicional que despliega el fragmento), en sus articulaciones con las lenguas y con los gestos, desde un punto de vista político.

En un artículo de 1926 publicado en *El Norte de Trujillo*, anterior a su acercamiento al marxismo militante, Vallejo sostenía el lugar de la frontera no como zona que delimita identidades, sino como espacio de devenir hacia lo humano, en la que los comunistas se vuelven menos comunistas, los fascistas menos fascistas y el hombre más hombre. No se trata, para Vallejo, de enfatizar una identidad preconstruida, europea, criolla o india, sino de pensar al hombre como una entidad irreductible. He ahí el humanismo despojado de Vallejo.

Desplazados entre América y Europa y en circulación por el espacio Atlántico, los textos en prosa de Vallejo arman un diagrama de los desplazamientos del intelectual latinoamericano de la primera mitad del siglo XX. Es un mapa movedizo de los espacios de significación que escritores como Vallejo, tensionados entre sus antepasados indígenas y sus abuelos españoles, entre las sierras peruanas natales y las grandes urbes de América desde donde llega información y *cultura*, entre la vida cultural latinoamericana y los centros mundiales, relevan, recortan y, sobre todo, cargan de sentido.

París, en la estela del viaje modernista y de la irradiación de Darío (Podestá, 1994), es, por supuesto, el espacio desde el que Vallejo participa en los debates en torno a la condición de una literatura moderna en América Latina. En un artículo que ha sido leído como clave en la producción de Vallejo, “Contra el secreto profesional”, publicado el 7 de mayo de 1927 en *Variedades* de Lima, el peruano, luego de recorrer algunos de los elementos constitutivos de las vanguardias en lengua española y de mostrar su filiación previsiblemente europea, se distancia, en un movimiento, de cierto latinoamericanismo enfático que asocia con Gabriela Mistral y su condición post-modernista, así como de cierto localismo universalista, que encuentra en el Borges de *Fervor de Buenos Aires* y de la púdica vanguardia rioplatense. “La endósmosis, tratándose de esa clase de movimientos espirituales, lejos de nutrir, envenena” (Vallejo, 1985: 15). Para Vallejo lo urgente es pensar no tanto lo *global*, sino lo *mundial*, con los procesos de diferenciación de perspectivas que comienzan a emerger no solo como diferencias epistémicas, sino también, al mismo tiempo, como diferencias coloniales (Link, 2012).

No se trata, sin embargo, de reinscribir la diferencia americana en un aparato de identidades prefijadas. De manera explícita, se postula por el contrario una posición que es refractaria a formas de captura como *nacionalismo*, *continentalismo* o *raza*. Frente a esas categorías, la opción de Vallejo se radica en “un timbre humano, un latido vital y sincero” (Vallejo, 1985: 122). Es, pues, una opción *vital y humana*, que, a partir de las reflexiones sobre lo humano de Erich Auerbach en *Mimesis* o en “Sermo

humilis”, nos permite colocar a Vallejo en una dimensión mundial, o mejor *mundana*, de la literatura del siglo XX, que es también una línea de minorización de la palabra (Kafka, Lorca, Pasolini, Arguedas, Celan, Beckett).

Las crónicas de Vallejo son una visión del mundo proyectada por un desplazado, que obligan a replantear la relación centro/periferia y desde donde se comienza a conjurar la cuestión del *trauma deficitario*, sin caer en una especie de universalismo desarraigado que termina confirmando desde la periferia, sino el orden, sí el modo de operar del canon occidental. Para Vallejo, a diferencia por ejemplo de lo que sucede con el Arguedas tardío, el castellano es el único idioma literario posible para el escritor peruano (Lienhard, 1990). Sin embargo, la lengua vallejana no es una lengua incontaminada en relación con alteridades orales, indígenas y subalternas. No hay un regreso a una lengua pura, no hay una busca de *nuestra expresión*, como en Pedro Henríquez Ureña, o la busca de un tono o una respiración, como en Borges, ni un remedo explícito de lo oral como en Rafael Alberti o en García Lorca, sino una experiencia del cruce de lenguas: un salir del monolingüismo y del yo para pensarse en la dispersión y en lucha “con los aspectos sociales del lenguaje mismo” (Franco, 1984: 237).

Palabras dispersas

En el fragmento titulado “Magistral demostración de salud pública”, incluido en la compilación póstuma *Contra el secreto profesional*, Vallejo parece retomar y repotenciar uno de los textos europeos que abren el ciclo de la literatura contemporánea: la *Carta de Lord Chandos*, de Hugo von Hofmannsthal, publicada en Viena en 1902. Al “violento y repentino deseo de escribir”, lo que sucedió una noche en un hotel de la costa francesa, sigue una busca de las palabras adecuadas para hacerlo. Ninguna lengua, como sucede con el aristócrata personaje del autor austríaco, puede operar para expresarlo: “¿No será que las palabras que debían servirme para expresarme en este caso, estaban dispersas en todos los idiomas de la tierra y no en uno solo de ellos?” (Vallejo, 1983: 62). Sin embargo, si el camino de Lord Chandos es el camino por la búsqueda de una lengua futura, que no es ninguna de las lenguas existentes, una lengua incógnita, “de cuyas palabras ninguna me es conocida” (Hofmannsthal, 2008: 135), la lengua que proyecta Vallejo en su prosa es una lengua de la migración y de la mixtura.

Aquí tenéis el vocabulario que logré formar con vocablos de diversos idiomas. El orden inmigrante en que están colocados los idiomas y las palabras de cada idioma, es el cronológico de su advenimiento a mi espíritu. Cuando se me reveló la última palabra del rumano “noap” que se presentó simultáneamente con el artículo, tuve la impresión de haber dicho, al fin, lo que quería decir hacía mucho tiempo: lo ocurrido en el Hotel Negresco (Vallejo, 1983: 64).

Frente a la lengua inefable de la tradición mística, el poeta peruano postula un idioma que Julio Ortega pensó, a partir de algunos poemas de *Los heraldos negros*, como una lengua de la carencia. El sujeto que aprende a hablar, afirma Ortega, “debió asumir el balbuceo, la desarticulación, la onomatopeya y el grafismo tríclicos, pero también tuvo que imponer neologismos, barbarismos y desviaciones ortográficas” (Ortega, 1998: 609). Las crónicas de Vallejo permiten leer esa lengua alternativa a la lengua inefable con la que Hofmannsthal funda una de las series del siglo XX como una lengua en tránsito, contracara de las visiones puristas de la lengua y del hispanismo: postula una experiencia de la lengua filiada a su vez en una experiencia babélica atlántica, indígena e inmigratoria, de fines de siglo, con la que inicia su escritura pública el gallego Ramón del Valle Inclán (el relato “Babel”, de 1888) y que se manifiesta en la exploración de las hablas inmigratorias en ciudades como Buenos Aires o San Pablo o en el trabajo con las variedades andinas de Gamaliel Churata y el grupo de Puno.

De este modo, la lengua babélica a la que se alude en este escrito crea una fractura en el interior de los idiomas europeos (que son los que se aluden en el texto, que no nombra por ejemplo a las lenguas indígenas de América) y, como sucede en la práctica de Arguedas o de las escrituras chicanas más cercanas a nosotros (Mignolo, 2001), señala la crisis de la identificación moderna entre territorio, lengua, canon de lecturas literarias y nación. En este trabajo de desidentificación,

es el propio concepto de literatura, así como la conceptualización filosófica y política de la lengua, el que debe desplazarse desde la idea objetual (esto es, gramática de la lengua, obras literarias e historia natural), hacia la idea de lenguaje como práctica cultural y lucha por el poder (Mignolo, 2003: 301).

La política de la literatura y de la lengua en Vallejo, por ello, no pasa por adecuarse a los planteos normativos de un “marxismo gramatical”, análogo tal vez al dogmatismo teológico de los “tristes obispos bolcheviques” que encontramos en los poemas póstumos, sino en la exploración de una práctica filológica de pluralidad de las lenguas, cercana al *lenguaje* como modo de vida y como “interacción de las lenguas” del que habla Walter Mignolo.

Desde esta práctica corrida de las lenguas, los textos de Vallejo diseñan a su modo una geopolítica mundial *desigual*, escandida en grandes espacios, cuyos núcleos de significación son las grandes urbes. La capital francesa, más que el meridiano que postula no sin cierto provincialismo Pascale Casanova (Link, 2015), es el meollo de signos, la cripta de sentido para la escritura vallejana. Sin embargo, la *experiencia del mundo* en Vallejo es también la experiencia de otros espacios urbanos, espacios que dan forma y que, al mismo tiempo, hacen de lo mundial un campo de tensiones. París es Breton y es el neotomismo de Maritain, son los comunistas y es Maurras, es el cine de Buñuel y son los ballets rusos, es Proust y el partido comunista más desarrollado de occidente, es el cine y es el comienzo del turismo de masas. Es, en definitiva, el presente absoluto postulado por las vanguardias. Pero París es, al mismo tiempo, la capital del siglo XIX, es Baudelaire y son las barricadas, es Hugo y es, sobre todo, la ciudad retratada en la escritura de Darío (Podestá 1994). Moscú es donde se prefigura una sociedad conciliada (más cercana a lo que realizará el postfordismo que a los socialismos reales, en la que *el trabajo y el placer* no se excluyen, sino que son complementarios):

En la fábrica y el taller se desenvuelve el trabajo de modo tan confortable, armonioso y espontáneo y tan penetrado del trance propiamente deportivo del esfuerzo, que es difícil, con frecuencia, saber si los obreros están jugando o si están trabajando. En el teatro y en el Club, por otro lado, bulle en el fondo de cada acto o de cada escena un esfuerzo tan serio y un empeño tan vigilante de creación colectiva, que es también difícil saber si la reunión está divirtiéndose o si están trabajando (Vallejo, 1985: 389-90).

París es, para Vallejo, un lugar de desilusión, asociado con el pasado bohemio y vanguardista y con el espíritu burgués, que ya no es el *centro* del mundo, como leemos en el título de una crónica de 1926 (Podestá, 1994: 18). Moscú, donde viaja tres veces, y Nueva York, donde no estará nunca, funcionan, en cambio, como espacios futuros: como espacios de sentido en los que se dirimen las articulaciones entre arte y política, pero también entre política y vida. “La civilización –afirma Vallejo en “Los animales en la sociedad moderna” (Vallejo, 1985: 464)–, en vez de acrecentar el amor entre los hombres, cualesquiera que sean su raza o su nacionalidad, acrecienta la xenofobia”. La figura política que evocan los textos de Vallejo no es, pues, la del *ciudadano*, sino la de aquel que define de manera a menudo trágica la experiencia del siglo XX: la condición del *extranjero*, del *expatriado*, del *refugiado*, figuraciones de lo humano que Agamben⁵ postula como las figuras para pensar las articulaciones entre vida y política

5. Por ejemplo, en “Más allá de los derechos del hombre”, en Agamben (2001).

a lo largo del siglo. Y es, también, la condición de los *puestos al bando* que atraviesan el siglo: el bombardeado (“al amanecer una ciudad como Saint Denis, verbigracia, no será sino un montón de escombros humeantes donde yacen cuarenta mil cadáveres, entre los cuales circulan algunos locos, antes de agonizar” (Vallejo, 1985: 465)); el exterminado (“Los gases asfixiantes [...] que acaban de estallar en Hamburgo, son tan mortíferos y siniestros para el porvenir, que de ellos no se escaparán ni las ratas”, en “El Congreso Internacional de la Rata”, *Mundial*, julio de 1928 (Vallejo, 1985: 275)); los desplazados como consecuencia de la explotación y de la destrucción de su entorno, en el caso de los pueblos indígenas andinos en *El tungsteno*. Las maniobras aéreas en Vincennes, Londres o Zurich no son para el poeta peruano reuniones bellas y anecdóticas. En esas piruetas aéreas se inscribe el dominio militar y criminal del aire que supone, como dirá pocos años más tarde Carl Schmitt, un nuevo *nomos* de la tierra que llega hasta nosotros (Yemen, Siria, Irak) y que Vallejo ya entrevé en los años posteriores a la primera guerra mundial.

En 1926 el poeta publica dos artículos en medios peruanos que son especialmente relevantes para pensar las relaciones entre lenguas, fronteras y naciones: “Menos comunista y menos fascista” y “La confusión de las lenguas”. El primero es una crítica a las concepciones nacionalistas a partir de la valoración de lo que podemos pensar como una *experiencia de la frontera*, como una experiencia del estar-entre, que, para Vallejo, es refractaria tanto a las formas de la captura nacionalitaria de la subjetividad como a las formas de un cosmopolitismo de elite. Se trata, más bien, de lo que Silviano Santiago (2013) propone como un “cosmopolitismo del pobre”:

con un paquete de ropa sucia bajo el brazo y sin guantes, el hombre pobre de Francia, de Inglaterra o de Italia, salta el cerco patrio suavemente, como gato azogado y sin dueño. Ha de llevar la camisa ya demasiado rota, ha de mostrar mucho polvo en las pestañas o ha de tener la oreja muy parada hacia el ruido cordial de los vagones, para que los soldados se le acerquen, lo miren a los sobacos y le exijan sus papeles. De otra manera, el hombre pobre de Rusia entra en Italia, como a su propia casa, amorosa y suavemente (Vallejo, 1987: 157).

La experiencia de la frontera es una experiencia de vaciamiento de los contenidos nacionalitarios. La zona que Vallejo elige en la crónica para desarmar el imaginario nacional es la de un ideologema (Mevdedev, 1994) constitutivo del discurso nacionalista: el que plantea la necesidad de articular lengua, nación y territorio.

¿El idioma? Nada de idioma. El idioma no constituye prueba de nacionalidad. Ni siquiera de raza. El idioma ya no preocupa a nadie como factor de política nacional y étnica, señor Vasconcelos. Churchill dice en Ginebra sus oraciones de política insular en francés y el señor Stresemann habla allí en inglés. Lo hagan por comodidad para los taquígrafos o por voluntad de amor entre los pueblos, no importa saberlo en estos casos. Hasta la misma Francia parece haber renunciado a su viejo empeño de imponer la lengua francesa, lo que en el fondo era un antojo a todas luces chauvinista (Vallejo, 1987: 94).

La experiencia lingüística de las fronteras es una experiencia eminentemente plurilingüe. Allí, “todos saben hablar y hacerse entender en cualquier idioma y nadie disputa ni se pega porque los otros se expresen en lenguas distintas” (Vallejo, 1987: 94). Frente a la carencia de *sustento vital* de las lenguas nacionales homogéneas, la experiencia de la frontera es la de “resolver la vida con la mayor justeza en cada momento” (Vallejo, 1987: 94).

Por su parte, en “La confusión de las lenguas”, un título que remite por supuesto al episodio bíblico de Babel y al origen teológico del plurilingüismo, el poeta peruano

sostiene a su vez el carácter inevitable de la confluencia de lenguas. Vallejo registra que, por un lado, hay una búsqueda de una lengua universal, no asociada con un territorio y con una nación, como el esperanto. Recordemos que, unos años antes de que Vallejo escribiera estas palabras, Gramsci había publicado a su vez un artículo en el que tomaba una posición crítica con respecto a los sectores que, desde posiciones socialistas, abogaban por la difusión de una *lengua artificial*. Como contracara, Vallejo releva algunas acciones políticas concretas que los estados nacionales emprenden para controlar la introducción de términos extranjeros. Tal el caso de Francia o de Italia, donde “ese señor Mussolini, por ejemplo, ha decretado serias sanciones para quienes [...] utilicen en público escritos en otra lengua que no sea la de Dante” (Vallejo, 1987: 94).

No se trata de conjurar el peligro babélico, como en la Argentina de esos años pretendían Arturo Capdevila o Leopoldo Lugones, ni de agitar el fantasma de la disgregación de las lenguas –el peligro que aparece nombrado en los proyectos de constitución del saber filológico y lingüístico en Madrid (Menéndez Pidal) y en Buenos Aires (Américo Castro, Amado Alonso)– y, menos aún, de su confluencia, sino de operar como poeta en ese cruce: de develar, mediante la escritura poética, la condición babélica de toda la lengua.

En “Duelo entre dos literaturas”, de 1931, la última de las crónicas de la serie soviética iniciada en 1929, Vallejo sostiene explícitamente una concepción política *proletaria* de la lengua como exploración de una “lengua de las lenguas”. La contracara de la “confusión de las lenguas” pasa ahora, luego de los viajes de Vallejo a la Unión Soviética, por un esperanto que no se asocia tanto con la lengua artificial abstracta, sino con un conjunto de prácticas sociales. Es, en efecto, la lengua “de la coordinación y la justicia sociales, la lengua de las lenguas” (Vallejo, 1985: 556).

En este artículo Vallejo introduce un término técnico en los estudios filológicos de la época. Se trata del término *substractum*, que había aparecido ya en el párrafo del último de los 7 *ensayos* que Mariátegui había dedicado al autor de *Trilce*.

¿Cuáles son los más saltantes signos de la surgente literatura proletaria? El signo más importante es que ella devuelve a las palabras el contenido social universal, llenándolas de un *substractum* colectivo nuevo, más exuberante y más puro, y dotándolas de una expresión y una elocuencia más diáfanos y humanas (Vallejo, 1985: 554).

La filología proyectada por Vallejo es una filología que explora el silencio que rodea la palabra y la alteridad que la puebla. Esa filología diferencial no conduce a la búsqueda de una entonación propia, no es ni el idioma de los peruanos ni el idioma de los argentinos aquello que postula Vallejo. No es tampoco la lengua surrealista, convertida ya en una serie de procedimientos previsibles o controlables (como el propio poeta sostiene en su “Autopsia del superrealismo”). Lo que percibe la escritura de Vallejo es, en cambio, un entre-lugar (Santiago, 2013) eminentemente político donde la *propia* lengua deviene siempre otra cosa, como por la acción sostenida y a menudo imperceptible de lo que la lingüística (por ejemplo, en los planteos de Amado Alonso y de Matteo Bartoli, el maestro de Gramsci, (cfr. Alonso, 1954) pensaba en esos mismos años como un *sustrato*.

Si, como afirma Santiago, la mayor contribución de América Latina es la destrucción sistemática de los conceptos de unidad y pureza, tal como se manifiestan sobre todo en el código religioso y en el código lingüístico, la posición de los intelectuales, que, como Vallejo, se instalan de manera explícita en una concepción praxica de lengua y de cultura, enfatiza el carácter conflictivo de esa destrucción. En la crónica de 1926 “Montaigne sobre Shakespeare”, Vallejo ironiza sobre la posible atribución de las

obras del dramaturgo inglés al pensador de Francia postulada en su momento, que atribuye a los “exaltados nacionalismos *d’apres-de-guerre*” (Vallejo, 1987: 156). Si hay una filología tradicional y positivista obsesionada en encontrar las fuentes y el origen de los textos en función de una voluntad autoral y de un espíritu nacionalitario, la *filología viviente* como praxis y como futuro de la filología desarma esas líneas y desordena las filiaciones. A diferencia de las posiciones que enfatizaban el mestizaje, como las de Ricardo Rojas en su *Historia de la literatura argentina* o José Vasconcelos en *La raza cósmica*, o de las posiciones liberales, como las de Alfonso Reyes o Borges y de lo que es hoy más bien una versión aceptable, civilizada y depotenciada de cosmopolitismo latinoamericano, en los planteos de Vallejo no se trata de que el escritor de este lado del mundo pueda apropiarse de toda la *tradición occidental*, sea lo que fuere ese conjunto de materiales culturales materializados en cánones y panteones, sino de percibir las tensiones y los conflictos que pueblan esa tradición y que, en realidad, la constituyen.

El “Poema conjetural” de Borges, sin duda su texto en verso más logrado, retoma y confirma la tensión constitutiva entre civilización y barbarie; Vallejo, en cambio, en una línea que lo acerca a los *Ranqueles* de Mansilla y a “Nuestra América” de Martí, pone en crisis esa dicotomía y nombra al sujeto político latinoamericano como “bárbaro”. “¡Bajo Imperio! ¡Aquí estamos los bárbaros!” (Vallejo, 1987: 16): son las palabras con las que Vallejo cierra un texto de 1924, apenas llegado a París y antes de su compromiso más claro con el comunismo, publicado en *El Norte* de Trujillo.

Si esa tradición es, básicamente, una tradición letrada, configurada como una memoria escrita materializada en un sistema de formas y de citas, una tradición textual accesible a través de un click o legible en una biblioteca, el horizonte de la escritura vallejana reinstala en un lugar determinante, como plantea recientemente Agamben (2014) en una breve aproximación al poeta peruano, a una figura heterogénea con respecto a la ciudad letrada: la del “analfabeto a quien escribo”, del “Himno a los voluntarios de la República”, que abre su último poemario. En la confluencia entre discurso revolucionario y pauperismo evangélico de *España*, se retoma y se cierra, con la ya evidente derrota republicana en la guerra civil y la consolidación de los regímenes totalitarios europeos, el ciclo de esperanza abierto por la elaboración del pensamiento revolucionario como praxis que Vallejo desplegaba en las crónicas del período de su acercamiento al marxismo.

Una praxis filológica creadora

En los años en que Vallejo se identifica con el marxismo, el campo asociado con ese espacio teórico y político está en pleno movimiento. Son, en efecto, los años en que se desarrolla un *marxismo crítico*, que implica una relectura del corpus marxiano desde una serie de concepciones filosóficas que tienden a ampliar el horizonte y a complejizarlo: Hegel y Fichte en el Lukács de *Historia y Conciencia de Clase*, la tradición teológica soslayada de Thomas Müntzer en Ernst Bloch –desde su exilio americano, uno de los primeros lectores sistemáticos de las *Tesis* (Labica, 1987: 25)– y la cábala judía en Walter Benjamin, el neoidealismo de Croce y de Gentile en Gramsci, y, más cerca de Vallejo, el pensamiento de Nietzsche y de Sorel y las posiciones indigenistas en Mariátegui.

Un pensamiento de la praxis como el que aparece de manera dispersa y recurrente en los escritos de Vallejo a partir de su experiencia de acercamiento al marxismo es, por su propia condición, filología “viviente” (mantenemos las comillas que usa Gramsci cuando acuña el concepto), que no es sino el modo en que una concepción centrada en la praxis postula a su modo aquello que Warner Hamacher cree una filología que

va más allá de sí misma, una post-filología que encuentra su espacio-tiempo en un lugar cerrado para la filosofía (Hamacher, 2011: 29) y que se formula discursivamente como tesis, como las que Marx escribe sobre Feuerbach.

“El pensamiento abstracto y desinteresado no existe” (Vallejo, 1985: 396), leemos en el artículo de 1929 que citábamos al comienzo de este trabajo. El pensamiento revolucionario, contrapuesto a un razonamiento “a base de fórmulas algebraicas, de pura categorías lógicas”, es, en cambio, filología *viviente* en tanto pensamiento activo, orientado a la transformación del mundo, y lo es también en tanto pensamiento *de lo* viviente, pensamiento que asume como desafío pensar las formas efectivas de vida. Se trata, en consecuencia, de una praxis que es política de manera constitutiva, en tanto más que acentuar el modo en que todo, absolutamente todo, deviene en algún punto texto, ponen en evidencia una distancia, el hiato y el silencio entre la posibilidad de trabajar la voz del subalterno y el hecho de que ese subalterno hable, diga o escriba, como la B que escribe con un dedo grande en el aire que traza Pedro Rojas en el libro dedicado a la guerra de España. La distancia que esta filología *viviente* postula entre experiencia y transmisión, entre praxis y lenguaje, entre ser y palabra evidencia huecos políticos de los espacios que se presentan como uniformes, como los espacios del hispanismo, del nacionalismo, del indigenismo esencialista o del cosmopolitismo. Hace explícitos sus espacios de fuga.

Vallejo se detiene en sus textos de más marcado carácter político a pensar desde América latina como copia, de reproducción acrítica en términos políticos de experiencias europeas. Es una crítica en la que Vallejo incluye, por cierto, a las instituciones de carácter republicano y liberal, que contribuyen, después de la conquista española y de la independencia a “finiquitar nuestras formas indígenas de vida”, como a un marxismo acrítico, calcado de la Tercera Internacional. No es casual, pues, que el recorrido ensayístico de Vallejo se cruce con el de dos de sus coterráneos más lúcidos, como José Carlos Mariátegui –con su concepción del marxismo latinoamericano como un marxismo creativo– y Víctor Raúl Haya de la Torre –con su planteo de una posición indoamericana como nueva articulación de la *Stimmung* política y cultural del continente–. No es casual, tampoco, que haya llegado hasta nosotros una grabación de Ernesto Guevara –cuya acción política implica un momento de articulación del marxismo crítico como praxis elaborado durante la primera mitad del siglo entre otros por Gramsci y por Mariátegui (Löwy, 1997)– en la que, muchos años después de la muerte del poeta peruano, recita el primer poema de *Los heraldos negros*. Es, quizá, una muestra palpable de que la filología *viviente* como modalidad de una filosofía de la praxis es, también, un pensamiento, con su *corsi e ricorsi*, creativo, futurible, proyectable

Bibliografía

- » Alonso, A. (1954). “Substratum y superstratum”. En: Alonso, A., *Estudios lingüísticos. Temas españoles*. Madrid: Gredos, 325-330.
- » Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi.
- » Agamben, G. (2002). *Medios sin fin*. Valencia: Pre-Textos.
- » Agamben, G. (2010). *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*. Roma-Bari: Laterza.
- » Agamben, G. (2014). *Il fuoco e il racconto*. Roma: Notteempo.
- » Agamben, G. (2015). “¿A quién se dirige la poesía?”. En: <https://infrapolitica.wordpress.com/2015/04/22/a-quien-se-dirige-la-poesia-giorgio-agamben/>
- » Arnoux, E. y Nothstein, S. (2013). “Introducción. Glotopolítica, integración regional sudamericana y panhispanismo”. En: Arnoux, E. y Nothstein, S. (eds.), *Temas de glotopolítica*. Buenos Aires: Biblos, 9-29.
- » Auerbach, E. (1969). “Sermo humilis”. En: Auerbach, E., *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la edad media*. Barcelona: Seix-Barral, 30-69.
- » Auerbach, E. (2006). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Balibar, E. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Baratta, G. (2003). *Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*. Barcelona: Bellaterra.
- » Battilana, C. (2016). “Una experiencia del mundo. Crónicas de César Vallejo”. En: Vallejo, C., *Una experiencia del mundo*. Buenos Aires: Excursiones, 7-15.
- » Bentivegna, D. (2013). “Un arcángel devastador. Gramsci, las lenguas, la hegemonía”. En: Bentivegna, D. (ed.), *Antonio Gramsci: Escritos sobre el lenguaje*. Caseros: Eduntref, 11-50.
- » Bentivegna, D. (2017). “Antonio Gramsci: praxis y glotopolítica”. En: *Anuario de Glotopolítica*, N° 1, 41-69.
- » Bergamín, J. (2005). “La decadencia del analfabetismo”. En: Bergamín, J., *Obra esencial*. Madrid: Turner, 17-29.
- » Breton, A. (1989). *Antología (1913-1966)*. México: Siglo XXI.
- » Caresani, R. y Schmigalle, G. (2017). *Bibliografía de Rubén Darío en La Nación de Buenos Aires (1889-1916). Catálogo comentado y crónicas desconocidas*. Managua: Dinámica Editorial.
- » Casanova, P. (2001). *La república mundial de las letras*. Barcelona: Anagrama.
- » Cornejo Polar, A. (2009). “Mariátegui y su propuesta de una modernidad latinoamericana”. En: Moraña, M. y Podestá, G. (eds.), *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana, 19-27.
- » Coseriu, E. (1989). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos.
- » Croce, B. (1954). *La poesía. Introducción a la crítica e historia de la poesía y de la literatura*. Buenos Aires: Emecé.

- » Esposito, R. (2015). *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Franco, J. (1984). *César Vallejo. La dialéctica entre la poesía y el silencio*. Buenos Aires: Sudamericana.
- » Frosini, F. (2017). “Gramsci y el legado de la filosofía de la praxis”. En: <https://www.amuyshondt.com/2017/07/gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis-fabio-frosini/>
- » Gramsci, A. (1977). *Quaderni del carcere, vol. III*, Gerratana, V. (ed.). Turín: Einaudi.
- » Gramsci, A. (2004). *Antología*. Sacristán, M. (selección, traducción y notas). México: Siglo XXI.
- » Hamacher, W. (2011). *95 tesis sobre la filología*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- » Hart, S. (2014). *César Vallejo. Una biografía literaria*. Lima: Editorial Cátedra Vallejo.
- » Hofmannsthal, H. (2008). *Una carta (De Lord Philipp Chandos a Sir Frances Bacon)*. Valencia: Pre-Textos.
- » Labica, G. (1987). *Karl Marx. Les Thèses su Feuerbach*. Paris: Presses Universitaires de France.
- » Labriola, A. (1969). *Socialismo y filosofía*. Madrid: Alianza.
- » Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- » Link, D. (2012). “Volverse Caliban”, *Archivos del presente. Revista latinoamericana de temas internacionales* 16: 57/58, 189-195.
- » Link, D. (2015). *Suturas. Imágenes, escritura, vida*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- » Lo Piparo, F. (1979). *Lingua intellettuali egemonia in Gramsci*. Roma-Bari: Laterza.
- » Löwy, M. (1997). *Le pensée de Che Guevara*. París: Syllepse.
- » Mariátegui, J. C. (2009). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- » Martí, J. (1973). “Nuestra América”. En: Varela Jácome, B. (ed.), *Páginas escogidas*. Barcelona: Bruguera,
- » Mellis, A. (1999). *Leyendo Mariátegui*. Lima: Amauta.
- » Medvedev, P. (1994). *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Alianza.
- » Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- » Mondolfo, R. (1936). *Feuerbach y Marx*. Buenos Aires: Claridad.
- » Ortega, J. (1998). “La hermenéutica vallejana y el hablar materno”. En: Ferrari, A. (coord.), *César Vallejo, Obra poética*. Madrid-París: Colección Archivos, 606-620.
- » Podestá, G. (1994). *Desde Lutecia. Anacronismo y modernidad en los escritos teatrales de Vallejo*. Berkeley: Latinoamericana.
- » Reyes, A. (1983). *La experiencia literaria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Santiago, S. (2013). “O entre-lugar do discurso latino-americano”. En: Santiago, S., *Ensaíos escogidos*. San Pablo: Novalexandria, 10-30.

- » Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Vallejo, C. (1967). *Novelas y cuentos completos*. Buenos Aires-Lima: Jorge Álvarez y Francisco Moncloa.
- » Vallejo, C. (1983). *Poemas en prosa. Contra el secreto profesional*. Barcelona: Laia.
- » Vallejo, C. (1985). *Crónicas. Tomo II: 1927-1938*. Ballón Aguirre, E. (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma.
- » Vallejo, C. (1987). *Desde Europa. Crónicas y artículos 1925-1938*. Puccinelli, J. (ed.). Lima: Frente de Cultura Peruana.
- » Vallejo, C. (1988). *Poesía completa*. Hernández Novás, R. (ed.). La Habana: Editorial Arte y Cultura / Casa de las Américas.
- » Vallejo, C. (1992). *El arte y revolución*. González Vigil, R. (ed.). Lima: Editora Perú.
- » Vallejo, C. (2014). *Camino hacia una tierra socialista. Escritos de viaje*. Vich, V. (selec.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Vygotsky, L. (2006). *Psicología del arte*. Barcelona: Paidós.