

César Vallejo en Gustavo Gutiérrez como precursor de la Teología de la Liberación

César Vallejo in Gustavo Gutiérrez as a Precursor of Liberation Theology

YANNELYS APARICIO MOLINA

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Internacional de La Rioja
C/ Almansa, 101. Madrid, 28040
yannelys.aparicio@unir.net
<https://orcid.org/0000-0003-3074-8741>

RECIBIDO: 26 DE ABRIL DE 2022
ACEPTADO: 4 DE JULIO DE 2022

ÁNGEL ESTEBAN

Departamento de Literatura Española
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja, s/n. Granada, 18071
aesteban@ugr.es
<https://orcid.org/0000-0003-1918-9563>

Resumen: César Vallejo fue un escritor muy preocupado por el aspecto espiritual del hombre. En ello influyó su profunda formación religiosa, así como el deseo de infinito desde su crisis en la adolescencia. A todo ello se unió la tensión entre espiritualidad y aceptación de los presupuestos materialistas del marxismo a partir de final de los años veinte. Con una necesidad de trascendencia y un compromiso singular por los más desfavorecidos, trató de compaginar el credo marxista de su etapa madura con la tradición cristiana que acepta la certeza de un ser superior y un destino para el ser humano, adecuado a su dignidad de criatura espiritual. En ese sentido, su poética constituyó un antecedente de la Teología de la Liberación, toda vez que Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano impulsor de esa corriente espiritualista, manifestó en muchas ocasiones la enorme huella que dejó en su formación cultural la poesía de su compatriota.

Palabras clave: Teología de la Liberación. César Vallejo. Poesía peruana. Gustavo Gutiérrez. Opción fundamental.

Abstract: César Vallejo was a writer very concerned with the spiritual aspect of man. This was influenced by his deep religious formation, as well as the desire for infinity since his crisis in adolescence. Added to all this was the tension between spirituality and acceptance of the materialist presuppositions of Marxism from the end of the twenties. With a need for transcendence and a unique commitment to the most disadvantaged, he tried to combine the Marxist creed of his mature stage with the Christian tradition that accepts the certainty of a superior being and a destiny for the human being, appropriate to his dignity as a spiritual creature. In this sense, his poetry constituted a precedent for Liberation Theology, since Gustavo Gutiérrez, a Peruvian theologian who promoted this spiritualist current, expressed on many occasions the enormous imprint left on his cultural formation by the poetry of his compatriot.

Keywords: Liberation Theology. César Vallejo. Peruvian Poetry. Gustavo Gutiérrez. Preferential Option.

Que César Vallejo se adelantó, con su obra literaria y su poética, a muchas de las propuestas formuladas por la Teología de la Liberación en América Latina, ya lo han sugerido algunos críticos, aunque sin extenderse demasiado en los aspectos y detalles concretos de esa influencia. Mario Boero, en su artículo sobre la solidaridad y la pobreza en la poética vallejana, apunta de forma somera que confluyen dos elementos relevantes «de interés epistemológico para la Teología de la Liberación: su visión de la solidaridad humana y su óptica de los pobres» (1988, 718). Javier de Navascués señala que el peruano «podría ser un precedente» de la «intersección entre cristianismo y socialismo» propia de la «doctrina liberacionista en América Latina» (2002, 155), y Pelossi afirma con mayor rotundidad que «anticipa en América Latina lo que se llamó la Teología de la Liberación» (2014, 63), cuando estudia algunas imágenes y expresiones recogidas en *España, aparta de mí este cáliz*, más enfocada en el diálogo fecundo entre marxismo y cristianismo que en la huella concreta en determinados teólogos. Sonia Luz Carrillo invierte los términos de la ecuación y propone más bien que «desde la propuesta raigal de la Teología de la Liberación, el amor ante el que sufre y el llamado al cambio por la acción solidaria, es leída la poesía de César Vallejo» (2013, § 25), y cita tangencialmente el artículo dedicado por Gustavo Gutiérrez al autor de «Masa». Florencio Luque se refiere también a Gutiérrez como lector de Vallejo pero sin ligar al poeta con la apuesta teológica concreta (2020, 72). Y Julio Ortega le dedica al tema dos líneas en su libro de más de trescientas páginas sobre los aspectos de la obra de Vallejo que pueden proyectarse como futuro y sugerir una refundación de lo moderno en clave latinoamericana. En concreto, Ortega asegura que algunas de sus tesis que aúnan revolución y cristianismo no resultarían extrañas «en boca de un practicante de la Teología de la Liberación [...] gestada en el Perú por el padre Gustavo Gutiérrez» (2014, 210).

En fin, Ricardo González Vigil, escrutador durante varias décadas de la compleja poética de Vallejo, concluye en su última monografía sobre él que el poeta «asumió el marxismo como una vía para la liberación del hombre» (2009, 12) y que, por lo que se refiere a la temática religiosa, una de las cinco cuestiones capitales apunta a «una versión liberadora y revolucionaria del Cristianismo (antecedente de la Teología de la Liberación)» (160), y confirma en una nota al pie, en la misma página, que hace falta todavía un examen de los nexos de esa teología con la obra de Vallejo, algo que ya se ha hecho más detenidamente con José María Arguedas, y que solo Gustavo Gutiérrez y

Eduardo Urdanivia han incoado. Conviene aclarar que el texto de Urdanivia (1994) hace realmente una leve referencia al tema, pero dentro de un contexto muy general del hecho religioso y la existencia de Dios para Vallejo. Una sugerencia más abierta fue, por ejemplo, la de Paoli, quien ampliaba el espectro anticipatorio de Vallejo al señalar que su marxismo «é solo l'appiglio storico di un ideale rigenerativo ben piú vasto e preciso» (1964, clxxi) que habita incluso en teólogos que van más allá de las tesis liberacionistas, como Teilhard de Chardin.

En los últimos años ha habido dos acercamientos muy certeros al tema. El primero es de 2015 y sugiere que se da una «resemantización» del cristianismo en la primera obra poética de Vallejo, *Los heraldos negros*, concretamente en el modo de abordar la noción de lo divino, desde la perspectiva de la identificación con el pobre y el marginado, que entroncaría directamente, en primer lugar, con la «teología de la cruz», de Jürgen Moltmann, que en su obra *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda la teología cristiana* evita los símbolos cristianos positivos para llegar al conocimiento de Dios y se enfoca en el dolor, que impide al hombre endiosarse y perder el sentido por culpa de la ambición; y, en segundo lugar, con la «Teología de la Liberación», tal como se expone en textos de Gustavo Gutiérrez y de Jon Sobrino (Sayes 2015, 12-13). Se trata, por tanto, del primer trabajo en el que se estudia, aunque parcialmente, la influencia del poeta en el padre de la Teología de la Liberación. El yo poético de *Los heraldos negros* «se encarna en un marginal para desde esta situación erradicar la marginalidad» (Sayes 2015, 13), aspecto que está en la base de la construcción antropológica de Gutiérrez y del resto de los defensores de la Teología de la Liberación. Sayes expone el contenido de algunos poemas de la primera obra de Vallejo sobre esa plataforma de interpretación, pero estudia también las aportaciones de otros teólogos como Jon Sobrino o González Faus, y aborda la cuestión sobre todo al hilo del contenido del artículo de Gutiérrez acerca de Vallejo.

El segundo acercamiento, el más completo, publicado en 2016 por Rolando Pérez, estudia directamente la Teología de la Liberación en César Vallejo, pero trabajada en el contexto de la «ética del *otro*» de Emmanuel Lévinas y Enrique Dussel. Tras reconocer que fue Vallejo quien inspiró a Gutiérrez su teología liberacionista (284), observa concomitancias entre el peruano y el lituano alrededor de ideas como el aspecto totalizador de la racionalidad o el carácter binario de la ética, que es a la vez «inmanente y trascendente», «teológica y materialista» (285), y que se preocupa fundamentalmente «por el

bienestar del Otro» (287), sin esperar reciprocidad y comenzando el sentido teológico en función del hombre y no de Dios. Por tanto, la religión, tanto para Lévinas como para Vallejo, sería un compromiso que el *otro* reivindica, y no una exigencia de Dios al hombre reclamada por el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza del Padre, y que se concretaría en una justicia humana lógica y básica, sellada en el contexto económico (288). Rolando Pérez conecta estas ideas con el concepto del «Otro hispanoamericano», el «excluido» de Dussel, quien a su vez ha trabajado el pensamiento de Lévinas y lo ha aplicado al contexto latinoamericano (Dussel 1999, 126-34). Dussel conecta con Lévinas en la proclamación de un socialismo de corte marxista como método para integrar al otro excluido, algo que ya estaba en Vallejo en los años treinta. Termina Pérez su artículo integrando brevemente a Gustavo Gutiérrez en este entramado, tomando como base el segundo capítulo de su monografía sobre la Teología de la Liberación, que titula «Voy a hablar de la esperanza», parafraseando el poema en prosa de Vallejo y conectando la preocupación por el Otro con el recurso al poema «Ágape», de *Los heraldos negros*, y a algún verso de *España, aparta de mí este cáliz*.

A pesar de todas estas evidentes conexiones, todavía no se ha tratado en profundidad la huella real del poeta de Santiago de Chuco en Gustavo Gutiérrez. Parece evidente que el espacio que Vallejo ofrece a los seguidores de la Teología de la Liberación pasa necesariamente por Gutiérrez. Algo de eso sugiere Rolando Pérez en relación con Lévinas y Dussel, pero el patrón podría extenderse a las comunidades de base, a la denominada Iglesia Popular y a teólogos en sintonía con Gutiérrez como Giulio Girardi (1971), Hélder Câmara (1968), Paulo Freire (1978), Hugo Assmann (1973), Rubem Alves (1970), Leonardo Boff (1978), Karl Rahner (1977), el poeta y teólogo Ernesto Cardenal, el poeta, narrador y ensayista cubano Cintio Vitier, el rector de la UCA Ignacio Ellacuría o los ya citados Jon Sobrino y Jürgen Moltmann, además de los defensores de la teología popular como Lucio Gera, Rafael Tello o Juan Carlos Scannone, grupo y formato derivados de la Teología de la Liberación que tendrían una notable influencia sobre Jorge Bergoglio, el papa Francisco.

El nudo de amplificaciones que parte de Gutiérrez justifica la dimensión, por vía indirecta, que ha cobrado la poesía de César Vallejo también en esta perspectiva. El peruano no solo fue un visionario desde el punto de vista formal, un revolucionario en el contexto de las vanguardias literarias en lengua española, sino que anticipó un giro ideológico que iba a madurar en los años sesenta y setenta dentro del seno de la Iglesia católica, que se convirtió en uno

de los temas fundamentales del Concilio Vaticano II, y que refrendó Juan Pablo II con ciertos matices, desde su carta a los obispos de Brasil en 1986, en la que animaba a luchar por una liberación integral, más enfática en lo espiritual y teológico que en lo social, hasta su encíclica *Laborem exercens*, de clara preocupación por los asuntos sociales y laborales, por la situación de los países, sectores e individuos signados por la pobreza, el abandono, la marginación y la exclusión social, con una clara influencia de las pautas delineadas por la Teología de la Liberación (Arroyo 2009, 140). El mensaje de Juan Pablo II a los obispos en 1986 concluía: «Estamos convencidos, nosotros y ustedes, de que la Teología de la Liberación es no solo oportuna, sino útil y necesaria» (Crespo 2004, 36). Más adelante, en otra encíclica, *Sollicitudo rei socialis*, del 30 de diciembre de 1987, Juan Pablo II asimilaba las tesis de Gutiérrez como magisterio común de la Iglesia en el contexto latinoamericano:

En algunas áreas de la Iglesia católica, particularmente en América Latina, se ha difundido un nuevo modo de afrontar los problemas de la miseria y del subdesarrollo, que hace de la liberación su categoría fundamental y su primer principio de acción [...]. De esa manera el proceso del desarrollo y de la liberación se concreta en el ejercicio de la solidaridad, es decir, del amor y servicio al prójimo, particularmente a los más pobres. (1987, § 46)

Juan Pablo II realizó en esta encíclica una aclaración, al distinguir los aspectos positivos de esa teología de los negativos. La Iglesia católica aceptaba así la propuesta de Gutiérrez siempre que a los aspectos económicos, materiales, relacionados con el desarrollo se unieran asimismo los espirituales, es decir, la liberación del pecado y sus estructuras, algo que está siempre en el espíritu de Gutiérrez, aunque no en el de todos sus seguidores. Pocos años más tarde, en la encíclica *Redemptoris Missio*, de diciembre de 1990, Juan Pablo II vuelve a insistir en destacar los aspectos positivos de la Teología de la Liberación, partiendo de la primera de las bienaventuranzas, dirigida a los pobres, y del acercamiento de Jesús a los rechazados por la sociedad, ya que hace vivir a los «marginados una experiencia de liberación, estando con ellos y yendo a comer con ellos» (1991, § 14), para concluir lo mismo que en la anterior encíclica: «Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas» (1991, § 15), es decir, una liberación en lo material, político y socioeconómico, pero también en lo espiritual, «liberación total hasta la raíz de todo mal, el pecado» (1991, § 23). Lo más decisivo, a nuestro entender, es que

la jerarquía de la Iglesia universal tomaba como pauta el ejemplo de Gutiérrez y la preocupación por el «Otro» en el entorno latinoamericano para definir cómo debe ser la misión evangelizadora a finales del siglo XX en las zonas con mayores desigualdades. Para Juan Pablo II, el espíritu misionero se despliega fundamentalmente «en aquellas regiones del Sur del mundo donde es más urgente la acción para el desarrollo integral y la liberación de toda opresión» (1991, § 58), lo que coincide con la preocupación por ese otro que detectaba Gutiérrez en la obra de Vallejo, un «otro» muy concreto, indígena y marginado del Perú y, por extensión, de toda América Latina, que el teólogo observó no solo en el poeta del sufrimiento, sino en otros escritores como Bartolomé Las Casas, José Carlos Mariátegui o José María Arguedas.

Cabe aquí matizar que, aunque el saldo de Juan Pablo II con la Teología de la Liberación en el contexto de Gutiérrez es en general positivo, las discusiones sobre esa corriente fueron constantes dentro del entorno de la Iglesia, con polémicas a veces muy vivas con algunos teólogos como Leonardo Boff, Aloizio Lorscheider, Ernesto Cardenal, Jon Sobrino, Pedro Casaldáliga, Hélder Câmara o Paulo Evaristo Arns, sobre todo desde que Ratzinger, por entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en agosto de 1984, publicara una instrucción insistiendo en las «desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista» (1984, 140).

LA FORMACIÓN INTELECTUAL Y TEOLOGICA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ

Para entender la huella del poeta en el teólogo es necesario viajar a la semilla. Gutiérrez leyó a Vallejo a los dieciséis años, hacia 1944, cuando llevaba cuatro años postrado en una silla de ruedas a causa de una osteomielitis, de la que se recuperó en 1946. Ese tiempo fue el de buscar un sentido al dolor y negociar el concepto de esperanza, todo lo cual estaba en la órbita cercana de su formación dentro de una familia cristiana pero también en el fondo de las reflexiones y de la poética de César Vallejo (Hartnett 2003). Vallejo le ayudó a entenderse, como ha declarado en diversas ocasiones, porque su tema también era el dolor, que provenía de una experiencia personal. Al poeta su «tema» lo trascendió, y lo amplificó hasta comprender el sufrimiento de todos los hombres, sobre todo del pobre, del pueblo quechua, del campesino, del indígena (Cruz 2005). Gutiérrez, una vez superado el proceso de crisis personal, estudió entre 1947 y

1950 Medicina en San Marcos y Letras en La Católica. Esta primera formación es importante porque significó una apuesta por la preocupación integral por el hombre, desde su faceta más física hasta la sensibilidad estética, histórica y existencial. Por ello, cuando emprende su viaje a Europa en la década de los cincuenta, para estudiar Filosofía y Psicología (Lovaina, 1951-1955), y Teología en Lyon (1955-1959), en la Universidad Gregoriana de Roma (1959-1960) y en el Instituto Católico de París (1962-1963), entiende perfectamente al ser humano contemporáneo mediante una visión integradora, completa, poliédrica, capaz de asociar el hecho religioso a la faceta más material del hombre, las necesidades físicas, económicas, sin soslayar el sesgo espiritual.

De vuelta a Perú y ordenado sacerdote, imparte Teología en varias facultades; en 1964 ya expone en la primera reunión de teólogos de América Latina, en Petrópolis, sus ideas sobre la teología pastoral y las necesidades del subcontinente, preludio de sus tesis posteriores (Oliveros 1977, 52) y en 1967 es nombrado director de la Escuela de Estudios Religiosos en la Universidad Católica, el futuro Departamento de Teología. Esos últimos años sesenta fueron decisivos por su vinculación con José María Arguedas, en el que vio numerosos paralelismos con la figura de Vallejo, y por haber asentado públicamente las bases de lo que poco después ya se denominaría en el escenario internacional la Teología de la Liberación. Gutiérrez y Arguedas se conocieron en 1968, en el marco de un congreso en el que el teólogo habló por primera vez de su teoría de una forma orgánica. Cuando ya habían adquirido confianza y Gutiérrez le explicaba su idea de Dios como liberador, cercano a los pobres, marginados y oprimidos, Arguedas, que siempre se había manifestado como no creyente, le confesó: «de ese dios yo nunca he sido ateo» (Cruz 2005). A diferencia de Vallejo, a quien no pudo conocer Gutiérrez por la distancia temporal, el teólogo trabó una profunda y provechosa amistad con Arguedas, ya que sus preocupaciones sociales eran muy similares, y asumió de los dos grandes escritores la preocupación por el sufrimiento ajeno.

Fruto de su relación y sus conversaciones, Gutiérrez escribió en los años ochenta un libro sobre Arguedas, *Entre las calandrias* (1982), en el que el teólogo sugiere que el novelista sería una especie de precursor de la Teología de la Liberación al crear, por negación, la figura de un Jesús liberador, antes de leer la obra del teólogo. En la novela que dejó inconclusa antes de su muerte, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas proponía el cierre de un ciclo en el Perú, el de la calandria del «temor a Dios» y del predominio de los «fabricantes» de Dios, sus protegidos, mientras que se abriría, según él, un nuevo ciclo,

el de la calandria «de la luz y la fuerza liberadora [...] del dios liberador». Y propone a Vallejo, para cerrar el triángulo, como «el principio y el fin» (Arguedas 2006, 274). Sobre esa base titularía Gutiérrez su ensayo y centraría su perspectiva, al concluir que en el narrador habría una apuesta por los valores del Dios liberador que el teólogo reivindica: la bondad, la solidaridad, la lucha por la igualdad y la justicia, la pureza, la inocencia, la opción preferencial por los pobres y marginados, bajo la batuta inaugural y postrera de Vallejo.

Es precisamente en esa época de intersecciones medulares cuando la Teología de la Liberación pone sus cimientos. La fecha del texto de ese colofón de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, titulado «¿Último diario?», en el que Arguedas ya se iba despidiendo del mundo, es del 28 de octubre de 1968, corregido el 20 de agosto de 1969 y rematado por una nota del 22 de octubre, a menos de dos meses de su suicidio, en la que habla de un modo ambiguo de un balazo que debe darse pero para el que hay que esperar unos cuantos días (2006, 275). Pocos meses antes de la primera redacción de ese último diario, ambos coincidieron en Chimbote, en julio de 1968, en la conferencia de Gutiérrez en la que por primera vez utilizó el marbete «Teología de la Liberación». Para Arguedas, las tesis defendidas por Gutiérrez en esa conferencia se identificaban con la réplica del sacristán de *Todas las sangres* a un sacerdote del «Dios inquisidor», y Gutiérrez no solo asumió que ese sacristán podría haber sido un antecedente cercano y directo de su teología liberacionista, sino que decidió dar un paso más y dedicarle a Arguedas su ensayo *Teología de la Liberación: perspectivas*, y comenzarla con un texto de *Todas las sangres* en el que se contraponía al Dios de los señores con el Dios esperanza, alegría y ánimo.

Toda esta preparación culminó en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968, con 247 participantes, que hizo propia la propuesta de Gutiérrez incoada en Chimbote como «Teología de la Liberación», y que en sus *Documentos finales de Medellín* (1968) adoptaba el antropodeísmo de Gutiérrez afirmando que «para conocer a Dios es necesario conocer al hombre» (§ 1), animaba a la creación y proyección de Comunidades de Base, proponía la acción como actitud más útil que la simple reflexión (§ 3), urgía a la transformación y el desarrollo de América Latina de forma integral, dirigido a todos los niveles del hombre, «desde el económico al religioso», con el fin de realizar el «anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva», para la «gestación de una nueva civilización» (§ 4), e impugnaba con firmeza las estructuras opresoras, la explotación de los

trabajadores, la injusticia de las transacciones para acceder a mejores condiciones de vida: «la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de conocimientos, la adquisición de cultura» (§ 6), etc. Hasta en doce ocasiones se utilizó la palabra «liberación», en un contexto absolutamente integrado en la propuesta de Gutiérrez. Y tres años más tarde, en 1971, vio la luz la primera edición del texto fundamental del teólogo, basado en todas sus ponencias anteriores, *Teología de la Liberación: perspectivas*.

LA POESÍA Y LA POÉTICA DE VALLEJO EN LAS TESIS LIBERADORAS DE GUTIÉRREZ

En 1992 se realizó un homenaje a la memoria de Vallejo para conmemorar el centenario de su nacimiento. Al año siguiente la Universidad Católica publicó las ponencias del evento, recopiladas por Ricardo González Vigil en un volumen titulado *Intensidad y altura de César Vallejo*, entre las que se encontraba el texto de Gustavo Gutiérrez «La concepción religiosa de Vallejo». Ese artículo ha sido desde entonces recogido en otros volúmenes, como el editado por William Rowe y el mismo Gutiérrez, de 2010. Hay dos aspectos que destaca Gutiérrez de Vallejo, que tienen que ver con su dedicación a la poesía y que se refieren al hecho religioso y su significación más profunda, que es lo que le interesa al teólogo: la comunicación de la verdad, la vida y el amor mediante la belleza, y la actitud cuestionadora.

A Gutiérrez le interesó Vallejo y, por extensión, le interesaron los artistas que trataban temas religiosos, porque la mejor forma de transmitir una idea es a través de la belleza. Con ello se suma el teólogo limeño a la propuesta clásica de la conexión esencial entre los trascendentales del ser. Cristóbal Orrego se pregunta si aquel que valora e incluso ama una obra de arte lo hace mediante una apreciación exclusivamente subjetiva o bien hay una relación objetiva entre la realidad y factualidad de la obra y el cociente de subjetividad aportado por el receptor (2020, 199). Esta reflexión, ya incoada en Aristóteles y sentenciada por Tomás de Aquino, puede ser reconducida hacia un terreno más tangible y mensurable que el de los simples gustos, desde el ámbito de los trascendentales del ser, propiedades intrínsecas que no dependen de las potencias o capacidades contingentes sino de la gradación, que no son parte del ser sino rasgos transversales que se identifican con el mismo ser, que en Dios se poseen en grado máximo y en el resto de los seres de una forma graduada, por mayor o menor participación en el ser divino.

Los cuatro trascendentales son la unidad (o el ser mismo), la verdad, la bondad y la belleza. Todos los seres, por el hecho de existir, los poseen, y todos están interconectados de tal forma que la belleza redundaba en la verdad y el bien, la unidad en la belleza y la verdad, etc. Por tanto, si la expresión de cierta verdad o de cierto bien se realiza con belleza –y ahí es adonde quiere llegar Gutiérrez al leer la obra poética de Vallejo– es más fácil comprometer la voluntad de quien recibe esa obra de arte, por su mera contemplación. No todos los filósofos ni todos los teólogos han utilizado textos de escritores o artistas para canalizar sus tesis, pero Gustavo Gutiérrez, desde que comenzó a leer al poeta de Santiago de Chuco en su adolescencia, sintió un afecto personal con la belleza expresada en la poesía, y más adelante, cuando comenzó su obra teológica y sacerdotal, no dudó en asumir ciertos postulados del poeta como propios, ya que alimentaban tanto su necesidad de placer estético como sus adherencias intelectuales y espirituales. Y esto conecta con el segundo aspecto que destaca Gutiérrez de Vallejo: el empeño cuestionador. Vallejo pregunta y se pregunta, interpela a Dios y a la sociedad (Gutiérrez 1993, 117).

El valor teológico del sufrimiento

La pregunta más radical de Vallejo, el cuestionamiento más raigal, detonante de su poética y presente en el centro de la problemática de la teología de Gutiérrez es el sufrimiento, el dolor y su sentido. La necesidad y la urgencia de la liberación nacen de la conciencia del sufrimiento de un sector mayoritario de la población peruana y del universo entero. Si Gutiérrez logra elevar a condición general, global, humana la categoría del sufrimiento, es porque lo ha visto en personas concretas, cercanas, y eso también lo ha percibido en Vallejo, cuyo centro de gravitación es el sufrimiento, que es propio de la condición humana, ya que no hay oposición entre «la expresión de sufrimiento del pueblo indígena y la intuición universal» (Gutiérrez 1993, 118), ya que «lo auténticamente universal no se obtiene sino profundizando lo particular y lo personal» (119). Cuando, en 2004, la Universidad Católica rindió homenaje al teólogo como Profesor Emérito por toda la labor intelectual y comprometida, adscrita a esa institución desde hacía muchas décadas, Gutiérrez resumió ese trabajo explicando el espacio que hay entre la experiencia y la esperanza, otro de los retos vallejanos a los que haremos referencia. En ese espacio está Dios, que explica todo lo que la historia «tiene de sufrimiento, de

alegría, de esperanza y de construcción de proyectos» (2004, 44), lo que hace que la experiencia del Perú sea a la vez dolorosa y estimulante.

Gutiérrez resume en sus conclusiones lo que ha sido una constante en su aportación a la teología, en un tiempo de «desasosiego, desconfianzas y frustraciones», en el que muchos «sufren sin saber por qué» y otros se sienten impotentes porque apenas «son conscientes de sus derechos más elementales» (2004, 46). La liberación es necesaria no solo porque se manifiesta constantemente en la Biblia y porque es una consecuencia de la consideración del acontecer histórico, sino porque el sufrimiento es parte de la cotidianidad de cada uno de los individuos de los pueblos marginados y, por extensión, de toda la condición humana. La fe y la esperanza parten de la «situación de muerte y de lucha por la vida que viven los pobres y oprimidos en América Latina: ese es el pozo en el que tenemos que beber si buscamos ser fieles a Jesús» (Gutiérrez 1983, 53), y la justificación teológica de esto reside en que es necesario descubrir «los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor en los rostros marcados por el dolor de un pueblo oprimido» (Gutiérrez 1986, 175).

Además de las múltiples referencias que hay al sufrimiento en este texto clásico sobre la Teología de la Liberación, existe un ensayo específicamente dedicado a la interpretación del dolor en clave teológica, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, de 1986, en el que se analizan sistemáticamente todas las notas que el mismo Gutiérrez descubre en la poesía de Vallejo. Elaborar una teoría del sufrimiento en clave teológica ayudará sin duda al oprimido, pero es necesario aclarar que el sufrimiento «es la experiencia humana más profunda y también diría la más cuestionante» (Gutiérrez 1993, 119), tal como se explica en el poema «Voy a hablar de la esperanza», en el que el dolor nada tiene que ver con las circunstancias de la persona, por lo que la voz poética declara al final de cada estrofa o párrafo del poema en prosa: «Hoy sufro solamente» (Vallejo 1997, 316-17). El desgarrar que supone la ausencia de perspectivas para el futuro llama la atención del teólogo. Le resulta útil el cuestionamiento, porque es una toma de conciencia, básica para poner en marcha el proceso de liberación. La diferencia entre uno y otro estaría en la posibilidad para la esperanza. Mientras en Vallejo hay un diseño irónico (voy a hablar de la esperanza pero realmente hablo de la imposibilidad de cambiar el programa de la naturaleza humana, abocada al dolor y al sufrimiento), en Gutiérrez hay un proyecto positivo, objetivo, viable y esperanzador, que podría constituir la liberación total del hombre. Para conseguirla, es absolutamente necesaria la interpelación. Lo mismo ocurre en otro de los poemas pre-

feridos de Gutiérrez, «Los heraldos negros»: es pesimista pero es cuestionante. Las dos veces que la voz poética entona el «Yo no sé» (Vallejo 1997, 20) tras unos inquietantes y reflexivos puntos suspensivos, suponen una invitación a tomarse muy en serio ese dolor, a pensar en él, a ponerse en la piel de quien pronuncia esas palabras y a desarrollar empatía por el sufriente.

El poema más relevante en este sentido para el teólogo es «Los nueve monstruos», incluido en *Poemas póstumos* y fechado el 3 de noviembre de 1937. Sus 70 versos son una constante demanda, una inquisición sangrante sobre el dolor humano «doble», la desdicha, la «condición del martirio». Aunque el contexto en el que se escribió podría estar relacionado con la guerra civil española, el sentido es universal. Sufrir es siempre «muy grave» y, como catarsis, «puede uno orar», pero el patrón es siempre el mismo, pues «de resultas / del dolor, hay algunos / que nacen, otros crecen, otros mueren, / y otros que nacen y no mueren, otros / que sin haber nacido, mueren, y otros / que no nacen ni mueren (son los más)» (Vallejo 1997, 412). Gutiérrez reconoce que los retos más básicos en un ambiente de pobreza, sufrimiento y marginación pertenecen a aquellos que «no son», aquellos que ni nacen ni mueren, que son los más, como dice Vallejo. Anota Gutiérrez:

En un continente como América Latina el reto no viene en primer lugar del no creyente, sino del *no persona*, es decir, de aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal; el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser de hombre, el que apenas sabe que es persona. El no-persona cuestiona ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político, cultural; y por eso es un llamado a la transformación revolucionaria de las bases mismas de una sociedad deshumanizante. (1979, 102)

Lo importante para Gutiérrez no es caer en la cuenta sino poner los medios para revertir la situación. En «Voy a hablar de la esperanza» o «Los heraldos negros» no había resquicio para la acción liberadora, pero en «Los nueve monstruos» sí, porque tras un análisis desolador de la condición humana, el poema termina con un verso que colma las esperanzas del teólogo: «hay, hermanos, muchísimo que hacer» (1997, 413). Confiesa Gutiérrez que repite mucho esa frase, porque al poeta, «el sufrimiento no lo encierra en sí mismo, al contrario lo abre a la solidaridad» (1993, 120). Es decir, Gutiérrez ya no solo encuentra un valor estético o testimonial, denunciatorio, sino que considera el poema como un instrumento útil, acorde con sus expectativas liberadoras.

Dios y el hombre, el hombre y Dios: el acento y el matiz

Unida al espacio del sufrimiento se desarrolla en Vallejo la idea de Dios. Sobre la religiosidad de Vallejo se ha escrito en abundancia, desde que Cintio Vitier (1944) y Juan Larrea (1957) hicieran notar los manifiestos rasgos cristianos y religiosos de su obra, con algún atisbo de irreligiosidad, tesis continuada por Paoli (1964), que valoraba la educación católica recibida en la infancia y la identificación del autor con la misión de amor, entrega y pasión de Cristo, y Chirinos (1979) al afirmar que Vallejo tiene a Dios como tema principal de su obra, aunque el modo de presentarse varíe de unas composiciones a otras. Esa línea llega al menos hasta el trabajo de Sayes (2015). González Vigil (2009) se instala lejos de la polémica sobre si es un poeta cristiano o ateo y señala su capacidad para cuestionar, de la que ya hemos hablado, utilizando para ello numerosas imágenes de la Biblia y el cristianismo. Escobar (1973) ya había ligado al poeta con la religión, pero de un modo singular, pues para Vallejo, según Escobar, tanto Dios como el hombre están guiados por el azar, por lo que la adscripción al cristianismo se realiza de un modo muy peculiar. Otros críticos sitúan al peruano lejos del entorno del cristianismo, señalando su espíritu ateo o fundamentalmente crítico, como Xavier Abril (1958), quien destaca un germen religioso pero sin compromiso, ya que se acerca más al panteísmo o a la pura metafísica, o Noriega (1988), quien ve en el comunismo de Vallejo una especie de cristianismo pero sin religión espiritual, sin Cristo, convencido solo de que la única y verdadera tierra prometida es la que habitamos.

Algo similar observa Higgins (1967; 1989) al sugerir que Vallejo nunca profesó públicamente una fe ni fue realmente cristiano, o Salomon (1974), quien separa varias épocas en la trayectoria del poeta, una más acorde con los vestigios de una supuesta fe, pero otra más madura, de adhesión al marxismo, en la que la utilización de imágenes y ejemplos del cristianismo y la Biblia no tienen por qué declarar su espíritu cristiano. Guzmán (2000) va más allá al señalar que existe una inversión de los componentes del catolicismo utilizados por el poeta, lo que le aleja de la posibilidad de la armonía con el hecho religioso real. Y De Mora (2016) continúa la línea de quienes opinan que los elementos bíblicos y religiosos se encuentran desacralizados en Vallejo; es más, en muchas ocasiones el poeta da un sentido contrario al que los símbolos religiosos denotan. En fin, otros autores que separan los usos de los símbolos de la religión de la perspectiva personal de Vallejo son Franco (1984) o Gutiérrez Girardot (2002).

A Gustavo Gutiérrez le interesa más señalar una tesis que ya fue incoada por Meo Zilio (1997), quien sugería que en Vallejo se daba un acercamiento dialéctico a la religión, a resultas de sus vaivenes y su conflicto entre la religiosidad y la irreligiosidad. Sin embargo, Gutiérrez no se queda en un punto medio sincrético entre los dos extremos, pues entiende lo dialéctico como una lucha, en la que el lado del rechazo a Dios es solo una «impresión». Asegura el teólogo que Vallejo siente «a Dios caminando con él», porque habla de un Dios familiar a quien le duele el corazón, que está enfermo, que sufre, que es bueno y triste, que ama y a veces es impotente, que no tiene poder sobre la muerte, etc. Se trata, entonces, de un Dios muy cercano a la pequeñez del hombre (1993, 121). La suya es una «fe difícil», una «afirmación costosa pero que está ahí» (1993, 122).

No es oportuno continuar alimentando opiniones sobre la creencia o no del poeta peruano. Es conocido que el famoso texto de Vallejo al que Gutiérrez también se refiere, la carta a Georgette dos semanas antes de morir en la que ponía a Dios como su defensor en el tránsito hacia la otra vida, es considerado por algunos como apócrifo, aunque otros críticos, incluido Gutiérrez, no dudan de su veracidad. Lo que sí parece poco discutible es el dato que aporta el biógrafo Juan Espejo Asturrizaga (1965) sobre la recepción de los últimos auxilios espirituales dentro del rito católico, antes de morir, de manos del abate Jamet, y el funeral católico por su alma celebrado en la iglesia de Santo Domingo. Más que las especulaciones, nos interesa señalar cuáles han sido las propuestas del poeta que influyeron en Gutiérrez para elaborar su teología.

En Vallejo hay una clara percepción de la orfandad, que tiene que ver con la pérdida del sentido de la Providencia divina, entendida esta como el cuidado amoroso con el que Dios maneja su relación con los hombres porque, a diferencia del resto de los seres de la creación, ellos han sido creados a imagen y semejanza del Padre, quien ha enviado a su Hijo en forma humana al mundo para liberarlo del pecado, la muerte y el sufrimiento. Esa es la clave de cuestionamiento de Vallejo. ¿Cómo entender el sufrimiento, la marginación, el dolor y el abandono desde la idea de un Dios providente?

Gutiérrez parte también de esas carencias pero, a diferencia de Vallejo, trata de dar una explicación y elaborar propuestas compatibles con la fe, más allá de una resignación estéril, una fe ciega, la conciencia de culpa por el pecado o la esperanza en que la vida mejor solo se adquiere después de la muerte. Por encima del dolor que se desprende del posible abandono del Dios tradicionalmente considerado como providente, lo que impulsa a Gutiérrez a

elaborar su teoría y ofrecer esperanza en un mundo mejor es la idea de que no hay tanta diferencia entre Dios y el hombre. Es más, Dios tiene los mismos padecimientos que el hombre. Desde esa perspectiva, Dios quizá no pueda ayudar mucho al hombre, pero este puede sentirse más reconfortado, mediante la identificación con un Dios sufriente, y decidir qué tipo de lucha puede ofrecer contra las vicisitudes de la vida. No se trata de un «antropoteísmo» como se entendía en la cultura griega, es decir, una concepción de la divinidad con atributos de hombre o una deificación del ser humano, sino más bien un «antropodeísmo» (Arroyo 2009, 31), que consiste en el encuentro de Dios a través del hombre, partiendo de este, en un contexto histórico y ascendente. No se trata de divinizar al hombre sino de encontrar en las cosas buenas de él (el amor, el sacrificio, la honradez, la solidaridad) al mismo Dios, lo que significa también un camino de vuelta, porque encontrando a Dios en el hombre reencontramos al hombre a través de Dios. En su texto programático, *Teología de la Liberación: perspectivas*, el teólogo anota:

Es necesario pasar por el hombre para llegar a Dios, es igualmente cierto que el «paso» por ese Dios gratuito me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente y se enrumban hacia una síntesis. Esta síntesis se da en Cristo, en el Dios-hombre encontramos a Dios y al hombre. En Cristo el hombre da una faz humana a Dios y Dios da una faz divina al hombre. Solo así podremos comprender que la «unión con el Señor», que proclama toda espiritualidad, no sea una separación para con el hombre: para llegar a esa unión hay que pasar por este, y ella, a su vez, me hace encontrar más plenamente al hombre. (1984, 258)

La Teología de la Liberación, tal como la proclama Gutiérrez, no sustituye a Dios por el hombre, como sí ocurre en otros teólogos del entorno, sino que hace que ambos confluyan y contraigan una relación horizontal, por la que el hombre cobra protagonismo, como prolongación de la obra creadora de Dios, transformando las estructuras del mundo para elevar al ser humano de su condición de dependiente, esclavo, siervo o marginado (1984, 199). Encontrarse con Dios es encontrarse con el hombre y viceversa, sobre todo con aquellos hombres que han sido apartados de la sociedad. En su obra fundamental insiste en que un encuentro con el Señor significa sobre todo un

encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano y no tienen ni «apariencia ni presen-

cia», y son «desecho de hombres». Aquellos que, marginados han forjado una verdadera cultura, en cuyos valores hay que entrar, ellos son los portadores del sentido de la historia y «herederos del reino». Sobre esta base habría que construir esa teología que nos falta todavía. (1984, 252-53)

La base de estas afirmaciones descansa, como explica con detenimiento en *La fuerza histórica de los pobres*, en que Jesucristo es el mismo Dios hecho pobre desde su nacimiento en un medio social de miseria, que decidió vivir e interactuar con los pobres y orientó su predicación evangélica a los pobres y contra los ricos que humillaban a los pobres (1979, 26). Desde esa perspectiva se entiende la huella que dejó en el teólogo la poesía de Vallejo, ya desde *Los berraldos negros*, cuando el poeta se dirige a su amada sufriente y la asimila a Cristo en la crucifixión, y su pena le dice «que Jesús ha llorado / y que hay un viernes más dulce que ese beso» (1997, 42), o cuando en «Los dados eternos» la voz poética se dirige a Dios y se compara constantemente con él: se humaniza a Dios y se diviniza al hombre bajo el contexto del sufrimiento: el Dios es el hombre porque «le sufre» a Dios, que no tiene Marías que se van y que, si hubiera sabido ser hombre hoy sabría ser Dios (1997, 96). En fin, poemas como «Ágape», «El pan nuestro», «La cena miserable», «Espergesia», y algunos más, redundan en esa corriente de flujos especulares que van de Dios al hombre y del hombre a Dios. Esta perspectiva se intensifica considerablemente en los poemas escritos desde los últimos veinte y la década de los treinta, después de su adscripción al marxismo, que resituía su relación con el otro y con Dios, y significa también un aliciente intelectual y práctico para Gutiérrez, debido a las conexiones de la Teología de la Liberación con las filosofías marxistas.

La opción preferencial y el compromiso

Precisamente de la conjunción de lo humano y lo divino nace el sentido del compromiso. Ver a Cristo en los marginados facilita a Vallejo escribir y tomar partido por los sufrientes, y lleva a Gutiérrez a entregarse a los pobres y desasistidos en forma de vocación sacerdotal, con sus escritos teóricos y su actividad misionera. El teólogo será uno de los propulsores, desde la conferencia de Medellín de 1968, del concepto de «opción preferencial» por el pobre. En Medellín se anotó como opción por los pobres pero en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979), que siguió a la de Medellín, se definió como «preferencial», tal como lo explica Gutiérrez

(1990, 308) y como quedaría refrendado por Juan Pablo II, quien aseguraba que «la opción o amor preferencial por los pobres» es una «opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana» (1987, § 42), siguiendo las iniciativas de Gutiérrez y la Teología de la Liberación. Pero en 1990, Gutiérrez asocia este concepto con el de la «opción fundamental» de alcance mucho más amplio. Este último marbete había comenzado a utilizarse y difundirse a partir de los años cincuenta de siglo XX en el contexto de la nueva teología moral católica, que trataba de primar la subjetividad y la voluntad general por encima del contexto objetivo de la ley natural, y que sería objeto de muchas especulaciones teóricas durante el Concilio Vaticano II y en la etapa posconciliar, es decir, justo en los años en los que la Teología de la Liberación había adquirido dimensiones de afianzamiento: finales de los sesenta y los setenta. Este concepto se desarrolló ligado a la obra de teólogos y filósofos como B. Häring, J. Fuchs, K. Demmer, F. Böckle, A. Auer, R. A. McCormick, K. Rahner, etc.

Con esta nueva derivación, Gutiérrez deseaba situar su lucha preferencial por los pobres en un contexto poliédrico, transversal, ecuménico e integral. La opción fundamental va mucho más allá del compromiso con los necesitados para construir una sociedad mejor, porque impregna todos los recovecos de la conciencia y la actividad humanas, pues significa una elección, en un momento concreto de la vida, que condiciona la existencia de modo completo y para siempre, y la encamina a una dirección, constituyendo así una pauta de conducta moral en todos los ámbitos, no solo en el social. En su ensayo «Pobres y opción fundamental», Gutiérrez habla de los pobres como los ausentes, que no tienen incluso la posibilidad de manifestar su sufrimiento y sus expectativas de vida. Se habla de la pobreza real, económica, pero también de un «múltiple y ancho universo» de maltrato moral, social, por parte de los poderes del mundo (1990, 306). Es decir, la palabra «pobre» es polisémica, y contempla todo el espectro de posibilidades que se sugieren en las bienaventuranzas cuando se habla de los «pobres de espíritu». El primer poema del primer libro de Vallejo, «Los heraldos negros», define al hombre en general como «Pobre... pobre!» (1997, 20), señalando exactamente la pobreza espiritual del que sufre y todo lo vivido se empoza en la mirada como charco de culpa. El hombre vuelve los ojos como «cuando por sobre el hombro nos llama una palmada» (1997, 20). De ahí hasta sus últimas composiciones, el pobre aparece y reaparece, como en «Traspié entre dos estrellas», donde la voz poética quiere que sea amado «el puro miserable, el pobre pobre» (1997, 392). Ese es el punto de partida de Gutiérrez

en *Teología de la Liberación*, en «Pobres y opción fundamental», en *La fuerza histórica de los pobres* y otros ensayos: la mirada de ese pobre sin esperanza al que alguien le da una palmada en el hombro, solidaria, y le invita a compartir el dolor. De ahí nace el compromiso y la opción preferencial. De ahí bebe la Teología de la Liberación, que reacciona en los años sesenta frente al avance del capitalismo internacional, que destruye tradiciones y asimila identidades al albur de los vaivenes del libre comercio y el consumismo. De ahí la identificación con el «otro», al estilo de Lévinas o Dussell (Pérez 2016).

La reflexión, según Gutiérrez, trata de «captar la lógica interna de una acción a través de la cual el hombre busca realizarse, trascendiéndose continuamente... centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo» (1984, 25), porque la creación no termina con la obra realizada por Dios, es necesaria «la conquista de nuevas formas, cualitativamente distintas, de ser hombre, en vista a una realización cada vez más plena y total de sí mismo, solidariamente con toda la colectividad humana» (53), para romper la «situación de servidumbre, construyendo una sociedad justa, asumiendo su destino en la historia» (199): de esa forma el hombre se construye y reconstruye a sí mismo, siguiendo la tesis de Marx cuando afirma que el hombre es solo independiente cuando llega a ser dueño de sí, cuando su existencia depende de sí. Gutiérrez también amplifica el concepto de prójimo, pues no solo se trata del ser individual, sino también de la «masa» (251-52), que es la clase o la raza explotada, marginada, denigrada, dominada.

Todo este planteamiento se apoya en dos tipos de raíces, las bíblicas y las históricas. Cristianismo y marxismo andarán de la mano en la elaboración de la teología, y en ello también habrá ciertas concomitancias y razones especulares con la obra de Vallejo, que está plagada de alusiones a la Biblia, desde sus primeros poemas, en un sentido simbólico pero también histórico, hasta la asunción de categorías marxistas a partir de finales de los años veinte en su obra de absoluta madurez, cuando abraza el historicismo. Gutiérrez es claro cuando habla de esa doble perspectiva:

Además de cristológica nuestra lectura creyente será también una lectura histórica: Dios se revela en la historia del pueblo atravesada por conflictos y enfrentamientos, no entramos consciente y eficazmente en ella sino por nuestra inserción en las luchas populares por la liberación; nuestra lectura de la Biblia será pues una lectura militante. Es necesario reivindicar esta lectura creyente y militante de la Palabra del Señor. Lectura hecha desde «los condenados de la tierra», porque de ellos es el «reino

de los cielos». Ellos son los destinatarios del Evangelio, pero lo serán en la medida en que sean también sus portadores. (1979, 13)

Cristológica, histórica y militante: la Biblia en contexto hacia el compromiso. Gutiérrez define la poesía de Vallejo como de una «perspectiva bíblica muy grande» en la medida en que utiliza las historias y los símbolos de la Biblia para exponer la idea de que «el amor significa una entrega total, entrega que puede pasar por la muerte» (1993, 123): en el poema «Ágape», por ejemplo, pero también en toda la serie de *España, aparta de mí este cáliz*. Son muchos los críticos que han puesto de manifiesto la relación de la poesía del peruano con la Biblia, en un sentido religioso, simbólico, histórico, etc.: Paoli (1964), Escobar (1973), Salomon (1974), Franco (1984), Hart (1987), Guzmán (2000), Gutiérrez Girardot (2002), Pelossi (2014), Sayes (2015), De Mora (2016), Pérez (2016), Luque (2020) y muchos más. Con distintas perspectivas, en la mayoría de ellos hay un análisis de los versos vallejanos al hilo de sus complejas connotaciones, que unen Biblia, historia y compromiso humano. Y esta conjunción entre cristianismo, compromiso (que es marxista desde finales de los veinte), visión histórica, cristológica y militante, tiene un magnífico colofón en el poema «Masa», que ocupa el número XII de las quince composiciones de *España, aparta de mí este cáliz*. Es, también, uno de los textos más estudiados por la crítica. Gutiérrez insiste en él cuando reprueba a muchos cristianos que no han sabido, desde la óptica de la fe, estimar los valores humanos, y lo propone como ejemplo de alguien que ve «a un Dios que muere y resucita» (1993, 124), cuya paráfrasis es el amor que «da vida», que «vence a la muerte», cuando toda la humanidad, entera, da su amor, «y solo en ese momento se levanta el cadáver» (1993, 125).

Aunque Gutiérrez solo aborda «Masa» desde la óptica del cristianismo, el poema sería un buen prototipo de lo que aporta la Teología de la Liberación: la conjunción entre marxismo y cristianismo, con sus respectivas utopías, la estética del compromiso universal, la opción preferencial/fundamental por el pobre de espíritu y la asunción de lo histórico en el tratamiento de la Biblia. Escobar (1973), Pelossi (2014), De Mora (2016) y otros lo han relacionado con la resurrección de Lázaro, mientras que para Noriega (1988) es más bien un ejemplo de cristianismo práctico como el del buen samaritano, mezclado con el concepto de tierra prometida marxista en este mundo. Lo más relevante del poema es que sin nombrar esta vez ningún elemento bíblico, cristiano o marxista, desde el punto de vista terminológico o hermenéutico, se entiende como ligado a ellos sin demasiada dificultad dado que, como anotaba Escobar

(1973), se trata de una fábula. Pensamos que en Gutiérrez lo que pesa en este poema es la ansiedad de la utopía. Este es el Vallejo que le sirve, más que el que solo cuestiona. La Teología de la Liberación es utópica porque cree en la posibilidad de un mundo nuevo y un hombre nuevo, gracias al proyecto revolucionario liberador que puede triunfar. Tanto el paraíso marxista de la sociedad sin clases como el paraíso bíblico anunciado desde el Génesis hasta el Apocalipsis son posibles en el alto nivel simbólico invocado por Vallejo, quien había afirmado en el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, de Valencia, en julio de 1937, lo siguiente:

Jesús decía: «Mi reino no es de este mundo». Creo que ha llegado un momento en que la conciencia del escritor revolucionario puede concretarse en una fórmula que remplace a esta fórmula, diciendo: «Mi reino es de este mundo, pero también del otro». (Vallejo en Ortega 2014, 210)

Gutiérrez hablaba de una utopía en la que la sociedad puede ser transformada por las clases populares y su actividad, que «se hace historia con dificultad y con esfuerzo», y que por esa misma razón es posible el convencimiento de una «visión auténticamente realista del momento histórico», una «utopía opuesta al “realismo” del opresor capitalista incapaz de comprender la racionalidad que nace de la fuerza de los pobres» (1979, 141). A Gutiérrez le interesaba a la vez el «reino de Dios y la construcción del mundo» (1984, 64) y, por esa razón, ese poema de Vallejo pudo significar tanto para su construcción teológica. A pesar de que la influencia concreta del poeta en el teólogo es difícil de precisar, queda claro que Gutiérrez vio en Vallejo un precedente significativo de lo que él contribuyó a determinar: una nueva forma de entender el cristianismo en la segunda mitad del siglo XX, que llegó, desde América Latina, a remover los cimientos de la Iglesia universal.

OBRAS CITADAS

- Abril, Xavier. 1958. *Vallejo*. Buenos Aires: Ediciones Front.
- Alves, Rubem. 1970. *Religión: opio o instrumento de liberación*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Arguedas, José María. 2006. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Arroyo Benites, Martín Ezequiel. 2009. *Estacionismo en el antropodeísmo de la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez*. Tesis de Máster, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima). <https://hdl.handle.net/20.500.12672/168>.

- Assmann, Hugo. 1973. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Boero, Mario. 1988. «La solidaridad y los pobres». *Cuadernos hispanoamericanos* 456-457: 717-30.
- Boff, Leonardo. 1978. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Câmara, Hélder. 1968. *Revolução dentro da Paz*. Río de Janeiro: Editora Sabiá.
- Carrillo Mauriz, Sonia Luz. 2013. «Padre Gustavo Gutiérrez: teología en diálogo con la literatura». *Habla Sonia Luz* (9 de junio de 2013). <https://hablasonialuz.wordpress.com/2013/06/09/padre-gustavo-gutierrez-teologia-en-dialogo-con-la-literatura/>.
- Chirinos Soto, Enrique. 1979. *César Vallejo: poeta cristiano y metafísico*. Lima: Juan Mejía Baca.
- Crespo Tarrero, Luis Fernando. 2004. «Gustavo Gutiérrez: vida y teología». En *Gustavo Gutiérrez: profesor emérito del Departamento académico de Teología*, 19-36. Cuadernos del Archivo de la Universidad 35. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cruz, Juan. 2005. «Sufrir ayuda a crear: entrevista a Gustavo Gutiérrez, intelectual y sacerdote peruano». *El País* (9 de diciembre de 2005). https://el-pais.com/diario/2005/12/09/cultura/1134082807_850215.html.
- De Mora, Carmen. 2016. «La hipérbole bíblica en César Vallejo». *Revista de crítica literaria latinoamericana* 12(84): 157-77.
- Documentos finales de Medellín: segunda Conferencia general del episcopado latinoamericano*. 1968. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Dussel, Enrique. 1999. «“Sensibility” and “Otherness” in Emmanuel Lévinas». *Philosophy Today* 43: 126-34.
- Escobar, Alberto. 1973. *Cómo leer a Vallejo*. Lima: P. L. Villanueva.
- Espejo Asturrizaga, Juan. 1965. *César Vallejo: itinerario del hombre*. Lima: Juan Mejía Baca.
- Franco, Jean. 1984. *César Vallejo: la dialéctica de la poesía y el silencio*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Freire, Paulo. 1978. *Los cristianos y la liberación de los oprimidos*. Lisboa: Cuestiones BASE.
- Girardi, Giulio. 1971. *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*. Assisi: Cittadella.
- González Vigil, Ricardo. 2009. *Claves para leer a César Vallejo*. Lima: San Marcos.
- Gutiérrez, Gustavo. 1979. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima: CEP.

- Gutiérrez, Gustavo. 1982. *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, Gustavo. 1983. *Beber en su propio pozo*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, Gustavo. 1984. *Teología de la Liberación: perspectivas*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, Gustavo. 1986. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo. 1990. «Pobres y opción fundamental». En *Mysterium Liberationis*, eds. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 303-22. Madrid: Trotta.
- Gutiérrez, Gustavo. 1993. «La concepción religiosa de Vallejo». En *Intensidad y altura de César Vallejo*, ed. Ricardo González Vigil, 117-25. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gutiérrez, Gustavo. 2004. «Entre la experiencia y la esperanza del Perú». En *Gustavo Gutiérrez: profesor Emérito del Departamento Académico de Teología*, 41-47. Cuadernos del Archivo de la Universidad 35. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. 2002. *César Vallejo y la muerte de Dios*. Bogotá: Panamericana.
- Guzmán, Jorge. 2000. *Tabuashando. Lectura mestiza de César Vallejo*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Hart, Stephen. 1987. *Religión, política y ciencia en la obra de César Vallejo*. Londres: Tamesis.
- Hartnett, Daniel. 2003. «Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez». *America: The Jesuit Review* (3 de febrero de 2003). <https://www.americamagazine.org/faith/2003/02/03/remembering-poor-interview-gustavo-gutierrez>.
- Higgins, James. 1967. «La posición religiosa de César Vallejo a través de su poesía». *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 9: 47-58.
- Higgins, James. 1989. *César Vallejo en su poesía*. Lima: Seglusa.
- Juan Pablo II. 1987. *Sollicitudo rei socialis*. Madrid: San Pablo.
- Juan Pablo II. 1991. *Redemptoris missio*. Madrid: BAC.
- Larrea, Juan. 1957. *César Vallejo e Hispanoamérica en la cruz de su razón*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Luque Rafael, Florencio. 2020. «La poesía de Vallejo: Ramón Collar, el Hijo del Hombre». *Tesis* 13(16): 65-76.
- Meo Zilio, Giovanni. 1997. «El lenguaje poético de César Vallejo desde *Los heraldos negros* hasta *España, aparte de mí este cáliz* visto a la luz de los resultados computacionales». En *César Vallejo: obra poética*, ed. Américo Ferrari, 621-60. Nanterre: Archivos/ALLCA/Université de Paris X.

- Navascués, Javier de. 2002. «Revolución, cristianismo y literatura en América Latina». *Anuario de Historia de la Iglesia* 11: 155-63.
- Noriega, Teobaldo. 1988. «España, aparta de mí este cáliz: comunicación poética de un conflicto». *Cuadernos hispanoamericanos* 454-455: 345-62.
- Oliveros, Roberto. 1977. *Liberación y teología, génesis y crecimiento de una reflexión*. Lima: CEP.
- Orrego Sánchez, Cristóbal. 2020. *Filosofía: conceptos fundamentales: una nueva introducción al pensamiento crítico*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Ortega, Julio. 2014. *César Vallejo: la escritura del devenir*. Barcelona: Penguin Random House/Taurus.
- Paoli, Roberto. 1964. *Poesie di César Vallejo*. Milan: Lerici.
- Pelossi, Claudia Teresa. 2014. «España, aparta de mí este cáliz, de César Vallejo: un diálogo fecundo entre cristianismo y marxismo». *Gramma* 25(53): 63-78.
- Pérez, Rolando. 2016. «La Teología de la Liberación de César Vallejo vista a través de la ética del otro de Emmanuel Lévinas y Enrique Dussel». En *Filosofía y culturas hispánicas: nuevas perspectivas*, eds. Nuria Morgado y Rolando Díaz, 283-302. Newark: Juan de la Cuesta.
- Rahner, Karl. 1977. *Befreiende Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ratzinger, Joseph. 1984. «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación». *Revista de Ciencia Política* 6(2): 138-62.
- Rowe, William, y Gustavo Gutiérrez. 2010. *Vallejo: el acto y la palabra*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Salomon, Noël. 1974. «Algunos aspectos de lo “humano” en *Poemas humanos*». En *César Vallejo*, ed. Julio Ortega, 289-334. Madrid: Taurus.
- Sayes, Giancarlo. 2015. *Resemantización del cristianismo en Los heraldos negros de César Vallejo*. Tesis de Máster, Universidad de Valladolid. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/15743>.
- Urdanivia Bertarelli, Eduardo. 1994. «El Dios de Vallejo». En *Vallejo, su tiempo y su obra*, ed. Jorge Cornejo Polar, vol. 2, 413-22. Lima: Universidad de Lima.
- Vallejo, César. 1997. *Obra poética*. Nanterre: Archivos/ALLCA/Université de Paris X.
- Vitier, Cintio. 1944. *Experiencia de la poesía*. La Habana: Úcar, García y Cía.

SECCIÓN MISCELÁNEA/MISCELLANY

