



**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
**Facultad de Filosofía y Humanidades**  
**Departamento de Literatura**

**LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA POSTVANGUARDIA POÉTICA  
LATINOAMERICANA. UNA MIRADA A TRAVÉS DE LA POESÍA  
CONVERSACIONAL DE ANTONIO CISNEROS.**

**BERNARDO HUALPA RAMÍREZ**

Proyecto de Tesina para optar al grado de Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas,  
con mención en Literatura.

Profesor Guía: Leonel Delgado Aburto

Este trabajo es parte del proyecto Fondecyt 1211041

Santiago de Chile

2022

## ÍNDICE

<b>Introducción .....</b>	<b>3</b>
<b>Capítulo I. La poesía de postvanguardia latinoamericana y el poeta Antonio Cisneros .....</b>	<b>8</b>
Poesía y poema.....	8
La poesía de vanguardia latinoamericana .....	10
La poesía de postvanguardia latinoamericana.....	13
El poeta Antonio Cisneros.....	17
<b>Capítulo II. Panorama sociohistórico del Perú y contexto en el que se desarrolla la Teología de la Liberación.....</b>	<b>22</b>
La organización incaica y el sincretismo religioso .....	22
Contraste entre la costa y la sierra a inicios del siglo XX.....	24
Migración serrana hacia la costa en la primera mitad del siglo XX.....	26
La Teología de la Liberación .....	29
El desarrollo global .....	31
El carácter profético en la Teología de la Liberación .....	32
El Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín .....	34
Comunidades Eclesiales de Base .....	36
Represión política y religiosa.....	38
<b>Capítulo III: La poesía conversacional de Antonio Cisneros y la Teología de la Liberación .....</b>	<b>42</b>
Identificación entre la comunidad del “Niño” y la comunidad de fe .....	42
Industrialización como obstáculo para una sociedad más humana y justa.....	48
El carácter profético expresado en <i>Crónica del Niño Jesús de Chilca</i> .....	52
Monólogo de la casta Susana y la opción por los pobres.....	56
<b>Conclusiones.....</b>	<b>60</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>63</b>

## **Introducción**

Desde la época colonial se han escrito diversos textos en Latinoamérica, los cuales evidencian o dan testimonio de la situación de la sociedad que se fue forjando a través de los años en distintas naciones del territorio. En el caso del género lírico, observamos obras que exponen los cambios a los que se ha enfrentado la sociedad latinoamericana, especialmente desde finales del siglo XIX, donde destaca el movimiento literario llamado “Modernismo”. En aquella época comienzan a escribirse poemas que se caracterizaron por presentar en sus versos elementos que no solo se relacionaban con el ámbito nacional, sino también extranjero, principalmente gracias al cosmopolitismo y al americanismo, rasgos distintivos de esta poesía. Pero estas obras también advierten acerca de los cambios sociales profundos que experimenta y experimentará América Latina a inicios del siglo XX, los cuales estarán condicionados por el desarrollo capitalista, representado principalmente por las intervenciones e inversiones norteamericanas en Latinoamérica.

Influenciados por las nuevas corrientes artísticas que surgieron en Europa durante los primeros años del siglo XX, la literatura latinoamericana también adoptó nuevas formas en su escritura. En el caso de la poesía, fue innovada por la corriente de “Vanguardia”, la cual se caracterizó por una poesía que rompe los moldes canónicos literarios, es decir, poemas que no obedecen a una estructura tradicional de estrofas o versos. En respuesta a este movimiento, surgió a mediados del siglo XX la corriente de “Postvanguardia”, la cual se caracteriza por poemas que se acercan a la estructura prosaica, permitiendo “contar una historia”, la cual presenta rasgos realistas de acuerdo al contexto social del período en que se escribe. El acercamiento hacia la prosa comienza desde la época del modernismo, cuando se adopta de la poesía norteamericana el “verso libre”, que continuó en la lírica vanguardista y, posteriormente, en poemas postvanguardistas, de donde se desprenden la “Antipoesía” y la “Poesía Conversacional”. Precisamente este último tipo de poesía es el objeto del presente trabajo, una poesía conversacional escrita en el contexto sociopolítico y cultural de la década de los ochenta en el Perú, pero que remite a un pasado no muy lejano, es decir, eventos que ocurrieron hace un par de décadas antes del contexto de producción de esta poesía en particular.

Aquella realidad expresada en estos poemas se relaciona con el sentimiento de opresión experimentado no solo por parte de la población peruana, sino también latinoamericana. A medida que pasaban los años, esta situación no presentaría indicios de cambio, sino que parecería consolidarse. Ante esto, proliferaron algunos sectores que expresaron su rechazo ante la opresión que seguía creciendo, principalmente representados en grupos guerrilleros que lucharon por la liberación del pueblo sometido. Esta situación también provocó en la población católica (la cual es mayoría en Latinoamérica) poner en cuestión el rol de la Iglesia para con los desposeídos y oprimidos. En este caso, la palabra “liberación” cobra un especial sentido, no solo en relación a la pobreza material, sino también a la pobreza espiritual, pues no preocuparse por los oprimidos va en contra de las enseñanzas de Cristo. De esta manera, surge en el continente la “Teología de la Liberación”, la cual propone la opción por los pobres. Uno de los principales exponentes de esta teología es el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, quien en 1971 publicó su texto *Teología de la liberación. Perspectivas*, obra que sienta las bases de esta teología cristiana, cuyo enfoque está en el problema de la relación entre “fe y existencia humana, fe y realidad social; fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo. En ese problema se inscribe normalmente el tema clásico, también, de la relación iglesia-sociedad, iglesia-mundo” (74). De este modo, esta teología se vincula con el contexto histórico político y social de Latinoamérica, pero no solo de la época de los “sesenta”, “setenta” y “ochenta”, sino que también toma en cuenta algunos movimientos precursores de liberación en el continente, pues desde los tiempos de la colonia hubo unos primeros intentos de la iglesia por preocuparse de aquellos sujetos oprimidos, de los “pobres”, quienes vendrían siendo, en un comienzo, los pueblos originarios, donde destacaron las denuncias de los frailes Antonio Montesinos y Bartolomé De Las Casas.

La Teología de la Liberación comenzó a desarrollarse en la década de los sesenta, la cual estuvo marcada “por la revolución cubana y la efervescencia regional de movimientos revolucionarios y marxistas. En ese contexto, la Teología de la Liberación identificó la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo con la lucha antiimperialista y anticapitalista” (Tahar 429). Además de estas influencias, existían otras, como la opción por los “pobres” que ejercían algunos sacerdotes en Europa, como por ejemplo algunos “curas obreros”. Los trabajos que realizaron estos sacerdotes influyeron en la renovación de las teologías de

lenguas francesa y alemana, lo que a su vez influyera en el Concilio Vaticano Segundo (1962-1965), donde se debatió acerca del desarrollo de la fe católica y su eventual renovación tomando en cuenta las necesidades de aquella época. Esta reunión de autoridades religiosas repercutió en los sacerdotes de América Latina que participaron en tales sesiones, comprometiéndose a la renuncia de la apariencia y a la realidad de la riqueza, a la transformación de las obras de “beneficencia” en obras sociales basadas en la caridad y en la justicia (Pérez 80). Para el año 1968 se realizó la Conferencia Episcopal de Medellín, encuentro que, según indica Victorino Pérez, estuvo precedido por un documento preparatorio elaborado por personal de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), el cual “estudiaba las condiciones de vida, la situación política y sociocultural de los pueblos del continente, denunciando la ‘violencia institucionalizada’ y llamando a la transformación social en el compromiso con los pobres” (91).

Según Leonardo Boff, teólogo brasileño representante de la Teología de la Liberación, menciona que “para entender la Teología de la Liberación se precisa previamente entender y participar activamente en el proceso concreto e histórico de la liberación de los oprimidos” (Silva 98-9). Esto motivó a sacerdotes en el continente que adoptaron las ideas de esta teología, trabajando para acercarse a los más desposeídos, lo que llevó a que sean considerados comprometidos también con movimientos políticos de izquierda, en una época en que el mundo estaba polarizado por el contexto de la “Guerra Fría”. En efecto, esta teología sí se correspondió con algunos movimientos políticos de izquierda, los cuales estaban proliferando en la región y que se preocupaban por el pueblo, especialmente por la clase obrera. En este contexto, y ligado con el ámbito literario, encontramos a Ernesto Cardenal, sacerdote y poeta nicaragüense, destacado por ser uno de los principales representantes de la Teología de la Liberación, y por su poesía de tipo conversacional. El ejemplo de la obra lírica de Cardenal inspiró a algunos poetas que escribieron en el período de la postvanguardia literaria latinoamericana, donde hubo una tendencia por acercar los temas de índole religiosos o semi religiosos a estos poemas y aplicarlos en sus contenidos para los distintos propósitos comunicativos de cada poeta. Bajo este contexto, el poeta peruano Antonio Cisneros (1942-2012) también aborda elementos de índole religioso en sus poemas conversacionales.

Por lo tanto, esta tesina tiene por objetivo demostrar la hipótesis que la poesía conversacional de Antonio Cisneros ha sido influida por la Teología de la Liberación. Para este propósito, el trabajo de investigación se divide en tres capítulos. En el primero se aborda el estudio de la poesía latinoamericana en perspectiva histórica, para lo cual se explica brevemente en qué es y en qué consiste la poesía, basándonos en los estudios literarios del mexicano Octavio Paz, para luego destacar el movimiento modernista y el vanguardista como corrientes líricas previas a la postvanguardia, la cual es definida basándonos en los textos de Guillermo Sucre *La máscara, la transparencia* (1985) y Roberto Fernández Retamar *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* (1995). Hacia el final de este capítulo, se estudian algunos aspectos relevantes de la vida de Antonio Cisneros, los cuales se relacionan con la religión católica, y especialmente su retorno a esta fe, y también su obra poética que va asimilando esta conversión de fe en sus contenidos.

En el segundo capítulo se realiza un estudio de la historia de la sociedad peruana, con especial énfasis en sus orígenes precolombinos, y en las posteriores sociedades costeñas y serranas, de modo que se establezcan las principales diferencias en los modos de vida y trabajo entre las zonas urbanas y rurales del Perú, las cuales serán fundamentales para el análisis del poemario *Crónica del Niño Jesús de Chilca* (1981). En esta primera parte del capítulo serán esenciales los textos de historia del Perú, de los escritores Jorge Basadre y José Carlos Mariátegui. En la segunda parte de este capítulo se abordará la Teología de la Liberación y sus principales características, además de la influencia que tuvo en Latinoamérica a mediados del siglo XX. Estas características se vinculan con el poemario antes mencionado, pero también con los poemas que conforman el “Monólogo de la casta Susana”, que se encuentra en el poemario *Monólogo de la casta Susana y otros poemas* (1986). Los textos utilizados para el estudio de la Teología de la Liberación, son principalmente las obras de Gustavo Gutiérrez, mencionado en párrafos anteriores, así como también el texto de Enrique Dussel llamado *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo* (1995), y los artículos acerca de esta teología de Victorino Pérez y de Sergio Silva.

En el tercer capítulo, teniendo en cuenta la investigación de los dos capítulos anteriores, entramos de lleno al análisis del poemario *Crónica del Niño Jesús de Chilca* y del “Monólogo de la casta Susana”, en donde se encuentran alusiones de algunos pasajes

bíblicos, los cuales, debido a su contenido vinculan al poeta con la opción por los pobres y oprimidos, sino también se observa cómo Cisneros utiliza estas referencias en poemas que exponen temáticas contextuales de la época, con versos que representan el habla de la vida cotidiana. En el caso del poemario, será analizado de acuerdo a tres ejes de estudio, mientras que en el caso del “Monólogo”, se analizará en torno a la opción por escribir una poesía desde la perspectiva de los pobres y las consecuencias que implica optar por ellos. Para el análisis de los poemas en este capítulo, son esenciales los trabajos de Antonio Cornejo Polar, Eduardo Urdanivia, Jill Albada y Raúl Bueno, entre otros, además de la novela *El zorro de arriba y el zorro de debajo* de José María Arguedas, la que expone la situación de la sociedad costeña peruana y los migrantes, permitiendo establecer algunos ejemplos de aquel período. Finalmente se plantean las conclusiones de este trabajo de tesina.

## **Capítulo I. La poesía de postvanguardia latinoamericana y el poeta Antonio Cisneros**

### Poesía y poema

Antes de comenzar a entrar en materia acerca de la poesía de postvanguardia, es necesario comprender algunas características generales acerca de la obra lírica. La poesía es una creación verbal que se distingue de otras obras por seguir un determinado patrón de elementos que lo constituyen como tal. No obstante, existen algunas actividades verbales que se producen bajo el rigor de los elementos constitutivos del poema, como lo son el ritmo o el metro, y que no necesariamente serán poemas, pues podrían llegar a ser una creación con una determinada estructura que tenga por objetivo promocionar o vender un cierto objeto o producto, el cual podría convertirse en algo atractivo de adquirir gracias a las técnicas retóricas utilizadas por quien emplea dicha actividad verbal. Por otro lado, las creaciones verbales hechas sin tener en cuenta los parámetros anteriores, pueden llegar a ser poesía: “todas las actividades verbales, para no abandonar el ámbito del lenguaje, son susceptibles de cambiar de signo y transformarse en poema: desde la interjección hasta el discurso lógico” (Paz 15). Esto se puede evidenciar en canciones de protesta, por ejemplo, pero especialmente en poemas conversacionales, los que debido a sus versos parecieran escapar de la estructura tradicional del poema. Las características de estos poemas conversacionales serán presentadas más adelante en este capítulo, pues estos tipos de poemas son precisamente objeto de estudio de este trabajo.

Ahora bien, las distintas formas que el poeta puede utilizar para expresarse por medio del género lírico, responden a la capacidad del ser humano para comunicarse con sus pares, ya que es un “ser de palabras” como menciona Octavio Paz (30), por lo tanto, el lenguaje utilizado en el poema es esencial para transmitir el mensaje, el cual será comprendido dentro de una sociedad que hable el mismo idioma utilizado por el poeta en su obra: “la palabra es el hombre mismo. Estamos hechos de palabras. Ellas son nuestra realidad o, al menos, el único testimonio de nuestra realidad. No hay pensamiento sin lenguaje, ni tampoco objeto de conocimiento” (Paz 30). El lenguaje implica una relación que establece el ser humano para ser capaz de reproducir verbalmente el mundo y su entorno. En este caso, la palabra es la llave que posee el poeta para recrear una realidad, la cual a veces se encuentra oculta para los sentidos comunes. Esta realidad oculta es descifrada por el poeta, quien la reproduce por medio de palabras que los demás puedan entender, vale decir, en un idioma inteligible para

los lectores: “las palabras del poeta son también las de su comunidad. De otro modo no serían palabras. Toda palabra implica dos: el que habla y el que oye. El universo verbal del poema no está hecho de los vocablos del diccionario, sino de los de la comunidad” (Paz 45). Esto indica una doble participación en el poema, por un lado, está la participación del hablante para encontrar las palabras adecuadas y articularlas de modo tal que la comunidad pueda leer, escuchar y comprender el contenido del poema. Por otro lado, el poema también implica la participación del receptor, del lector, ya que al leer el poema se está siendo partícipe de la recreación de la realidad, pues, a su vez, el poema es posibilidad: “cada vez que el lector revive de veras el poema, accede a un estado que podemos llamar poético” (Paz 25). Por supuesto que el primer lector del poema creado corresponde al propio autor, y es en esa primera lectura donde se inicia una serie de interpretaciones y recreaciones (Paz 225). Aquella recreación no sería efectiva teniendo solo en cuenta la participación del artista y su propia lectura, sino que se completa cuando el público espectador accede a ella a través de la obra, reviviendo imágenes o imaginando estar próximo a la gesta heroica de un cierto personaje. Esta recreación de la realidad es lo más cercano a la naturaleza original de las cosas, y es lo que el poeta pretende acercar a la comunidad con sus poemas, los cuales son escritos con el lenguaje de tal comunidad, donde confluyen sus emociones, sentimientos, sueños, experiencias, mitos, etc. puesto que es en el poema donde la sociedad “se enfrenta con los fundamentos de su ser, con su palabra primera” (Paz 41).

Si el poeta acerca ese carácter original de las cosas a la sociedad, entonces ¿qué es lo que observa al momento de inspirarse a escribir un poema? La respuesta a esta interrogante es la propia poesía. Existen momentos y situaciones que a veces son difíciles de explicar con el mero lenguaje, en especial, en situaciones cotidianas y corrientes, donde el lenguaje suele abreviarse, o verse reducido de su originalidad primera. Pero al igual que el escultor va esculpiendo la piedra para forjar su obra, es la poesía que convierte no solo a la piedra, sino también al sonido, al aroma y a la misma palabra en imágenes. En este sentido, el poeta es un “creador de imágenes” (Paz 23). Estas imágenes contribuyen a que las palabras empleadas por el poeta en su obra lleguen a trascender, acercando a la palabra a su estado más original, pues “gracias a la poesía el lenguaje reconquista su estado original” (Paz 47). Esto nos remonta a los ejemplos que he mencionado en el apartado anterior, donde ciertas obras

escritas o, determinadas actividades verbales, no necesariamente son poemas, aunque se rijan por los elementos constitutivos del poema, pues si no trascienden, entonces no hay poesía.

Precisamente, es la poesía la que permite que estas actividades verbales sean poemas como tales, por ejemplo, una silva que ha sido creada con las rimas, estrofas y versos que corresponden a su estructura, no es un poema si no ha sido tocado por la poesía. En su texto *El arco y la lira*, Octavio Paz advierte que, al contrario de este caso, también existe poesía sin poemas, por ejemplo, en paisajes, personas o hechos, los cuales suelen ser poéticos: cuando existe una concentración de poderes y circunstancias ajenos a la voluntad creadora del poeta, nos enfrentamos a lo poético, y donde el poeta toma el rol de ser quien conduce y transforma la corriente poética para crear algo distinto, lo cual significaría su obra (14). De este modo, podemos diferenciar la poesía del poema, donde el poema es el punto de encuentro entre la poesía y el ser humano, ya que el poeta toma lo poético de las cosas y del entorno y las expresa en forma de poesía, en otras palabras, es el poema el que emite poesía.

#### La poesía de vanguardia latinoamericana

Hacia finales del siglo XIX, América Latina experimenta la creación de un importante número de obras líricas, las que surgieron en el contexto de la corriente modernista hispanoamericana, donde destacaron algunos poetas como Rubén Darío y José Martí. Aquel movimiento artístico comenzó a decaer a inicios del siglo XX, época finisecular que llegó dotada de cambios radicales y drásticos, los cuales fueron derivados y heredados por la “modernidad”. El período máximo de crisis se vio reflejado en la Primera Guerra Mundial (1914 – 1918), conflicto bélico en el que participaron las principales potencias europeas, incluyendo las regiones de África y Asia en donde poseían colonias, y donde EE. UU. intervino en 1917 siendo partícipe también de la guerra. Sus consecuencias conllevaron al horror que significó la guerra, en daños irreparables para la sociedad, que a su vez solo dejó un sentimiento de negatividad ante el mundo, es decir, los avances científicos y tecnológicos que suponían ser elementos para el “progreso”, demostraron servir para destruir y quitar vidas. Esto también se reflejó en el ámbito de las artes, pues fue una “época de grandes y vitales inquietudes, en la que conviven tendencias de todo tipo, con caracteres muy dispares, que comparten la urgencia de descubrir nuevas posibilidades expresivas” (Verani 9). Al igual que en décadas pasadas, el arte comienza a reaccionar en forma de rechazo a las expresiones

artísticas precedentes, lo que se replica en las artes musicales, por ejemplo, en la implementación de la atonalidad, en las artes visuales, con movimientos como el cubismo o el futurismo, y también en la literatura, lo que implicaba cambios en los tres grandes géneros. En las primeras décadas del siglo XX, hubo un rechazo hacia la estética simbolista, debido a que esta poesía no encajaba en el contexto que imperaba por aquellos años. Es así como comienzan los movimientos artísticos de “vanguardia”, donde la poesía vanguardista llega a ser “una reacción contra el simbolismo y su continuación” (Paz 169). La poesía de vanguardia encuentra sus orígenes en Francia, de donde surgieron destacados representantes, como los poetas Guillaume Apollinaire y Blaise Cendrars, entre otros. Proliferan los llamados *ismos*, los cuales corresponden a las distintas tendencias artísticas que emergen en esta época. Entre ellos está el expresionismo alemán, el dadaísmo, el surrealismo, y el modernismo anglosajón o inglés, por ejemplo. Precisamente este último movimiento era distinto al modernismo hispanoamericano, puesto que el “*modernism* de los críticos norteamericanos e ingleses no es sino lo que en Francia y en los países hispánicos se llama *vanguardia*” (Paz 128).

La vanguardia correspondió a un movimiento de ruptura con las formas artísticas tradicionales en Europa, movimiento que también se replicó en las artes latinoamericanas de forma paralela. Hasta aquel entonces, la poesía modernista era el movimiento lírico más representativo y prestigioso de América Latina, lo que equivaldría a la poesía precedente, a la cual reaccionaría esta nueva poesía de vanguardia: “Es la década en la que se descarta la suntuosa retórica preciosista del modernismo y se sientan las bases para una ruptura total con el pasado artístico inmediato” (Verani 10). Comienzan a proliferar poemas que presentan una forma dispersa y fragmentada, que no siguen los patrones estructurales tradicionales, bien desechándolos o renovando elementos del poema, como la métrica o la rima, así como también la sintaxis y la armonía estética, por ejemplo. Comparado con los movimientos líricos anteriores, la poesía de vanguardia presenta características como “la violencia de las actitudes y los programas, el radicalismo de las obras. La vanguardia es una exasperación y una exageración de las tendencias que la precedieron. La violencia y el extremismo enfrentan rápidamente al artista con los límites de su arte o de su talento” (Paz 161). Esta poesía comienza a darse en distintas zonas de Latinoamérica de forma simultánea, desarrollándose entre los años 1916 y 1935 aproximadamente, siendo la obra lírica de Vicente Huidobro el inicio de esta poesía de vanguardia, incluso el poeta chileno fue fundador del movimiento

llamado “Creacionismo”, el cual vela por la creación de un arte autónomo y donde prevalece la creación por sobre la copia o imitación. Al igual que el “Creacionismo”, fueron surgiendo paulatinamente nuevos movimientos vanguardistas, como, por ejemplo, el “Estridentismo” o el “Ultraísmo”. Las características en común que compartían estos movimientos, era la forma en cómo se presentaban estos programas vanguardistas ante la sociedad, pues se expresaban por medio de manifiestos, lo que se adecuaba al contexto global, tal como lo advierte Hugo Verani: “Son los años del lanzamiento de manifiestos, de proclamas y de polémicas violentas, de una intensa búsqueda de originalidad, de insurgencia expresiva y formal que estalla en realizaciones que transforman radicalmente el curso de las letras continentales” (10). La década de los veinte fue esencial en la producción poética vanguardista, puesto que empezaron a nacer nuevos movimientos, los cuales trataban temas locales, es decir, temáticas propias de la realidad latinoamericana de la época. En esta misma década, las vanguardias latinoamericanas encuentran su madurez poética, lo que coincide con la publicación del poemario *Trilce* de César Vallejo en 1922. Esta es considerada una de las obras más representativas de las vanguardias, la cual está compuesta de poemas que presentan una intencionalidad lingüística que se corresponde con el fin de crear por parte de la poesía de vanguardia.

A pesar de las influencias vanguardistas europeas, los movimientos latinoamericanos de vanguardia no tienen nada que envidiar a sus pares del “viejo continente”, ya que llegan a ser originales en las temáticas que tocan, por ejemplo, a pesar que el movimiento poético vanguardista rompe con la tradición o con la “academia” que significó el modernismo hispanoamericano en el continente, mantiene algunas temáticas, como el americanismo, el cual se presenta por medio de las culturas originarias que aún sobrevivían en ciertas zonas de Latinoamérica. Como ejemplo de esto, se puede observar en algunos poemas de *Trilce*, como el hablante rememora algunas costumbres de la sierra peruana (destacándose los orígenes e infancia de Vallejo en el pueblo serrano de Santiago de Chuco), las cuales, incluso, aún existen en la actualidad en estos lugares cordilleranos. Esto forma parte de la identificación del poeta con su continente y con la sociedad de la que él forma parte. Esto lo expresa en nuevas formas de escribir poesía, la cual continúa con aquel primer acercamiento que realizó la lírica modernista a la prosa, la cual comienza a ser más recurrente en los poemas de vanguardia. También cabe destacar el período de casi 20 años aproximadamente en que se

desarrolla esta poesía, período que destaca por su brevedad si es que es comparado con el período de producción de la poesía modernista, el cual perduró 10 años más, aproximadamente, que las vanguardias latinoamericanas: “Aunque la vanguardia abre nuevos caminos, los artistas y poetas los recorren con tal prisa, que no tardan en llegar al fin y tropezar con un muro. No queda más recurso que una nueva transgresión: perforar el muro, saltar el abismo” (Paz 161). Aquella transgresión de la que habla el literato mexicano corresponderá a una nueva corriente artística, que responderá a esta corriente de vanguardia.

### La poesía de postvanguardia latinoamericana

La poesía de postvanguardia aparece después del declive de la poesía predecesora, es decir, después de la poesía de vanguardia: “Con el nombre de posvanguardismo se conocen las distintas corrientes poéticas que se continuaron o surgieron en América Latina después de la década de los cuarenta” (Rodríguez 35). Esta poesía se caracteriza por continuar con el acercamiento de la poesía a la prosa, situación que venía presentándose de menos a más desde el modernismo y la vanguardia. Ahora bien, el hecho de que los poetas postvanguardistas utilicen mucha más prosa en sus obras que los poetas precedentes, no quiere decir que sus poemas se desvirtúen y escapen del género lírico al narrativo. Uno de los elementos constitutivos de todo poema es el ritmo, el cual no es tan esencial en obras que ocupan la prosa, como por ejemplo en las novelas. Ante esta circunstancia, Octavio Paz menciona que el lenguaje nace del ritmo, y todo ritmo, a su vez, prefigura un lenguaje, de modo que toda expresión verbal es ritmo (68). Como la prosa es una forma de expresar el lenguaje, aunque sea imperceptible, existe el ritmo en ella, así como existe un ritmo en una conversación. Paz también comenta que la prosa se resiste a la corriente rítmica, lo que se puede explicar por la intención del prosista de buscar la coherencia y la claridad conceptual (68). En este sentido, el uso de la prosa se presenta en poemas que tienden a corresponderse con la fijación en las situaciones cotidianas de la vida, donde poetas que escriben en este período expresan la realidad vivida en forma de coloquio, es decir, exponen sus temáticas de una manera más directa y más cercana a la sociedad: “La introducción del lenguaje coloquial tiene que ver con otra condición de esta poesía: el habla coloquial remite a la cotidianidad del hombre contemporáneo, del individuo masificado y marginado” (Rodríguez 37). Esta situación del ser humano masificado se comienza a notar desde principios del siglo XX en las principales urbes latinoamericanas, las cuales mueven masas a causa de la centralización de

oportunidades de trabajo para la población, la cual se encuentra en estas grandes ciudades, donde el ritmo moderno de la vida de aquella época se reflejó en la instalación de industrias y fábricas que requerían un mayor número de mano de obra. Debido al uso de la prosa y a la escritura experimental, muchos de los poetas postvanguardistas fueron llamados “anti-poetas”, por alejarse de las estructuras tradicionales y convencionales de la poesía. Precisamente, una de las corrientes poéticas que surgieron dentro del movimiento postvanguardista es la antipoesía, la cual junto a la poesía conversacional son reconocidas como las más representativas de este período, y que son poéticas que presentan la influencia de la escritura en prosa.

El prefijo “anti” se utilizó en la poesía de postvanguardia como “un esfuerzo desesperado por escapar a las monumentales cristalizaciones previas que pudiéramos cifrar, en un caso, en Rubén Darío; en otro, en Pablo Neruda” (Fernández Retamar 164). En el caso de escapar de la poesía de Darío, el poeta cubano se refiere a la tradición poética instaurada en el continente con el modernismo hispanoamericano, por otra parte, se refiere al caso local de Chile, pues uno de los poetas emblemáticos de la antipoesía es Nicanor Parra, poeta chileno que en 1954 publica su obra *Poemas y antipoemas*. A partir de esta obra se acuñó el término “antipoesía”, que en Chile significó una poesía “antiNeruda”, una poesía que debe entenderse en el contexto que el premio nobel de literatura de 1971 era uno de los poetas sobrevivientes de la generación vanguardista. A pesar del gran catálogo de palabras, estas ya no eran suficientes para expresar la realidad de la época. En este sentido, “sin distorsionar la naturaleza del lenguaje, ni en sus estructuras ni en las palabras mismas, la poesía de Nicanor Parra no solo aporta una visión desquiciante del mundo; también logra introducir una sospecha frente a todo lenguaje elevado, y aun frente al lenguaje” (Sucre 264). La antipoesía prescinde de toda retórica anterior, y donde según algunos críticos, la antipoesía intenta sustituir un vocabulario poético gastado, pero que, en realidad, tal situación es propia de la literatura en general, no obstante, según otros críticos, aquella “sustitución” no sería característica de toda literatura y poesía, pues se ocupan expresiones coloquiales más comunes (Fernández Retamar 168). Como es una característica de la poesía de postvanguardia, el lenguaje coloquial se hace presente también en la antipoesía, donde además se suman el humor y el sarcasmo. “El humor en Parra, empieza por operar sobre el lenguaje mismo. No se trata de que lo violente; su sintaxis, ya lo hemos dicho, no puede ser

más simple y nítida, irónicamente sentenciosa o lapidaria a veces; incluso se acoge a una métrica tradicional” (Sucre 266). La poesía de Nicanor Parra no busca trascender por medio del humor a lo absurdo del mundo y su falta de sentido, pues para él la experiencia poética radica en el carácter social, y en el mundo de su época, es la enajenación la que domina al contexto social, lo que conforma el tema de su poesía. La modernidad imperante en el mundo ha conllevado a que nuestra realidad original ha dejado de ser la naturaleza misma. En consecuencia, a esto, Parra se propone regresar la poesía a sus orígenes, es decir, “encontrar la palabra que dé la inmediatez de las cosas; no sugerir ni transfigurar, sino nombrar, decir: acortar la distancia entre las palabras y las cosas, hacer que éstas surjan sin mediación alguna, como un impacto de la realidad” (Sucre 267).

Por otro lado, dentro del movimiento de postvanguardia poética encontramos a la poesía conversacional, la cual se caracteriza principalmente por el uso del lenguaje coloquial, característica que comparte con la antipoesía. Francisco Rodríguez advierte que el “conversacionalismo” no se debe entender como una poética en la que solo se reproduce el habla cotidiana, puesto que es un elemento que permite la identificación del poeta con el continente latinoamericano: “este lenguaje posibilita la incorporación de la cotidianidad de los individuos, dicho sea, el carácter existencial, histórico, concreto, de los habitantes de América Latina” (39). Esta poesía tendría sus orígenes en la *New Poetry* norteamericana, donde resaltaba la figura del poeta Ezra Pound, quien creó un grupo de escritores que se llamó “Imagism”. Dentro de este grupo, Pound promulgó algunos artículos para escribir poesía, en donde destacan el uso del lenguaje de habla común con el fin de emplear la palabra exacta y no la palabra ornamental, el uso del verso libre para una mejor expresión de la individualidad del poeta, y también la absoluta libertad en la elección de temas (Rodríguez 41). El literato costarricense indica que esta poética norteamericana influyó en las primeras obras del poeta nicaragüense José Coronel Urtecho, quien muy joven viajó a los Estados Unidos, y es durante su estadía en aquella nación que descubre la literatura estadounidense. En su retorno a su país natal, Coronel difundió la presencia del habla cotidiana norteamericana, siendo la nación centroamericana el lugar donde comenzó la poesía conversacional en Latinoamérica (40). En este ámbito, fue el poema “Oda a Rubén Darío” del mismo Coronel que marcó un precedente para la poesía conversacional que se cultivaría décadas después, donde emerge la figura del poeta y sacerdote nicaragüense

Ernesto Cardenal, quien aclimata la lírica anglosajona en la poesía de nuestra lengua, como en su momento lo hizo Darío con la poesía francesa. Nuevamente, esta acción implica un acercamiento entre verso y prosa, “y especialmente entre verso y *conversación*, que no es lo mismo” (Fernández Retamar 173). Mario Benedetti también percibe estas características en la obra poética de Cardenal, al reconocer un “formidable dominio del verso, de una particular aptitud para hacerlo sonar de un modo natural, comunicativo” (Cardenal 11). Observemos estas características en un extracto de su obra *Hora 0* del año 1957:

la United Fruit Company / con sus revoluciones para la obtención de  
concesiones / y exenciones de millones en impuestos de importaciones / y  
exportaciones, revisiones de viejas concesiones / y subvenciones para nuevas  
explotaciones, / violaciones de contratos, violaciones / de la Constitución...  
(Cardenal 59).

El uso del verso libre “es el que materializa un lenguaje coloquial” (Rodríguez 39). En estos versos se demuestra lo que comenta el costarricense, donde el contenido se transmite de una manera muy directa para el público, tal como si fuera parte de una conversación entre individuos, sin embargo, el ritmo, elemento constitutivo del poema, se hace presente en estos versos por medio de los términos “-ciones/-siones” en varias de las palabras que aparecen. En otro sentido, la temática que contiene *Hora 0* hace notar el posicionamiento político del autor frente a estos sucesos históricos, denunciando la intervención imperialista en aquella región de América Latina mediante su poesía, la cual presenta en su escritura los rasgos distintivos de la poesía de postvanguardia, lo que se corresponde con lo que menciona Guillermo Sucre: “Cardenal tiende progresivamente a resolver las confrontaciones de la poesía con la historia” (282).

En relación al tema que toca esta poesía de Cardenal, el cubano Roberto Fernández Retamar, propuso algunas características en general para distinguir las temáticas de la poesía conversacional. Entre estas podemos encontrar que esta poesía se proyecta al porvenir, además de ser capaz de observar el tiempo presente. Esta poesía tiende a afirmarse en sus creencias, sean políticas, religiosas o ambas. Aunque no deseché el humor, sus temas suelen ser de índole grave o seria, y suele señalar la sorpresa o el misterio de lo cotidiano (174).

## El poeta Antonio Cisneros

Esta nueva poesía que comenzó a propagarse por Centroamérica, en un comienzo, pronto llegó a Sudamérica, donde la obra poética de Ernesto Cardenal fue fundamental para esa difusión: “a partir de *Oración por Marilyn Monroe y otros poemas* (1965) la obra de Cardenal amplía considerablemente su audiencia latinoamericana. Este hecho permite que el autor de *Salmos* se convierta en el nexo entre la precoz experiencia mexicana y caribeña y la que años después tendrá como escenario el sur del continente” (Cornejo 617). Durante la década de los años sesenta esta corriente se propaga por los países sudamericanos, en donde las experiencias nacionales y regionales se enlazan y relacionan con un sistema latinoamericano global y coherente, de modo que se articulan los movimientos que provienen de Centroamérica y del Caribe con los movimientos que se desarrollan en Sudamérica (Cornejo 617). Esto permitió una intercomunicación literaria a través del continente, en un período que se producen obras provenientes de distintos países, pero que eran similares en su contenido, estilo, etc. Es en este contexto que el poeta peruano Antonio Cisneros comienza a escribir su obra poética, quien es considerado uno de los poetas más destacados de la llamada “Generación del sesenta”, donde también resaltan las figuras de poetas como Rodolfo Hinostroza y César Calvo, entre otros. Antonio Alfonso Cisneros Campoy nació en Lima el 27 de diciembre de 1942, y falleció a la edad de 69 años el 6 de octubre de 2012 en la capital peruana. Esta nación sudamericana presenta una fuerte tradición cristiana, la cual perdura hasta la actualidad. Al igual que muchos de sus compatriotas, Antonio Cisneros tuvo en sus primeros años de vida una formación cristiana tradicional, la cual comienza en su hogar y también experimenta en su formación educacional (Urdanivia 82). Cursó sus estudios superiores en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Pontificia Universidad Católica del Perú entre 1960 y 1965. Si bien Cisneros no rompió del todo sus lazos con su formación cristiana, experimentó una adolescencia descreída, en un período que coincide con una especie de ateísmo, una indiferencia religiosa que se extenderá hasta 1974. Esta postura se corresponde con la corriente de postvanguardia de la época:

Esta actitud de descreimiento y hasta de agresividad frente a todo lo religioso y a sus manifestaciones institucionales a través de la iglesia católica y sus representantes, se vería más tarde reforzado por la inserción de Antonio Cisneros en las corrientes de antipoesía, en la ‘actitud anárquica, en su mantón

antirretórico' que caracteriza el poetizar sobre una serie de elementos de la sociedad tradicional para destruirlos (Urdanivia 83-4).

Mientras cursa sus estudios superiores, Cisneros comienza a escribir sus primeras obras, como *Destierro* (1961), poemario que se destaca por estar influenciado por las experiencias adolescentes del autor, y *David* (1962), primer poemario que presenta un carácter religioso en su temática, pues aborda la historia del rey salmista. Este poemario será relevante para la poesía que escribirá hacia finales de la década de los setenta, lo que se abordará más adelante en este trabajo. Pero no fue hasta el año 1964, cuando se publicó su obra *Comentarios reales*, donde se pueden observar de mejor manera las distintas influencias que lo acompañaron a lo largo de su carrera como poeta. Gracias al acercamiento que tuvo con la poesía de postvanguardia, pudo conocer la obra de Ezra Pound y del grupo *Imagism*, de donde Cisneros obtendría ciertos modelos para escribir. Del mismo modo hizo con la obra dramática del alemán Bertolt Brecht, donde encontró una importante influencia, la cual comienza a percibirse en su obra *Comentarios reales* y que el propio Cisneros califica como una revisión de la historia del Perú, pero “contada al revés, casi la versión brechtiana de la historia. Se cuenta desde el punto de vista de las efemérides, de los generales y las batallas” (Urdanivia 90). Como consecuencia, en los poemas de *Comentarios* se comienza a observar una nueva forma de hacer verso y una perspectiva popular que se traduce en una ironía desmitificadora de la historia peruana, la cual a su vez se corresponde con el distanciamiento brechtiano, lo que indica que “la desfamiliarización con lo conocido para enfrentar las perogrulladas de nuestra cultura con otra mirada que las convierta en algo especial, notable e inesperado” (Villanueva 79).

Pero las influencias literarias en la poesía de Antonio Cisneros no provenían solamente desde el extranjero, ya que, del mismo modo, su poesía recibió influjos de poetas del medio local peruano, como lo fueron José María Eguren (1874-1942) y César Vallejo (1893-1938), poetas que significaron los orígenes y el punto de partida para la poesía contemporánea del Perú. Ambos poetas llevaron a la literatura peruana el sentido de lo trágico cotidiano, que por más que se le ahonde siempre aparece como inédito (Basadre 350). Eguren es contemporáneo al modernismo, sin embargo, su figura no estaba enrolada en sus filas. Su poesía ya presentaba rasgos de ruptura en sus temas con la lógica acostumbrada. El

objetivismo que impregnaba en sus poemas fue fundamental para la creación lírica de Cisneros, quien descubre que la poesía de Eguren se compone “mediante la representación verbal de desplazamientos espaciales y de cursos temporales que tiene como base la narración objetiva de una ‘historia’” (Cornejo 616). De aquí que muchas de sus obras y poemas traten acerca de contar una historia o crónica, o presenten una estructura que se adecúa a este aspecto, por ejemplo, en los poemarios *Comentarios reales* o *Crónica del Niño Jesús de Chilca* (1981). En este sentido, es la representación de la “historia” el soporte de su poesía. La obra de Eguren permite a Cisneros profundizar más en el objetivismo narrativo de Brecht, pues esta poesía “lo prepara para incorporar elementos claves de lo que se denomina, desde Brecht, ‘poesía objetiva’: el lenguaje sumamente físico y la narración objetiva de una historia” (Villanueva 84).

Por otra parte, el influjo de la obra de César Vallejo significó un mayor acercamiento de los poetas de la “generación del sesenta” al coloquialismo, al cual trataron como lenguaje poético, pero no se trataba de cualquier coloquialismo, pues el aporte de Vallejo implicaba las características del lenguaje hablado por los habitantes de la sierra peruana. Particularmente para Cisneros, el influjo de la obra de Vallejo significó la relevancia del sujeto migrante en su poesía. Hay que tener en cuenta que Vallejo emigró de su pueblo natal Santiago de Chuco para llegar a la capital peruana, y más tarde se vería en un viaje que lo llevaría hasta Francia, nación de la que nunca pudo retornar a su patria. De algún modo, Cisneros comparte con Vallejo esta característica de poeta peruano, pues el poeta limeño vivió un período en Europa, con la diferencia que Cisneros sí retornó al Perú. Este tema es abordado por Cisneros en sus poemas, lo que se puede notar en su poemario *Crónica del Niño Jesús de Chilca*, en donde hay poemas que presentan a personajes de una comunidad que experimentan la migración desde su tierra natal a la ciudad, lo que se corresponde con el contexto en que escribe el poeta limeño, donde su generación “reconvierte la poesía en lenguaje de lo cotidiano, y la dotan de la capacidad de acoger todas las manifestaciones y registros de lo real vivido, de expresar en el idioma de la mayoría la condición común de la existencia” (Villanueva 88). César Vallejo, como persona y como poeta, presenta claras diferencias en su formación al ser comparado con su compatriota José María Eguren, pues proviene de la serranía, autóctono de un pueblo rural, siendo más humano que su compatriota limeño que es más artista. Eguren creció en la hacienda de su familia en Lima, siendo una

persona más aristocrática que no poseía mayor contacto con la realidad abigarrada del Perú (Basadre 350-1), no obstante, las obras de ambos poetas calaron hondo en la capacidad creadora en Antonio Cisneros al momento de escribir su poesía, quien fue capaz de encontrar un punto medio, de equilibrio y de armonía entre ambas influencias y assimilarlas en el contexto de la segunda mitad del siglo XX.

Por último, cabe destacar uno de los episodios que marcaría la vida y obra de Cisneros, la cual es de suma importancia para esta investigación. En su obra, Dios es abordado como un tema literario más que un tema de relevancia vital, lo que se puede percibir en la denuncia de una iglesia que no es fiel al mensaje evangélico en *Comentarios* (Urdanivia 90). En 1968 Antonio Cisneros publicó su poemario *Canto ceremonial contra un oso hormiguero*, obra que le valió el premio “Casa de las Américas”. Este poemario destaca porque se produce una especie de corte en la comunicación con el lector, puesto que se observa un hermetismo en su contenido, siendo el poeta el único que posee la clave para comprender las referencias y alusiones que existen en estos versos (Urdanivia 94-5). Este poemario inicia la madurez poética de Cisneros, la que continúa en sus libros posteriores *Agua que no has de beber* (1971) y *Como higuera en un campo de golf* (1972), sin embargo, no fue hasta el año 1977 en que retoma algunos temas religiosos para escribir su poemario *El libro de Dios y de los húngaros*. Este texto coincide en la época de la conversión de su fe, acontecimiento que sirve de tema central del poema “Domingo en Santa Cristina de Budapest y frutería al lado” que se desprende de este poemario. Si bien Cisneros aprovechó de denunciar a las instituciones cristianas de no cumplir con el mensaje de Dios que está en las sagradas escrituras, el poeta nunca se alejó de Dios por completo. Este poema tiene la función de objetivar y comunicar la experiencia vivida, pero de una manera distinta a como se estilaba antiguamente en el campo de la lírica, es decir, la experiencia de revelación que tiene Cisneros es escrita de modo distinto a la experiencia mística expresada por San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús, pues aquí el poeta peruano usa de todo su intelecto y capacidad para expresar su experiencia por medio de la poesía conversacional. Esto se relaciona con los cambios que hay en los encuentros del ser humano con Dios, donde el conocimiento divino se presenta cada día más por medio de un “acercamiento sincero y comprometido hacia los pobres; y cada vez menos en el retiro, la soledad, el aislamiento que requirieron anteriormente aquellos que buscaban a Dios” (Urdanivia 102). Esta conversión no significó para el poeta

un alejamiento de los temas que trató anteriormente en sus obras previas, pues teniendo en cuenta esos temas, sumado a esta conversión experimentada, hacia 1981 publica el poemario *Crónica del Niño Jesús de Chilca*, donde toca todos estos temas, lo que además permitirá crear otro poemario en 1986 titulado *Monólogo de la casta Susana y otros poemas*, siendo ambos poemarios textos que abordan el tema social y religioso. En este ámbito, Antonio Cornejo Polar menciona que “la poesía de Cisneros tiene que leerse como un riguroso ejercicio de interpretación de la realidad, especialmente de la realidad social” (620).

## **Capítulo II. Panorama sociohistórico del Perú y contexto en el que se desarrolla la Teología de la Liberación**

### **La organización incaica y el sincretismo religioso**

Para comprender el contexto de la nación peruana de los últimos años, es necesario tomar en cuenta algunos antecedentes históricos que forjaron a este país sudamericano y a sus habitantes. Antiguamente el territorio peruano estaba ubicado en el *Tahuantinsuyo*, nombre que tenía el territorio que abarcaba el Imperio Inca. Esta civilización precolombina marcó una importante influencia en la zona occidente de Sudamérica, donde impusieron a lo largo del Tahuantinsuyo su religión y creencias, su economía, formas de trabajo y organización política y social, demostrando ser la civilización más importante de Sudamérica por aquel entonces. Todo esto lo fueron logrando debido a importantes aportes en la viabilidad y tránsito del Imperio, por ejemplo, con la creación de una importante red de rutas comerciales y caminos que conectaban las cuatro regiones del Tahuantinsuyo con el Cuzco, capital del imperio. Sin embargo, estos logros y avances innovadores de los incas, lo pudieron llevar a cabo gracias al trabajo comunitario destinado a un bien común para todos. El escritor y periodista José Carlos Mariátegui, uno de los intelectuales más importantes del Perú de principios del siglo XX, destaca la organización colectivista del inca, la cual permitió el desarrollo de una civilización disciplinada en el ámbito económico y donde “el trabajo colectivo, el esfuerzo común se empleaban fructuosamente en fines sociales” (9). En este aspecto, el inca no comerciaba con dinero, sino por medio de intercambio de productos, denominado “trueque”, forma de comercio utilizada a lo largo del Tahuantinsuyo.

La gran mayoría de los productos intercambiados provenían de la principal actividad económica incaica: la agricultura. Esta actividad promovió el carácter de una sociedad bien organizada: “la agricultura implica una vida ya civilizada y es la base de ella. Al generar un sobrante de alimentos contribuyó a la expansión de la especie humana” (Basadre 161). Es en esta área que sale a relucir el trabajo colectivo de la sociedad incaica. En un terreno un tanto hostil e irregular para labrar la tierra, los incas encontraron diversos métodos para hacer de la sierra una tierra fértil y con una compleja red de irrigación, por ejemplo, con el método de cultivo de terrazas, donde demostraron toda su capacidad e intelectualidad para sobrevivir y desarrollarse en la sierra. Pero la actividad económica de los incas también se relaciona con su religión, pues era relevante para la organización social y económica de los incas. Por

ejemplo, Jorge Basadre menciona que, en relación al trabajo agrícola, el excedente de lo que se llegaba a producir era ofrecido principalmente al Sol y al *Inca* o *Sapa Inca*, es decir al gobernante: “Para el Sol y el *Inca* no sólo había que dedicar el excedente de lo producido; había que cultivar las tierras a ellos asignadas y cumplir trabajos o impuestos previamente fijados” (16). Hay que comprender que la religión incaica creía en el Sol (Inti en lengua quechua) como su “taita” o padre creador, pues se dice que Inti iluminó las aguas del Lago Titicaca, de donde emergió Manco Cápac y Mama Ocllo, a quienes el padre Sol les enseñó las artes de la civilización incaica, y donde se suponía que el *Sapa Inca* era descendiente de estas deidades, de modo que los incas ignoraban la separación entre la religión y la política, entre Iglesia y Estado, ya que “todas sus instituciones, como todas sus creencias, coincidían estrictamente con su economía de pueblo agrícola y con su espíritu de pueblo sedentario” (Mariátegui 119).

Esta forma de vida y de organización social perduró en la sierra peruana a lo largo de los años, puesto que la agricultura sigue siendo la principal actividad económica de estos territorios y de sus habitantes, quienes heredaron de los incas esta labor. Otro aspecto que heredaron de los incas es su lengua, el quechua, idioma que aún perdura a pesar del paso del tiempo y de la hegemonía española que llegó a instalarse en Sudamérica desde la época de la Conquista. En la actualidad, el quechua es hablado por muchos habitantes repartidos en gran parte de los antiguos territorios del Tahuantinsuyo, lo que se evidencia en el Perú siendo la segunda lengua más hablada, por lo que se convirtió en una de las lenguas oficiales aborígenes. Esta lengua es una de las principales características incaicas que ha sobrevivido hasta nuestros días, pues inmediatamente se puede relacionar a un hablante quechua con un habitante de la sierra andina, zonas rurales que presentan a un mayor número de hablantes, justamente donde los incas tuvieron mayor presencia y hegemonía.

Con el proceso de Conquista, en el Perú se intensificó la presencia de clérigos provenientes de España, con el fin de que el catolicismo se expandiera y se consolidara como religión oficial del Virreinato del Perú. Para cumplir con este objetivo, los primeros clérigos que se asentaron en el Perú fueron imponiendo el catolicismo por sobre la religión autóctona de la zona, lo que se refleja en la posesión de los principales templos de culto incaico, construyendo sus iglesias encima: “Los dominicos se instalaron en el templo del Sol, acaso

‘por cierta predestinación de orden tomista, maestra en el arte escolástico de reconciliar al cristianismo con la religión pagana. La Iglesia tuvo así parte activa, directa, militante en la Conquista’ (Mariátegui 120). De este modo comenzó un proceso de sincretismo religioso, que hasta nuestros días aún podemos percibir en fiestas católicas de las regiones que componían el Tahuantinsuyo, como, por ejemplo, la Fiesta de la Tirana en Chile, las peregrinaciones y carnavales en Bolivia y la festividad de la Virgen de la Candelaria en Perú. Claro que hay que destacar que esta política religiosa tiene su origen en el Imperio Romano, relacionándose estrechamente con la colonización y asimilación de los pueblos conquistados y sometidos. Esta política se vio también favorecida por la nula distinción del pueblo incaico entre el dominio político y el dominio eclesiástico, que para ellos era parte de un solo dominio: “Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico” (Mariátegui 122). Este sincretismo, influyó profundamente en la nación peruana y en su idiosincrasia, siendo uno de los países católicos con más creyentes en Sudamérica.

#### Contraste entre la costa y la sierra a inicios del siglo XX

A mediados del siglo XIX, ya en su época republicana, el Perú comenzó con la explotación de salitre al sur del país y de guano en su litoral, así como en islas cercanas a la costa, debido a que eran productos altamente demandado por las naciones europeas, pues lo necesitaban para fertilizar sus desgastados suelos, así como para aprovechar otras propiedades del salitre vinculadas con la fabricación de municiones. La explotación de estos productos fue creciendo y convirtiéndose en un importante sustento para la economía del Perú, lo que significó las primeras intervenciones de comerciantes británicos, y que marca una distinción con los negocios de los españoles en este territorio, pues, como menciona Mariátegui si antes era España quien necesitaba del Perú como productor de metales preciosos, Inglaterra prefirió al Perú como productor de guano y salitre (14). En este sentido, la explotación del guano y salitre era más fácil que la explotación minera de Los Andes, principalmente debido al rudimentario transporte para tales recursos en la época. Ante esta situación, el Estado comenzó a llenar sus arcas, lo que derivó en corrupción y también en una mala administración financiera: “El guano y el salitre ocuparon un puesto desmesurado en la economía peruana. Sus rendimientos se convirtieron en la principal renta fiscal. El país se

sintió rico. El Estado usó sin medida de su crédito. Vivió en el derroche, hipotecando su porvenir a la finanza inglesa” (Mariátegui 14). Es así como comenzaron los primeros despilfarros por parte del Estado, en que, a base de las garantías de ambos productos, el gobierno peruano comenzó a tener deudas con las casas comerciales inglesas. Esta situación benefició aún más a los británicos, a quienes después el Estado debió entregar las principales vías ferroviarias construidas para la explotación del guano y del salitre. Fue así, que este período significó la solidificación de una clase capitalista, pues las concesiones del Estado y los beneficios del guano dieron paso al surgimiento de un capitalismo y una burguesía. Con estos acontecimientos, la costa peruana comenzó a tener mayor protagonismo y a fortalecer su poder económico. Pero este auge económico no duraría mucho, puesto que fue afectado por las malas gestiones de algunos presidentes, a lo que se debe agregar la pérdida de los yacimientos del salitre tras la Guerra del Pacífico: “reveló trágicamente el peligro de una prosperidad económica apoyada o cimentada casi exclusivamente sobre la posesión de una riqueza natural, expuesta a la codicia y al asalto de un imperialismo extranjero” (Mariátegui 15-6).

Posterior a la guerra, la economía nacional, que aún se estaba recuperando de las consecuencias de la guerra, comenzó a organizarse con la aparición de la industria moderna, la cual surgió gracias a la inversión de capital financiero, que estaba representado por los bancos nacionales que financiaron diversas empresas industriales y comerciales, además de la relevancia que cobró el establecimiento de sucursales de bancos extranjeros que servían a los intereses de los capitales británicos y norteamericanos (Mariátegui 17). De este modo, comenzaron a proliferar las fábricas, usinas y transportes, elementos que paulatinamente modificaron el modo de vida costeño, y también contribuyó al surgimiento de un proletariado industrial. Este período impulsó aún más la preocupación y el sentido reverencial del dinero, especialmente en la costa, puesto que, para los serranos, el dinero solo era el símbolo de la opresión a la que se exponía desde la Colonia. En este caso, “predominó luego este sentido del dinero, pero siempre como medio y no como fin” (Basadre 77). Opuesto a lo que acontecía con la antigua clase aristócrata, la burguesía fue creciendo, lo que se reflejó en la zona de la costa peruana gracias a la cercanía que tenían con el mar por medio de puertos, los cuales comenzaron a proliferar en esta época hasta comienzos del siglo XX. Esto quiere

decir que la economía burguesa se desarrolla en la costa, mientras que en la sierra subsisten algunos vestigios de la “economía comunista indígena”, como la llama Mariátegui.

Estos vestigios sobreviven en un sistema de economía feudalista que se instaló en la sierra con el período colonial. Desde la llegada del español y la opresión que ejercieron sobre la población indígena con encomiendas y trabajos forzados, la población aborígen fue sometida a trabajar en las minas de plata y oro. Debido a las condiciones en las que trabajaban los indígenas para sus patrones hacendados en el siglo XIX, el paso de la Colonia a la República no fue percibido por esta población rural, puesto que la legislación civil ignoró a la comunidad y al indígena. El contraste y diferencias entre la costa y la sierra fueron enormes. Por una parte, existían calles iluminadas, la presencia de las líneas férreas, y altas concentraciones demográficas, mientras que el panorama serrano era distinto, ya que presentaba una gran población dispersa que araba la tierra, desmalezaban las huertas y empujaban el ganado en el campo. “Solo para los primeros existieron los códigos, el Parlamento, la prensa, las escuelas. El sentir y el pensar de los otros no se articularon con el sentir y pensar nacionales” (Basadre 79). La feudalidad agraria condenaba al indígena a seguir hundiéndose en la miseria, que, históricamente hablando, fue gracias al despojo de aquellas tierras que, siglos previos a la hegemonía española, causaba gran alegría en la población aborígen de tradición y costumbre agraria. Debido a la cercanía geográfica, el indígena prefiere escapar del trabajo agrícola para ejercer la labor minera, aun sabiendo que “la paga es ínfima, la defensa de la vida del obrero es casi nula, la ley de accidentes de trabajo burlada. El sistema del ‘enganche’, que por medio de anticipos falaces esclaviza al obrero, coloca a los indios a merced de estas empresas capitalistas” (Mariátegui 31).

#### Migración serrana hacia la costa en la primera mitad del siglo XX

Esta situación va provocando que poco a poco comiencen pequeños movimientos migratorios hacia la costa, debido a la demanda de mano de obra para la producción de algodón y de cañas de azúcar, lo que, a su vez, fue promovido por las inversiones capitalistas en el territorio. A inicios del Siglo XX, con los gobiernos de Augusto Leguía, el capitalismo prosperó aún más, aunque no con un marcado carácter privado, sino más bien, con un carácter financiero o con conexión presupuestal, las cuales consistieron en “empréstitos, concesiones, obras públicas, modernización de la capital, urbanizaciones, etc.” (Basadre 116). En esta

penetración capitalista, intervinieron de preferencia las inversiones norteamericanas, además de algunos contratistas nacionales, parientes o asociados con los negocios personales del presidente Leguía. Esta situación significó una especie de “milagro del progreso material”, lo que se percibía con la construcción de nuevas carreteras, pavimentación en las principales ciudades y la creación de urbanizaciones. Estas últimas, fueron esenciales para el crecimiento demográfico de las ciudades costeñas, y especialmente de Lima, situación que se contrastaba con otras áreas del territorio peruano. La creación de urbanizaciones también contribuyó en la formación de la clase media, gracias a la economía capitalista que imperaba en la costa peruana, pues impulsó un aumento en el movimiento migratorio de distintas zonas del Perú hacia la costa, motivado por una mejor calidad de vida y oportunidad de empleos. De este modo, fue apareciendo la formación de masas obreras sindicales, limitadas en su organización, pero que se vieron ampliadas años más tarde (Basadre 202).

En esta época, todos los avances, así como los empréstitos solicitados por el presidente Leguía, fueron posibles gracias a que se movilizaban grandes sumas de dinero, situación que derivó en intervenciones de viejos prestamistas en favor de la expansión capitalista estadounidense en Latinoamérica. Estas nuevas inversiones comenzaron a fijarse en el negocio de extracción del petróleo en el norte del territorio peruano, nuevo sector industrial que requería de una gran mano de obra, lo que motivó a los habitantes de la sierra a trabajar en la costa y en estas industrias. Otra industria que ofreció empleos a los indígenas fue la dedicada a la producción de harina de pescado, donde eran ellos los pescadores que después llevaban las anchovetas a las fábricas. La pesca de estos peces puede ofrecer un alimento rico en proteínas, pero que los industriales comenzaron a explotar con el fin de procesarlos en la fábrica para la producción de la harina, pero su pesca fue “desordenada, irracional y depredadora para la producción de harina de pescado, llegando a ser los primeros productores en el mundo. No obstante, la pesca extranjera por concesiones y las inversiones también foráneas succionaban nuestra riqueza marina” (Rojas 274). Este panorama creó zonas de contacto entre migrantes indígenas y migrantes extranjeros en las zonas costeras del norte del Perú, tanto por la industria petrolífera, como por la industria de harina de pescado.

Como ejemplo de esta situación, encontramos la novela del escritor andahuaylino José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. En este texto se presenta la

situación de obreros indígenas que trabajan en la costa de Chimbote, ubicada al norte del Perú. En la novela se narran las condiciones en que vivían y trabajaban estos indígenas inmigrantes, los cuales llegaron a tomarse algunos terrenos para vivir en la periferia de la ciudad, al igual que otros individuos marginales, habitando cerros y arenas donde levantaron sus barriadas: “invasores de tierras para viviendas, hombres que habían conquistado con los serranos recién llegados al puerto, tanto aguadas pestilentes y zancudientas, como médanos y tierras sembradas y, por supuesto y más fácilmente, desiertos, los más próximos al casco urbano” (Arguedas 71). En el texto también se presentan personajes extranjeros, quienes están asociados a los dueños o jefes de las industrias de harina de pescado, quienes tienen lazos con mafias locales y burdeles, pues para algunas mujeres indígenas, la prostitución también era una forma de ganar dinero. Este era el caso de Florinda, prostituta del “corral”, hermana de Asto, pescador de anchovetas, ambos originarios de la sierra y que vivían precariamente en la barriada San Pedro en Chimbote (Arguedas 51, 87).

La implementación de reformas sociales destinadas a mejorar la situación de los trabajadores, llegó recién durante la primera mitad de la década de 1950: “se estableció el Seguro Social Obligatorio del Empleado; la participación de los empleados y obreros en las utilidades de las empresas; el salario dominical para los obreros; el Fondo Nacional de Salud” (Rojas 259). Esto impulsó aún más la migración en estos años, donde el Perú experimentó una “ola de movilización social” la cual se reflejó en la migración de miles de campesinos hacia la costa. Esto provocó que la población serrana tomara conciencia de su situación, despertando el clamor que exigía un cambio radical en las estructuras socioeconómicas (Basadre 203). Como ejemplo de esta situación, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, aparece el “zambo mulato” Moncada, quien se ponía a predicar en las cercanías de Chimbote, donde sus palabras iban orientadas a la opresión que ejercían las empresas e industrias sobre los obreros, especialmente a quienes provenían de la sierra. Pero parte de sus protestas también fueron dirigidas al sector eclesiástico, representado por sacerdotes locales y algunos misioneros extranjeros: “Aquí predicar, se peligran, caballeros, entre las pestilencias, como Moncada, imitando a Moncada que predicaría también con obras, si tuviera monis” (67). La última palabra equivale a dinero en inglés (money), vocablo que por ese entonces estaba en boga en la zona debido a las influencias extranjeras en las industrias petroleras y de harina de pescado. Precisamente, Moncada ve a los miembros del clero como personas que aún

gozan de privilegios, además de considerar que este sector está en contra del pueblo indígena inmigrante en la costa: “La Municipalidad, la Beneficencia, la policía, los párrocos habían ordenado y persuadido a los pobres de las barriadas que su cementerio se trasladara a una pampa-hondonada que había del otro lado del alto médano de San Pedro” (Arguedas 71). Moncada menciona este asunto para indicar a la población, que el clero, junto con las demás instituciones, preferían que los serranos enterraran a su gente en el desierto, al otro lado de las dunas, de modo que los entierros se vean desestimados de cobros municipales, parroquiales y de la Beneficencia en comparación con quienes entierran a sus difuntos en el cementerio de la ciudad. Esto se evidenciaba también en el lugar que moraba el sacristán-guardián del pueblo, que si bien, vivía al lado del cementerio y a un costado del arenal, le habían construido un departamento para que viviera, además de contar con algunos servicios como el riego de unas pocas plantas que luchaban por crecer en el desértico terreno (Arguedas 80). Esto se contrapone con la realidad de las barriadas donde vivían los pescadores serranos junto a sus familias.

### La Teología de la Liberación

En los inicios del Siglo XX, la iglesia comienza a ser criticada debido al poco compromiso social con la situación de las masas oprimidas en el mundo. Para la década de 1930, en Francia, comienzan a aparecer movimientos de renovación de la teología católica, con la denominada *Nouvelle théologie*, y las nuevas prácticas pastorales realizadas por movimientos de “curas obreros”, quienes por su preocupación y acercamiento a las clases obreras y al proletariado, simpatizaban con algunos movimientos socialistas, comunistas o revolucionarios (Pérez 80). Estas acciones provocarían el surgimiento de una teología con perspectiva latinoamericana, que intentará buscar la solución y revertir el caso de los más desposeídos y necesitados en el continente: la “Teología de la Liberación”, que comenzó a aparecer a finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970. Esta teología surge para “llenar la necesidad de suplir ‘esquemas teológicos’ insuficientes, no adecuados para acompañar y hacer crecer la ‘fe’ del cristiano en una época de crisis, de profundos conflictos, y hasta en situaciones revolucionarias frecuentemente” (Dussel 119).

Desde los sectores cristianos más tradicionalistas se ha atacado a la Teología de la Liberación, por no considerarla una teología como tal. Ante esto, el padre Gustavo Gutiérrez

menciona que “la teología es necesariamente espiritual y saber racional (...) habrá que conservar de ellas la perspectiva y el estilo de una reflexión, más que tal o cual logro determinado, alcanzado en un contexto histórico diferente al nuestro” (26). Gutiérrez defiende la postura de que esta es una teología nacida en el continente, pues surge gracias a las experiencias de quienes habitan Latinoamérica, pero sus detractores insisten en que la influencia de los movimientos renovadores europeos constituyó esta teología como una copia. Enrique Dussel admite que esta teología encuentra sus orígenes en Europa (de hecho los futuros teólogos de la liberación, como Gustavo Gutiérrez o Camilo Torres, estudian allá, donde entran en contacto con estas nuevas ideas), pero concuerda con Gutiérrez en la originalidad y carácter no europeo: “La teología latinoamericana es hija de la europea, pero es distinta; es otra; es un acceso diverso a la misma tradición porque surge en un mundo ‘periférico’ dentro de la época moderna mercantil primero y después imperial monopolística” (9). También en el aspecto teológico, Sergio Silva comenta que “toda teología original, que no es la mera repetición o sistematización del pensamiento de otros, brota de una experiencia fundante de fe, que le da, a la vez, su objetivo o finalidad fundamental” (98). En este caso, la experiencia fundante de la Teología de la Liberación parte de la experiencia de la pobreza del pueblo oprimido de América Latina, lo cual le brinda un carácter e identidad latinoamericanas.

Otro aspecto importante en la Teología de la Liberación trata acerca de los vínculos que tiene con otras ramas disciplinares ajenas a la Iglesia, por ejemplo, dialogando con el campo de las ciencias humanas y sociales, esto debido a que esta teología, en su compromiso por la liberación de los pobres, inevitablemente necesita de estas disciplinas para lograr una mayor claridad del contexto latinoamericano, de forma que se puedan encontrar las vías de una práctica que sea transformadora (Silva 101). Esto también ha sido criticado por el sector conservador de la Iglesia Católica. Si bien, la teología en sus inicios se vio ligada a la vida espiritual con meditaciones sobre la Biblia con el fin de progresar espiritualmente, la teología entró en contacto con los pensamientos platónicos y neoplatónicos, los cuales destacaban la existencia de un mundo superior y la trascendencia, lo cual demuestra que los vínculos que tiene la Teología de la Liberación, corresponde a un proceso histórico, por lo que en la actualidad, “un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe” (Gutiérrez 25). El carácter

interdisciplinario de esta teología está relacionado con la formación de los teólogos de la liberación, la cual era pluridisciplinaria, con dinámicas que no se limitaron al campo religioso, y con una reflexión que no se limitó al campo teológico (Tahar 451).

### El desarrollo global

Al igual que la situación peruana, las demás naciones de Latinoamérica eran blanco de inversiones y de irrupciones capitalistas extranjeras, principalmente europeas o estadounidenses, que se dedicaban a la explotación de materias primas en estos territorios, con políticas económicas a favor del comercio extranjero, y que dejaba muy poco de ganancias a estas naciones si se toma en cuenta las reales ganancias de las potencias económicas de la época, situación que atrasa o detiene el avance o progreso de estos países. Para 1965, André Gunder Frank formula la primera crítica de la “teoría del desarrollo”, marcando el comienzo de una revolución teórica del pensamiento latinoamericano: “su hipótesis, muchas veces criticada en detalle, fue fundamentalmente cierta: la riqueza de los países ricos tiene como uno de sus momentos la transferencia de valor de los países pobres. La riqueza de los ricos se origina en la pobreza de los pobres. Nació así la ‘teoría de la dependencia’” (Dussel 92). Esta teoría se refiere al estancamiento socioeconómico en América Latina, donde el desarrollo económico de las potencias del hemisferio norte del planeta ha perjudicado a los países subdesarrollados, no desarrollados y periféricos. Para la Teología de la Liberación, esta teoría parecía una visión apropiada para explicar la opresión y pobreza de nuestros pueblos, debido a que era capaz de detectar los motivos que generan pobreza y opresión en la sociedad (Silva 95). Gustavo Gutiérrez también comenta acerca de este asunto, mencionando que el subdesarrollo de los países pobres es el producto del desarrollo y expansión de los países capitalistas: “la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia, y genera, simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más” (118).

A comienzos del siglo XX se puede observar un desplazamiento de las inversiones extranjeras hacia el sector industrial. De este modo, se erige una nueva forma de dependencia, que además de defender el orden actual, respalda un cambio en la situación social de los países de Latinoamérica, lo que se traduce en la instalación de un mayor número de

establecimientos industriales en estos territorios. Así, se crearían más oportunidades de empleos para estos pueblos, lo que favorece a los intereses de grupos económicos que van adquiriendo el carácter de grandes corporaciones multinacionales (Gutiérrez 121). El efecto negativo de la globalización económica ha dejado a gran parte de la población latinoamericana sin fuentes de trabajo, dejándolos como masas sobrantes, consecuencia que ya no solo ataca a los más desposeídos, sino también a las clases medias: “Estos cambios en la economía han empezado a afectar incluso a las clases medias de profesionales y técnicos, por la precarización del trabajo, que ya no está asegurado, debido a que las empresas se funden, son compradas por otras o quiebran con relativa facilidad” (Silva 97). Buscar la liberación del subcontinente contempla algo más que superar la dependencia económica, política y social, sino que también contempla la construcción de “un hombre nuevo”, el cual se vería liberado del yugo de la servidumbre y ser el creador de su propio destino. Es por esto que la Teología de la Liberación invita a la “opción por los pobres”, donde el sacerdocio está llamado a manifestarse y contribuir con este proceso en la región. Como ejemplo, en 1966 se llevó a cabo la décima asamblea del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Mar del Plata. En aquella ocasión, el sacerdote brasileño dom Hélder Câmara (quien se convertiría en uno de los emblemas de la Teología de la Liberación), expuso que la situación de la sociedad humana se encontraba en crisis, por lo que a la Iglesia le correspondía tomar conciencia y esforzarse por contribuir a la liberación del subdesarrollo (Dussel 90). También se destaca la reunión de los presidentes de las comisiones episcopales de Acción Social en Itapoán, Brasil. En este encuentro se declaró la existencia de la dependencia en nuestro continente, donde el subdesarrollo de Latinoamérica corresponde a un subproducto del desarrollo capitalista del mundo occidental (Dussel 89).

### El carácter profético en la Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación, la cual, precisamente busca la liberación desde la perspectiva del oprimido y del pobre, establece sus bases en la teología profética de la Iglesia en Latinoamérica. Para comprender esto, se debe remontar a la época de conquista en América, empresa en la que participó la Iglesia Católica, así como también se benefició. En la época de Conquista y posteriormente de Colonia en Latinoamérica, existió el sistema de encomiendas, donde los españoles que participaban o contribuían con estos procesos, así como a algunos clérigos, se les encomendaba un grupo de indígenas, con el objetivo de

“civilizar” y “evangelizar” a estos sujetos, pero en realidad, este sistema perjudicó al indígena, viéndose sometido a trabajos forzados, los cuales contribuyeron a la muerte de muchos de ellos. Como los conquistadores españoles se respaldaban en la religión católica, ellos conquistaban con el objetivo de civilizar y evangelizar a los nativos de este continente. “Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas” (Dussel 47). En efecto, los españoles comenzaron con la colonización de sus habitantes y de sus tierras, momento que marca el inicio de una situación general en América Latina, que comenzó en una desigualdad que hasta el día de hoy aún pesa: “Las antiguas formas de la presencia imperialista a través de la economía de enclaves (centros mineros y plantaciones), simples prolongaciones de las economías centrales, mantienen todavía su vigencia” (Gutiérrez 120). En la actualidad, las pretensiones imperialistas en Latinoamérica, son percibidas por las inversiones estadounidenses o de las potencias europeas, quienes vinieron a reemplazar al Imperio Español. En este aspecto, el carácter profético de la Teología de la Liberación se corresponde con otros episodios proféticos de liberación que se pueden encontrar en la Biblia.

El primer clérigo que se daría cuenta de la lamentable situación que vivían los indígenas bajo el sistema de encomiendas, sería el fray Antonio de Montesinos, quien llegó a la isla de “La Española” en 1510. Un año después se decidió por denunciar estos malos tratos hacia la población aborigen, intentando concientizar al español acerca de una verdadera protección hacia ellos y de una evangelización pacífica, basándose en los principios del amor de Cristo por sus prójimos. El conocido “sermón de Montesinos” se convirtió en el primer grito profético del continente. Este grito influenció a otros sacerdotes, donde se destaca el nombre del fray Bartolomé de Las Casas, quien fue uno de los que oyeron a Montesinos. Sacerdote encomendero que, motivado por aquel sermón, experimentó una conversión en sus ideales en 1514, que lo llevaron a tomar una postura que aboga por la defensa de los indígenas y renunciando públicamente a la encomienda (Pérez 77). Esta conversión profética de Las Casas, se podría considerar como el “nacimiento” de la Teología de la Liberación Latinoamericana, puesto que el fraile comienza a considerar a la conquista como un pecado sociopolítico, lo que lo lleva incluso a justificar “la guerra de liberación de los indios contra los europeos, en su época y hasta la nuestra. Hubiera entonces apoyado teológicamente la rebelión del valiente Túpac Amaru” (Dussel 40).

De esta forma, comienza a forjarse una interpretación profética de la liberación en el continente. Enrique Dussel también menciona que Túpac Amaru II en la rebelión que encabezó, comenzaría a ver a los indígenas oprimidos en el lugar de los esclavos de Egipto; al faraón como el rey español; y a quienes se liberan como el pueblo de Israel. En este sentido, el mismo Túpac Amaru se estaría identificando con Moisés: “Su conciencia cristiana interpretaba los acontecimientos con mayor claridad y justeza que el obispo del Cuzco” (52). En este aspecto, de acuerdo a la relación con la realidad de su época, la interpretación profética pareciera dar más claridad de la situación de los oprimidos que la visión que tiene la Iglesia, y precisamente, se supone que la profecía debe ser fundamental para esta institución eclesiástica. “La fe bíblica es, ante todo, una fe en un Dios que se revela en acontecimientos históricos. En un Dios que salva en la historia” (Gutiérrez 201). De acuerdo con esto, la interpretación de Tupac Amaru corresponde a un fecundo tema bíblico, que se va repitiendo en la historia. El padre Gustavo Gutiérrez menciona que el Señor será recordado por el gesto de liberación que tuvo para el pueblo israelita, pues significa el inicio de la historia de este pueblo, siendo una re-creación: “el Dios que hace del caos un cosmos, es el mismo que hace pasar a Israel de la alienación a la liberación” (207). Del mismo modo, por medio de las acciones liberadoras de algunos sectores clericales, Dios tendrá la misma importancia en Latinoamérica, puesto que, de algún modo, también es el inicio de la historia latinoamericana.

### El Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín

Ante la crítica que se la hacía a la Iglesia por la poca preocupación por los pobres, en 1958, el Vaticano presenta un nuevo papa, Juan XXIII, quien presentó una orientación renovada en el trabajo pastoral, donde toca el tema del desarrollo y su relación con las injusticias sociales en sus encíclicas *Mater et magistra* y *Pacem in Terris*, las cuales “insisten en la urgencia de suprimir las injusticias existentes, y en la necesidad, para ello, de un desarrollo económico orientado al servicio del hombre” (Gutiérrez 63). Estos trabajos se correspondían, en parte, con el objetivo que se propondría la Teología de la Liberación: “una opción clara por el sector oprimido y por su liberación, lleva a replanteamientos profundos y a una nueva visión de la fecundidad y originalidad del cristianismo, así como del papel que la comunidad cristiana puede jugar en ese proceso” (Gutiérrez 141). Es así, que durante el papado de Juan XXIII se convoca a un concilio en la Ciudad del Vaticano, denominado

Concilio Vaticano II, que se desarrolló entre los años 1962 y 1965. En este concilio, se exponen los temas relacionados a la dependencia y la liberación, aunque de manera “tenue”, según Gustavo Gutiérrez. En el Concilio Vaticano II, se reafirmó la idea de una Iglesia de servicio y no de poder. Esto permitió el inicio de una reflexión teológica que debería reflejarse en la presencia y actuar de la Iglesia en el mundo.

El Concilio Vaticano II defiende la postura en que la Iglesia debe realizar su misión “en pobreza y persecución”, al igual que lo hizo Cristo, no obstante, esta no era la imagen que brindaba la comunidad cristiana latinoamericana (Gutiérrez 167). Esto provocó el aumento de la opción por acercar la Iglesia a los pobres en Latinoamérica: “desde la renovación del Concilio, los sacerdotes, y los religiosos y religiosas, descubren su responsabilidad en la transformación, (...) lo que produce una crisis de su identidad, sobre todo teniendo en cuenta la formación teológica recibida” (Dussel 119). Fue así cómo comenzó una serie de encuentros clericales convocados por el CELAM, donde el primero de ellos se efectuó en Petrópolis en 1964. Posterior a este encuentro, hubo otros en 1965 en La Habana, Bogotá y en Cuernavaca. El CELAM siguió convocando más de este tipo de encuentros entre los años 1966 y 1968. Precisamente en mayo de 1968, se celebró el encuentro de Itapoán, el que ya se mencionó unas páginas antes, y que despertó polémica en Brasil y en todo el continente, debido a que ya se estaban utilizando las ciencias sociales en los documentos de esta reunión, lo que marcaría un antecedente inmediato para que, a fines de agosto de ese mismo año, se lleve a cabo la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. En este encuentro, los obispos se declaran a sí mismos como parte del pueblo que comienza a descubrir su propia conciencia, en medio del dilema en que se encontraban las naciones (Gutiérrez 153). En Medellín se abordan los temas relacionados al proceso de liberación, que a su vez estaban impregnados por su carácter profético, donde los sacerdotes expresaron que les correspondía denunciar todo aquello que atenta contra la paz, pues por medio de ésta, se verían comprometidos con el deber de solidaridad y caridad hacia los pobres, y crear conciencia en la sociedad cristiana por medio de la liturgia y predicación, de forma que más personas puedan comprometerse con la formación de un mundo de paz (Gutiérrez 162, 167).

Esta conferencia marcó un notable aporte a la propagación de los ideales de la Teología de la Liberación, de manera que el término *liberación* estuvo presente en muchos documentos episcopales posteriores al encuentro en Medellín, donde algunos episcopados nacionales buscaron aplicar las conclusiones del CELAM a la situación de sus respectivos países. Por otra parte, hay que destacar lo que menciona el padre Gutiérrez acerca del carácter profético de la Teología de la Liberación, lo que implica que se vea con mayor claridad el contexto de las naciones latinoamericanas, a diferencia de las instituciones políticas, por lo que también rechaza las acciones del orden social imperante: “la conferencia de Medellín califica el estado de cosas existente en América Latina como ‘una situación de pecado’, como un ‘rechazo al Señor’” (236).

### Comunidades Eclesiales de Base

Para el teólogo Victorino Pérez, los documentos que se elaboraron en Medellín “representaban la entrada de la Iglesia en el nuevo contexto histórico latinoamericano, del que ésta no podía permanecer al margen. Como es bien conocido, dicha postura propició el verdadero nacimiento de la Teología de la Liberación, que en Medellín tuvo su bautismo oficial” (92). Como consecuencia de esto, comienzan a surgir movimientos de sacerdotes que tienen como fin llevar a cabo el compromiso con los más necesitados, surgiendo en los años 60 las Comunidades Eclesiales de Base, las cuales representaban los ideales de la Teología de la Liberación al “acercar” la iglesia a los oprimidos, donde los sacerdotes trabajaban con las comunidades, y donde los cristianos pueden compartir su fe y sus esfuerzos orientados por la creación de una sociedad más justa. En este caso, la tarea del sacerdote es fundamental, puesto que él debe ser el principal artífice de crear conciencia dentro de la comunidad. El teólogo brasileño Leonardo Boff califica a las Comunidades Eclesiales de Base como un intento de reinención y una nueva experiencia de Iglesia, de comunidad que se encuentra en la más legítima tradición (Pérez 102). Esta nueva forma de hacer Iglesia, permite que la comunidad cristiana comienza a “leer *políticamente* los signos de los tiempos en América Latina. (...) Es una apuesta por la opción liberadora que provoca resistencias y recelos” (Gutiérrez 136). Esta nueva expresión de la Iglesia por los pobres, representa a una Iglesia comunitaria que se enfrenta a la Iglesia “piramidal y jerárquica”. Estas comunidades nacen de la fe y meditación de la Palabra, queriendo ser “verdadera Iglesia” con nuevos ministerios

que tengan como objetivo coordinar la comunidad, catequizar, organizar la liturgia, cuidar enfermos y hacer el bien común (Pérez 102).

Como ejemplo del trabajo realizado en las Comunidades Eclesiales de Base, podemos observar el caso de la comuna de Solentiname, en Nicaragua. El poeta y sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal, fundó una de estas comunidades en Solentiname en el año 1965, compuesta en su mayoría de población campesina. El propio Cardenal relata que todos los domingos, en vez de un sermón, dialogan sobre el evangelio: “Los comentarios de los campesinos suelen ser de mayor profundidad que la de muchos teólogos, pero de una sencillez como la del mismo evangelio. No es de extrañarse: El *evangelio* o ‘buena nueva’ (la buena noticia a los pobres) fue escrito para ellos, y por gente como ellos” (Cardenal 9).

Este trabajo, así como los diálogos y participación de los demás miembros de la comunidad, Cardenal los expone en su texto *El evangelio en Solentiname*. Aquí se da cuenta del grado de conciencia que fue adquiriendo la comunidad en relación a su identidad latinoamericana. En un diálogo en torno a un pasaje de la Biblia en que Juan le menciona a Jesús que, junto a otros apóstoles, le prohibió a un hombre seguir expulsando espíritus malignos en nombre de él (Lc 9, 49-50). Uno de los participantes que dialogaban, comentó que en este pasaje había mucho de la actualidad de aquella época, pues existen sujetos que no son cristianos y realizan grandes obras sociales y revoluciones, que podrían considerarse como grandes milagros: “Y tantas veces se nos ha dicho a los cristianos que no hay que meterse con éstos. Aquí Cristo nos dice que el que trabaja por la causa del prójimo está con nosotros, los cristianos”. Por otra parte, otro participante menciona que “Y hay quien se hace pasar por discípulo de Cristo y hace el mal a su prójimo, lo explota; y quien sin llamarse discípulo hace el bien” (Cardenal 15). Las reflexiones de los miembros de la comunidad van de acuerdo con la realidad que se vivía en el continente, donde se pone en cuestión la obra de la Iglesia con los más pobres o con quienes son víctimas de la explotación. En este aspecto, Cardenal también comentó con la comunidad el pasaje bíblico que trata acerca del episodio en que Jesús maldice a los maestros de la ley y los fariseos (Mt 23, 1-36). Olivia, una de las participantes en la lectura de este pasaje, comentó que cuando llegaban los sacerdotes a Solentiname, le decían a la comunidad que debían estar conformes con su situación socio-económica, ya que Cristo había optado por la pobreza, y que con eso ganarían el cielo. Esta

situación es controversial si se compara con la del clero: “ellos no vivían así, venían en buenos yates que les prestaba algún rico, pues eran amigos de los ricos. Imponían pues una carga pesada al pueblo que es la de la miseria, y ellos a esa miseria no la querían tocar ni con el dedo. Y supongo que aún hay sacerdotes así en otras partes” (Cardenal 148). También, en esta lectura, los participantes criticaron el carácter jerárquico de la Iglesia, cuando se dan cuenta que Jesús al describir los adornos siente un desprecio por ellos: “En las iglesias de Managua, que son como sinagogas, se celebran grandes misas de tres, cuatro padres, de revestidura, con brillantes capas. Allí están sentados en sus asientos, celebrando una misa carísima (...) Y hay que llamarlos Reverendo, Reverendísimo, Ilustrísimo, Excelentísimo” (Cardenal 149). Finalmente, la Comuna de Solentiname se politizó hacia orientaciones socialistas, en la misma época en que el Frente Sandinista de Liberación Nacional se lanzó al combate militar. Ante esta situación, la Comuna de Solentiname fue fuertemente reprimida por la Guardia Nacional en 1977, destruyendo la Comuna, lo que repercutió en que Ernesto Cardenal aceptara el principio de la lucha armada (Rodríguez 43).

#### Represión política y religiosa

A pesar de lo bueno que es demostrar solidaridad, caridad, preocupación y compromiso por los pobres, conlleva ciertos peligros que provienen de las clases sociales altas o de los intereses extranjeros, puesto que optar por los oprimidos, implica optar contra los opresores: “En nuestros días y en nuestro continente, solidarizarse con el ‘pobre’, así entendido, significa correr riesgos personales, incluso poner en peligro la propia vida. Es lo que ocurre a muchos cristianos -y no cristianos- comprometidos en el proceso revolucionario latinoamericano” (Gutiérrez 385). Como menciona Sergio Silva, la opción por los más desposeídos sitúa a la Teología de la Liberación cerca del marxismo, pues apoya a los pobres (proletariado) para que se deshagan de la opresión, con el objetivo de establecer una sociedad sin clases, y, por consiguiente, sin opresión (105). Esto no conviene a los intereses capitalistas de naciones extranjeras que mantienen negocios en los países más vulnerables, intereses que además están respaldados por la política de expansión imperialista de los EE. UU. Es debido a esto, que la Teología de la Liberación ha encontrado oposiciones y detractores, principalmente provenientes del sector empresarial y capitalista.

En este sentido, en pleno contexto de la “Guerra Fría”, durante su visita a Latinoamérica en 1969, Nelson Rockefeller afirma que, si se llegan a cumplir las conclusiones de la Conferencia de Medellín, irían en contra de los intereses de los EE. UU. Esto provocó que un año después, se divulgara en Bolivia un artículo de la CIA que indicaría la forma de atacar a estas ideas, presentando una imagen de aquellos sacerdotes comprometidos con la liberación como curas sometidos al comunismo (Silva 95). Enrique Dussel declara que el “Informe Rockefeller” impulsó la persecución, “velada a veces, explícitas otras, de la misma sociedad política, desde Estados Unidos hasta ciertos gobiernos antipopulares latinoamericanos”. En efecto, las dictaduras militares correspondían a los gobiernos antipopulares en América Latina, las cuales simpatizaban con las políticas capitalistas norteamericanas, que comenzaron con el golpe militar de Castelo Branco en Brasil en el año 1964, al que sucedieron el golpe militar de Hugo Banzer en Bolivia en el año 1971, la disolución del Congreso en Uruguay y el golpe de Estado de Pinochet en Chile en el año 1973, los cambios de orientación que experimenta el Perú, con el régimen militar de Morales Bermúdez en el año 1975, y el golpe de Estado realizado en Argentina encabezado por Jorge Videla. Surge entonces “el imperio de la ‘Seguridad Nacional’, con represión contra el pueblo y contra la Iglesia, en especial su corriente profética, hasta el martirio de miles de laicos y de sacerdotes. La Teología de la Liberación es reprimida, con el beneplácito de muchos en la Iglesia” (Dussel 128). Fue así que, en países como Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay, las acciones vinculadas a la Teología de la Liberación fueron causales de prisión, tortura y muerte. Sin embargo, en plena represión, los sacerdotes adeptos a la liberación siguieron trabajando con las comunidades: “frente a las dictaduras militares y al aumento de la represión en la región, una de las principales contribuciones de la Teología de la Liberación consistió en impulsar movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, por ejemplo, en torno a los derechos humanos” (Tahar 449). De este modo, hubo algunos sacerdotes y adeptos de la Teología de la Liberación que fueron transformándose en figuras políticas en sus respectivas naciones, lo que provocó una vigilancia estrecha de parte de las policías y amenazas de muerte provenientes de grupos de extrema derecha, fue el caso de Enrique Dussel, que, tras un atentado de bomba, se vio en la necesidad de exiliarse de la nación argentina.

Pero los sacerdotes no solo fueron puestos en tela de juicio por la represión militar, sino también por la misma Iglesia Católica: “Los cristianos que se situaron en esta perspectiva tuvieron que enfrentar muchas veces la animadversión del grueso, y de las autoridades de la Iglesia, ligado a una mentalidad conservadora” (Gutiérrez 88). Tras un año de la publicación del texto *Teología de la Liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, y de la propaganda de derecha que en Bogotá acusara de marxista al CELAM, el Consejo decide “limpiar” sus institutos de teólogos y funcionarios adscritos a la Teología de la Liberación o simpatizantes de ella, que tuvo como repercusión la expulsión de Enrique Dussel y de los sacerdotes José Comblin y Gustavo Gutiérrez, entre otros, lo que culminaría en la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Puebla en el año 1979, la cual no contó con ninguno de los teólogos de la liberación (Dussel 129). Pronto, la Teología de la Liberación llamaría el interés del Vaticano. En 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida en aquel entonces por el cardenal Joseph Ratzinger, pide al Episcopado peruano que enfrente 10 cuestionamientos a la teología de Gustavo Gutiérrez. Posteriormente, en ese mismo año, el cardenal Ratzinger critica el libro *Igreja, carisma e poder* de Leonardo Boff, invitándolo a un encuentro con él (Silva 96). Gutiérrez respondió con un trabajo pormenorizado explicando su posición, mientras que Boff también se explicó, pero fue obligado al silencio durante un año. Caso similar ocurrió con los sacerdotes nicaragüenses que participaron en la revolución, como los hermanos Ernesto y Fernando Cardenal, quienes fueron suspendidos del ejercicio del sacerdocio también en el año 1984 por el papa Juan Pablo II. Posterior a estos casos, en 1984 y 1986, el Vaticano promulgó las dos Instrucciones sobre la Teología de la Liberación, a la cual se consideró como marxista, y, por lo tanto, su eventual condena.

El panorama sociohistórico peruano es fundamental en la obra de Antonio Cisneros, pues las historias que forman parte del contenido de sus poemas presentan rasgos de una nación que se desarrolló en base a un sincretismo entre la cultura originaria, de carácter prehispánico, y la religión católica, que llegó con los peninsulares al continente. De hecho, el Perú se caracteriza por tener aún presente aquellos rasgos de convivencia originaria, principalmente en los sectores rurales, pero también en los sectores urbanos, representados en la población inmigrante. Por otra parte, la religión católica está presente en todos los estratos sociales, puesto que también contribuyó a la formación del país. Los temas y

personajes expuestos en sus poemas se asemejan también a la realidad vivida en las demás naciones latinoamericanas, las que, a mediados del siglo XX, también experimentaron el avance del desarrollo que oprime a los sectores más vulnerables. Ante esta situación opresora, las clases políticas y un gran sector del clero se convierten en cómplices de tal opresión en América Latina. Sin embargo, por esa época comienza a forjarse la Teología de la Liberación, la que reúne e invita a miembros del clero a inclinarse por la opción de aquel sector, pero debido al contexto de polarización de la Guerra Fría, los simpatizantes de esta opción por los pobres comienzan a ser reprimidos por ser considerados “comunistas”, lo que podría significar una desestabilización en los gobiernos que amparaban las políticas económicas que benefician a la empresa extranjera. Los poemas conversacionales de Cisneros que se presentarán en el siguiente capítulo, muestran esta realidad, donde se observa a una comunidad que vive con elementos característicos de aquel sincretismo, y donde también se puede apreciar la opción del poeta por los pobres.

### **Capítulo III: La poesía conversacional de Antonio Cisneros y la Teología de la Liberación**

En estas últimas páginas, abordaremos cómo se presenta la Teología de la Liberación en la poesía de postvanguardia latinoamericana, particularmente en los poemas conversacionales de Antonio Cisneros, correspondientes al poemario *Crónica del Niño Jesús de Chilca* (1981), y *Monólogo de la casta Susana* (1986). En el caso de *Crónica del Niño Jesús de Chilca*, se presentan tres ejes en que la Teología de la Liberación se manifiesta o se encuentra dentro de este poemario. Estos ejes son: la identificación de la comunidad del Niño Jesús con la comunidad de fe, la denuncia de la industrialización como obstáculo para el desarrollo de una sociedad más humana y justa, y el carácter profético expresado en una poesía hecha desde la perspectiva de los pobres. A su vez, el poemario evidencia algunas alusiones a pasajes bíblicos que sustentan estos ejes de estudio.

Por otra parte, el *Monólogo de la casta Susana* está compuesto por cinco poemas, los cuales están basados en un mismo pasaje bíblico, la “historia de Susana”, la cual, en esta poesía, se presenta como una autocrítica e identificación del poeta que se corresponde con su experiencia personal de conversión, y la escritura de una poesía latinoamericana de postvanguardia, que está hecha desde la perspectiva de quienes optan por los pobres.

#### **Identificación entre la comunidad del “Niño” y la comunidad de fe**

El poemario *Crónica del Niño Jesús de Chilca* nos muestra la historia de una comunidad de habitantes en los terrenos costeros de Chilca, zona ubicada al sur de Lima. Esta comunidad se conforma por personas de origen humilde, y donde sobrevive un sustrato comunitario de origen precolombino, lo que se puede evidenciar en la organización social de esta comunidad, la cual vela por el bien común de todos los comuneros: “En la comunidad existió un orden económico basado en la propiedad comunitaria y en un equilibrio ecológico. Las relaciones de producción que se establecen se concentran alrededor de los valores comunitarios” (Urdanivia 113). Mariátegui ya se ha referido a los objetivos comunes que tenían estas labores comunales (9), donde los antiguos incas además intentaban vivir en armonía con la flora y la fauna. Ejemplo de esta situación, podemos encontrar en la segunda estrofa del poema “La hermandad del Niño”, en donde se presenta la organización de esta comunidad: “En la casa de los comunes se gobiernan los destinos del agua y de todas las

almas de este mundo. / Alta como dos cristianos y más grande que tres ballenas muertas y estiradas. / Aquí hablan por su boca los hombres y mujeres del valle y de la playa. / Y todos tienen nombre” (vv. 17 – 20). En el ayllu, expresión quechua para designar a un grupo familiar o comunidad, las decisiones que se toman son siempre pensando en el bien común de quienes lo integran, es así que las opiniones de los comuneros son tomadas en cuenta, así como las decisiones importantes, que, en este caso, toman los “comunes” en la asamblea, no se llevan a cabo a “puertas cerradas”, de modo que toda la comunidad participe y quede informada, mostrando una organización no jerarquizada, de modo similar a la organización de las Comunidades Eclesiales de Base. En estos versos, se dice que aquí se gobiernan los destinos del agua, y, por lo tanto, todas las almas de esta comunidad, lo que se explica por la dificultad de vivir en esta región, la cual, por un lado, ofrece la pesca para sobrevivir, no obstante, por otro lado, esta zona se caracteriza por tener un clima cálido y desértico, lo que complica el cultivo de plantas, frutas, verduras y hortalizas.

Es aquí donde entra en juego la reciprocidad del trabajo comunitario, pues la comunidad de Chilca trabaja en conjunto con el fin de interactuar con otra comunidad (o ayllu), de modo que intercambien los productos que les hace falta a ambas. En Chilca, los comuneros, además de dedicarse a la pesca, aprovechaban de trabajar en las salinas, depósitos naturales que han existido en aquel lugar y que proporciona grandes cantidades de sal para la comunidad. En este sentido, el excedente de la producción de la sal, era objeto de intercambio con el ayllu de Huarochirí, ubicada en una provincia serrana. Como la gran mayoría de las localidades serranas, los comuneros campesinos obtienen grandes cantidades de agua de lluvia en la época estival, lo que representa un cierto excedente que se puede intercambiar con otra comunidad, en este caso, con Chilca, pues ellos necesitan agua para poder dedicarse a la agricultura en un terreno hostil y seco, y, por otra parte, los comuneros de Huarochirí necesitan de la sal como elemento que ayude a preservar los alimentos. De esta manera, los arrieros de Huarochirí llegaban a Chilca y regresaban con cantidades de sal, a cambio ellos se comprometían a limpiar sus canales de regadío, los cuales desembocarían sus aguas en Chilca, permitiendo el desarrollo agrario en la región. En el poema “Las salinas” se puede apreciar esta situación de reciprocidad: “En las Salinas, adonde el mar no moja pero pinta. / Nieve de mi juventud prometedora como un árbol de mango. / Veinte varas de sal para cada familia de cristianos. Y aún más. / Sal que los arrieros nos cambiaban por el agua

de lluvia. Y aún más” (vv. 3 – 6). En estos versos se evidencia la esperanza que reflejaba la sal para los comuneros por medio del intercambio recíproco, demostrando que el poemario “tiene como sustrato un vasto repertorio de conocimientos que tienen que ver con la organización del ayllu primitivo y de la comunidad moderna, con el sistema económico basado en el intercambio entre productos de diversos nichos ecológicos” (Cornejo 620).

En este sistema económico, se prioriza un intercambio directo de los productos, sin necesidad de que se efectúe con algún otro objeto como mediador, el cual en la actualidad es el dinero, por lo que es una forma de comerciar mucho más sana y original. Bajo esta perspectiva, encontramos que la reciprocidad se lleva a cabo gracias al amor fraterno que sienten y experimentan estas comunidades por ellas mismas y por las demás, lo que es respaldado por la Teología de la Liberación: “el amor es el sustento y plenitud de la fe, de la entrega al otro e, inseparablemente, a los otros” (Gutiérrez 27). De esta forma, la comunidad del Niño presenta una organización de origen precolombino que se mezcla con la religión católica, donde el mejor ejemplo es el nombre del Niño Jesús que adquiere esta comunidad, el que además se convierte en el patrono de ésta. Esta mezcla o sincretismo de fe indígena con la fe católica se presenta en la organización social, puesto que, como se mencionó antes, en la comunidad todos trabajan por un bien comunitario y donde no existe una marcada jerarquía, sino que todos son iguales, miembros de la comunidad, y que se reconocen los unos a los otros como tales, lo que se puede observar en el poema “La hermandad del Niño”, en una anáfora al comienzo y al inicio de la primera estrofa: “Aquí todos somos de la hermandad del Niño. / Pocos son los gentiles” (vv. 1 – 2). En estos versos se destaca la palabra “gentiles”, que era el modo de referirse a las personas de naciones no judías o que tenían creencias religiosas distintas al judaísmo. Pero la palabra gentil, en base a esta descripción, también cobraba otro significado, referente a aquellos individuos que obraban mal, es decir, personas que pertenecen a otro tipo de comunidades, las cuales realizan actos que no estaban destinados a realizar el bien común. En el Antiguo Testamento, los gentiles, que eran no judíos, tenían costumbres que solían hacer daño. Por ejemplo, el caso del crimen de Guibeá, a causa del mal comportamiento de miembros de la tribu de Benjamín en contra de una mujer de origen judío (Jue. 19). En este caso, la población gentil fue diezmada sin piedad debido a sus malos actos. Esto se puede asociar con que en la comunidad del Niño Jesús no existían malos actos de parte de sus miembros, ya que todos pertenecían a la misma

comunidad o “ayllu”. Sin embargo, en el poema “Mi hermano”, la voz poética habla acerca de su hermano que, con el tiempo, comienza a comportarse distinto al resto de sus familiares y comuneros, no aportando en el trabajo comunitario y dedicándose a beber y a robar: “Pobre, mi hermano, hecho una uva andaba y sin memoria. / Todo en su corazón era pereza. Ni era oficio la tierra ni era el mar. / Como lagarto comía en nido ajeno. / Fruto malo de la Hermandad del Niño, muerto insepulto que ninguno lloraba. / Hasta que nos maldijo y se largó” (vv. 8 – 12). En estos versos, la voz poética utiliza el lenguaje coloquial para describir a su hermano como borracho, pero también sin memoria por los valores comunitarios que todos allí comparten y que él ya no respeta ni realiza. También se menciona la pereza, la cual se apoderó de este miembro corrompido, donde se presencia aquel sincretismo que se mencionó en el párrafo anterior, ya que los valores comunitarios ligados al trabajo en conjunto, se ven directamente influenciados por los códigos morales y éticos de origen incaico, los cuales son “Ama Sua” (No seas ladrón), “Ama Llulla” (No seas mentiroso) y “Ama Qhella” (No seas flojo). Las faltas a estas normas de conducta originarias son también faltas graves al amor fraternal de la comunidad, así como también al amor a Dios y a la vida cristiana, lo que se refleja en la epístola escrita por San Pablo a los romanos: “Que el amor sea sincero. Aborrezcan el mal y procuren todo lo bueno. Que entre ustedes el amor fraterno sea verdadero cariño, y adelántense al otro en el respeto mutuo. Sean diligentes y no flojos. Sean fervorosos en el Espíritu y sirvan al Señor. Tengan esperanza y sean alegres” (Rom. 12: 9 – 12). De este modo, aquel sujeto no solo estaba haciendo un daño a la comunidad, sino que también a la fe de ésta.

Las acciones de este individuo marcarían para siempre el fatal destino de esta comunidad, siendo uno de los primeros en emigrar de Chilca, no sin antes maldiciendo a la comunidad, situación irónica si se compara a cuando Cristo maldijo a la higuera y ésta terminó por secarse (Mt. 21: 18 – 22) Curiosamente, esta situación fue aprovechada por Jesús para demostrar a sus apóstoles que lo que pidan con verdadera fe, y por medio de la oración, lo recibirán. A pesar que este pasaje trata acerca de fortalecer la fe, esta situación irónica no es utilizada por Cisneros como burla al catolicismo, sino que está presente como un rasgo de su forma de escribir que se corresponde con la poesía de postvanguardia, ya que, a lo largo de su obra poética, el uso del verso narrativo en el “poema-crónica”, adquiere un tono a veces irónico o de denuncia (Fernández Cozman 101), que, en este caso, sería una denuncia a la

paulatina pérdida de la fe comunitaria. El eventual deterioro de la comunidad del Niño Jesús, al igual que su fe, ya había comenzado antes por algunas situaciones de índole natural, que consistió en la entrada del mar a las costas, lo que se evidencia en el poema “Las salinas”: “A veces las mareas -hora de sol, hora de luna- se alzaban como lomos de caballo. / Mas siempre volvían. / Hasta que un mal verano y un invierno las aguas afincaron para tiempos / y ni rezos ni llantos pudieron apartarlas de los campos de sal. Y el mar levantó techo” (vv. 10 – 13). El intercambio recíproco con la comunidad serrana de Huarochirí se ve en peligro, puesto que al no tener qué ofrecer, la comunidad del Niño experimenta las crudas consecuencias de vivir en un área desértica: “Mas el mar que provee es el mismo que quita. De modo que cuando ciega las salinas se rompe el pacto y languidecen los precarios vergeles, haciendo evidente hasta qué punto el mar está en el eje de la economía de los del lugar, y cómo fuera del mar no es humanamente posible la vida de la zona” (Bueno 76).

En efecto, la gran mayoría de los poemas que componen *Crónica del Niño Jesús de Chilca* demuestran la decadencia económica a la que se vieron expuestos los comuneros, lo que se puede observar en estos poemas, los cuales se corresponden con las características de la poesía conversacional, pues evocan momentos del pasado de lo que alguna vez fue la comunidad del Niño Jesús de Chilca. En el poema “Una madre habla acerca de su muchacho”, la voz poética rememora lo que fue la comunidad en sus mejores tiempos, al ver en su hijo y en las nuevas generaciones que no conocieron ni fueron parte de ella ni de su trabajo: “Nada conoce de la hermandad del Niño. / La memoria de los antiguos es un reino de locos y difuntos” (vv. 6 - 7). La mujer menciona estas palabras debido a la pobreza que llegó a la comunidad, lo que implicó buscar otros tipos de trabajo para poder sustentar a sus familias. Es el caso del hijo de esta comunera, así como también el de otros comuneros que se ven obligados, y cada vez más, a acercarse a Lima con el fin de encontrar mejores oportunidades laborales para subsistir. Estas circunstancias debilitan a la parte de la comunidad que aún vive en Chilca, y, por consiguiente, a la fe de esta comunidad y de sus miembros: “La muerte del Niño Jesús simboliza la muerte de la comunidad y a la inversa, cuando se descompone el centro social y espiritual, los chilcanos dudan de su fe” (Albada 12). En este sentido, emigrar de Chilca no solo significaría abandonar su comunidad, sino también su fe, pues dudan de ella, así como lo hizo el “fruto malo de la hermandad del Niño” del poema “Mi hermano”.

Existe un nexo entre el sujeto de este último poema mencionado con aquellos que abandonaron su fe y a su gente en el poema que abre el poemario, “Y antes que el olvido nos”, en donde el hablante lírico recuerda la pobreza que experimentó Chilca cuando era menor de edad aún: “Yo pisé entonces una botella rota. Los muchachos (tal vez) se convirtieron en estatuas de sal” (v. 10). La “botella rota” vuelve a aparecer en el séptimo verso del poema “Mi hermano”, que permite encontrar este nexo en el comportamiento de aquellos que ya no poseen fe en el Niño Jesús, y que se marcharon de Chilca, gracias a la mención de las “estatuas de sal”. En la destrucción de una nación gentil como Sodoma y Gomorra, Lot, personaje bíblico y sobrino de Abraham, fue advertido que, durante su escape de esta localidad junto a su familia, no debían mirar hacia atrás. La mujer de Lot, desobedeció o no hizo caso y volteó a observar la destrucción, quedando convertida en estatua de sal en ese mismo lugar (Gen 19:26). Ante la situación de no continuar con la lucha por la sobrevivencia de la comunidad y de su fe, probablemente (“tal vez”) hayan sido expuestos a algún castigo por tal actitud.

Por otra parte, quienes siguieron viviendo en Chilca, lucharon hasta el final por mantener la poca fe que quedaba en la comunidad, por ejemplo, en el poema “Una muerte del Niño Jesús”, donde aparece una anáfora acerca de estos comuneros: “Y los devotos entonces a la mar –por unos pocos peces. / Y las devotas entonces a los campos –por unos pocos higos” (vv. 9 – 10). En estos versos, también aparece otra figura retórica, la cual es el oxímoron, puesto que entre los peces e higos existe una situación contradictoria si revisamos el Nuevo Testamento. Por una parte, ya se observó la situación de la higuera como árbol maldecido por Jesús (Mt. 21: 18 – 22), y que, de algún modo, los pocos higos que quedan, se corresponden con los pocos miembros que le quedan a la comunidad, con la excepción de que la higuera maldita no tenía frutos cuando Cristo los necesitaba. Por otra parte, la pesca en la Biblia está asociada con la abundancia, por ejemplo, en el pasaje de “la pesca milagrosa” (Lc. 5: 1 – 11), no obstante, en el poema se demuestra lo contrario, lo que se debe principalmente a la turbiedad de las aguas después de los eventos naturales que contribuyeron al fin del trabajo con la sal, y de la intervención de algunas industrias en el sector (lo que se profundizará en los siguientes párrafos). Aun así, el patrono de la comunidad se acuerda de sus devotos, quienes sumidos en la pobreza no han perdido la fe ni sus ganas de sobrevivir en estos territorios, pues algo queda todavía para sostener la comunidad. Esta situación nos

evoca la multiplicación del pan y los peces en la orilla del mar de Galilea, que también es un terreno desértico, donde por amor a estos habitantes desposeídos, el Niño Jesús los ayuda con lo que puede, de modo que pueda retribuir la fe de estos comuneros: “Jesús llamó a sus discípulos y les dijo: ‘Siento compasión de esta gente, pues hace ya tres días que me siguen y no tienen comida. Y no quiero despedirlos en ayunas, porque temo que se desmayen en el camino’” (Mt. 15: 32).

### Industrialización como obstáculo para una sociedad más humana y justa

En esta perspectiva, la fe es fundamental para la creación de una sociedad más justa, y donde toda injusticia implica un quiebre con la fe y la constitución de ésta, injusticia que se expresará en el poemario por medio de las alusiones al desarrollo capitalista en esta región costera. A pesar, que como se presentó anteriormente, aquel intercambio recíproco efectuado por amor a los demás, y por la solidaridad existente entre comunidades que poseen una organización social semejante, se vio afectado, dejando graves consecuencias en la comunidad costera. Pero como estas comunidades poseen características precolombinas, son un poco herméticas en su constitución ante la presencia del extranjero, de ahí que, en la comunidad del Niño Jesús, pocos sean los “gentiles”, es decir, extranjeros o que tengan una fe distinta a la de estas comunidades. La reciprocidad llegó a su fin a causa de fenómenos naturales, privando a los comuneros de Chilca trabajar en las salinas. Si bien, la comunidad esperó por largo tiempo que las aguas que habían llegado a Chilca se retiraran nuevamente al mar, de modo que pudieran retomar el pacto con los comuneros serranos, ocurrió otro acontecimiento que terminó por sepultar aquel intercambio recíproco de productos con Huarochirí: la llegada de la industria a Chilca. En el poema “Las salinas” se puede observar esta situación: “Ahora que ya enterré a mi padre y a mi hermano mayor y mis hijos están prontos a enterrarme, / han vuelto las Salinas altas y deslumbrantes bajo el sol. / Hay también unas grúas y unas torres que separan los ácidos del cloro. / (Ya nada es del común)” (vv. 14 – 17). Cuando las cosas pudieron haber tomado un mejor rumbo, y así recuperar la fe de la comunidad, llegan las industrias a la zona, esta vez cercando como propiedad privada a las salinas, lo que se destaca en el verso 17, de modo que el comunero se ve en una situación deprimente, pues esto lo obliga a encontrar otros métodos de sobrevivencia, empeorando la pobreza, material y de espíritu que experimenta toda la comunidad.

En el poema “Y antes que el olvido nos”, sus características conversacionales se pueden apreciar, además de los extensos versos, en los recuerdos del testimonio del hablante, que correspondería a uno de los habitantes de Chilca de la última generación: “Los perros (pobres perros) fueron muertos por el guardián de la Urbanizadora. / Y la Urbanizadora tenía unos tractores amarillos y puso los cordeles y nombró como calles las tierras que nosotros no habíamos nombrado. / (También son solo olvido)” (vv. 11 – 13). Este testimonio demuestra la violenta llegada de la industria, que no solo atenta contra la organización de la comunidad, sino también afecta directamente a los animales, incluso a los domésticos, quienes fueron liquidados por la industria. Estos “pobres perros” eran distintos a los que cuidaban estos terrenos privados, y que se pueden distinguir gracias a los versos del poema “Una madre habla de su muchacho”, cuando la mujer se refiere al trayecto diario del hijo cuando vuelve del trabajo: “Cuando vuelve, corta camino entre las grúas y los tractores de la Urbanizadora. / Y teme a los mastines de medianoche” (vv. 10 – 11). Así como los antiguos perros de los comuneros, este muchacho expone su vida al acortar camino por ese lugar. La diferencia entre los mastines y los pobres perros, corresponde a una alegoría de dos grupos sociales que se ven en una situación compleja y conflictiva, donde, los poderosos, dueños de las industrias, contribuyen con un violento desplazamiento cultural, así como también territorial. Este chico que expone su integridad todos los días, también representa a aquellos que se identifican con la Teología de la Liberación, pues, como menciona el padre Gutiérrez, “en nuestros días y en nuestro continente, solidarizarse con el ‘pobre’, así entendido, significa correr riesgos personales – incluso poner en peligro la propia vida” (385). Este fue el caso de estos simpatizantes que, en la época de las dictaduras antipopulares en Sudamérica, a mediados de la década de 1970, fueron perseguidos y oprimidos.

Con la industria en esta región, la fauna marina también comienza a sufrir cambios que no van acorde con la otrora armonía de la vida en Chilca, específicamente relacionado al ámbito de la pesca, lo que también se menciona en estos versos: “Su infancia fue una flota de fabricantes de harina de pescado atrás del horizonte” (v. 5). Se menciona la presencia de esta industria, la cual realiza una pesca indiscriminada, arrasando con grandes cantidades de peces, lo que también dificulta la propia pesca de los comuneros “devotos” de la comunidad. Esto se correspondería con lo que menciona el hablante lírico en el poema “Una muerte del Niño Jesús”: “El niño está bien muerto. El aire apesta” (v. 17). Que el aire apeste se relaciona

directamente con la muerte de la comunidad y de su fe, como si se estuviera pudriendo, pero, gracias a la obra *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas, podemos identificar el aire appestoso como consecuencia de las industrias costeras, como la de harina de pescado o la nueva industria privada que se dedica a la producción de sal en Chilca: “Humo denso, algo llameante, flameaba desde las chimeneas de las fábricas” (53). Esta escena ocurre cuando unas prostitutas de origen serrano, que trabajan en el “corral”, caminan de regreso hacia las barriadas por la noche. Esta escena y sus protagonistas, nos muestran que, con la llegada de la industrialización, también llegan otros hábitos, los cuales terminarían eventualmente por corromper a los habitantes de Chilca, con malas costumbres que serían repudiadas por el Niño Jesús.

Los desechos y humos nocivos emanados por estas industrias también afectan a la flora y fauna terrestre, lo que también se aprecia en la madre que habla sobre su hijo: “Nació en el desierto y ni puede soñar con las calandrias en los cañaverales” (v. 4). Esta imagen es desconocida para las nuevas generaciones que nacieron dentro de la comunidad del Niño, pues los cañaverales se han secado, debido a que no llega agua, lo que, a su vez, pudo haber implicado la migración de estas aves para salir de aquel terreno desolador. En este sentido, la “Urbanizadora” contribuyó a este deterioro, aprovechando las condiciones de los terrenos después de los eventos naturales que iniciaron la época de decadencia en Chilca: “A consecuencia de este desastre, se resecan los terrenos sembrados de Chilca y se inician las manipulaciones cínicas de las autoridades, representadas por las autoridades, representadas por la ‘Urbanizadora’ anónima, símbolo del progreso económico en su apropiación neocolonizadora de las salinas, y de la costa de Chilca para el turismo” (Albada 12). La presencia del turismo, explicaría que el muchacho de este poema viaje a los pueblos costeros cercanos a servir en restaurantes, como en la localidad de San Bartolo (v. 8).

Este panorama no deja muchas opciones a los comuneros, quienes, en medio de la crisis, renuncian a la comunidad, para emigrar con el objetivo de encontrar mejores condiciones de vida y de trabajo. Esta situación se puede encontrar en poemas como “Una muerte del Niño Jesús” y en “Otra muerte del Niño Jesús”, las que aluden al fin de la comunidad como era conocida por las antiguas generaciones de comuneros. Estos habitantes deciden marchar de Chilca, proceso que se evoca en el segundo poema mencionado, donde

la voz poética se identifica como “hija y madre de pescadores y agricultores, servidora del Niño” (v. 2), quien con resignación e impotencia se desprende de su comunidad, y se despide con ternura de los animales de la zona, así como las pocas plantas que quedan sobreviviendo en la comunidad, para terminar, diciendo: “(Al desierto lo que era del desierto. Al mar lo que es del mar)” (v. 12). Este último verso, se corresponde con el pasaje bíblico del tributo al César (Mt. 21: 15 – 22), el cual trata acerca de cómo los fariseos intentaron engañar a Jesús para que se condenara por sus propias palabras, a lo que él respondió “devuelvan, pues, al César las cosas del César, y a Dios lo que corresponde a Dios”. Este episodio aborda el tema del dinero, lo que se relaciona con la productividad industrial de la zona. Este pasaje del Nuevo Testamento también fue estudiado por Ernesto Cardenal en la comunidad de Solentiname, donde menciona que, como el emperador amaba el dinero y la riqueza, había que dejarlo en su riqueza, en otras palabras, dejarlo en su egoísmo, mientras que lo que se ofrezca a Dios debe ser lo que él nos pida, que sería el desprendimiento y el amor (144).

Bajo esta perspectiva, este verso tendría un doble significado. Por una parte, es un cuestionamiento a aquellos que, en los momentos de crisis, triunfó su individualismo, prefiriendo olvidar y marcharse de la comunidad, abandonando también la fe en el Niño Jesús, lo que se puede apreciar en el hablante lírico del poema “Una muerte del Niño Jesús”: “No haré un huerto florido en esta tumba. A Mala iré, / por fiar mangos verdes y maduros y una torre de plátanos. Después / por mi negocio iré. Todo a Lima, compadre, a Lima iré” (vv. 14 – 16). Aquí se presenta la urgencia y la necesidad de parte del comunero para conseguir dinero, lo que implica adoptar una nueva forma de vida, rechazando al Niño Jesús, por ende, adoptará una nueva fe, puesto que “el seguimiento de Jesús no es solo una cuestión individual, sino que se realiza en comunidad con otros, desde esa comunidad y para ella” (Urdanivia 85), como lo hicieron alguna vez todos los comuneros. Por otra parte, dejar al desierto y al mar lo que siempre fue de ellos, enfatiza en la voz poética de la mujer la opción tomada de desprenderse de un centro cultural que se descompone (Albada 18), y comenzar a emigrar hacia el norte. El proceso de migración que experimentarán los comuneros se relaciona al exilio que se percibe en el libro del Éxodo en el Nuevo Testamento, donde el pueblo de Israel emigró de la opresión egipcia.

Como se evidencia en estos poemas, la industrialización de la zona es la causa de la denuncia que emite el poeta en contra de este proceso moderno, el cual atenta a la vida en armonía de una sociedad más humana y más justa. Gustavo Gutiérrez menciona acerca de la función crítica de la Teología de la Liberación, respecto al actuar del ser humano, que la presencia de ésta en nuestro tiempo, “sobre todo en los países subdesarrollados y oprimidos es la lucha por construir una sociedad justa y fraterna, donde los hombres puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino” (16), lo que claramente no podría llegar a realizarse en localidades como Chilca, donde la industria y la propiedad privada han destruido un “orden ancestral, milenario, y se lo ha sustituido por otro que, para esta gente (como para la gente del Perú en la historia moderna del país), significa ajenidad, desplazamiento de las agencias de la historia y, en definitiva, despojo” (Bueno 76). Esta denuncia la emite el poeta, quien desde su juventud ha demostrado su “fe socialista”, la cual se vio enriquecida después de su retorno al catolicismo dentro de la corriente de la Teología de la Liberación, y que supo aprovechar el proceso político y socio-cultural, de la época de los sesenta, para establecer una dinámica intercomunicativa que permite la consolidación de un determinado sistema poético (Cornejo 619).

#### El carácter profético expresado en *Crónica del Niño Jesús de Chilca*

Hemos observado que la estructura del poemario nos presenta la decadencia de la comunidad del Niño Jesús, la cual termina con su inminente fin y la emigración de los comuneros, situación que se vio motivada por las consecuencias de la opresión industrial privada en este lugar. En el poema “Una muerte del Niño Jesús”, se puede observar cómo ha calado hondo la terrible situación por la que atraviesa, al igual que los pocos comuneros que aún quedan en Chilca, crisis que es tratada como tinieblas: “No he encendido el lamparín de kerosene desde hace cuatro noches. / Mis ojos sin embargo están clavados en la mecha reseca” (vv. 1 – 2). Estos versos nos remiten al Nuevo Testamento, en donde encontramos que Jesús es la luz del mundo, y quien lo siga tendrá luz y no caminará entre tinieblas (Jn. 8: 12). No obstante, en este poema se observa la individualidad del hablante, permaneciendo en la oscuridad, y al mencionar que “aquí no hay Dios” (v. 5), se acabaron sus esperanzas y por eso huye de lo que no se puede corregir, enterrando su fe, así como entierra su atarraya para pescar. A pesar que la migración puede tomarse como un rechazo al Niño Jesús y a su fe, no significó lo mismo para aquellos que se quedaron en Chilca, solidarizando entre ellos, pues

esta sería una opción que ofrece el patrono de la comunidad para aquellos pocos devotos que permanecieron resistiendo en Chilca, opción que se vincula con la Teología de la Liberación y su carácter profético.

Otro pasaje bíblico que está relacionado a esta situación corresponde a cuando Jesús estaba predicando el Sermón del Monte: “Nadie enciende una lámpara para taparla con un cajón; la ponen más bien sobre un candelero, y alumbr a todos los que están en la casa. Hagan, pues, que brille su luz ante los hombres; que vean estas buenas obras, y por ello den gloria al Padre de ustedes que está en los cielos” (Mt. 5: 15 -16). La luz permite ver con mayor claridad las cosas, a lo que Jesús agrega que esa luz debe ser vista por todos, es decir, las buenas obras. Frente a estos versículos, encontramos nuevamente el egoísmo del hablante lírico del poema anterior para con la comunidad, pues al encender el lamparín, es decir, al tener claro que la única solución que queda es emigrar, lo hace solo, y no en conjunto a los comuneros que aún viven en Chilca. Bajo la mirada de la Teología de la Liberación, esta actitud egoísta sería equivalente a un pecado, puesto que no está ayudando ni pensando en los demás comuneros que atraviesan por la misma crisis que él, lo que contribuye a empeorar la situación de la comunidad: “Pecar es, en efecto, negarse a amar a los demás y, por consiguiente, al Señor mismo, El pecado, ruptura de amistad con Dios y con los otros, es, para la Biblia, la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres” (Gutiérrez 66). En este caso, la Teología de la Liberación sería la luz que disipa las tinieblas, la que libera al ser humano de la opresión, pues como ya se vio en el segundo capítulo de este trabajo, debido a los aportes interdisciplinarios que posee la Teología de la Liberación, se puede ver y razonar mejor la situación de los oprimidos que cómo lo hace la clase política, por ejemplo. En el poema “Una madre habla de su muchacho”, el verso final alude a la imagen del lamparín nuevamente, alegoría de la fe, idea que se reafirma con la evocación de las antiguas oraciones que representan la fe en la comunidad, que permite iluminar en la oscuridad el camino del hijo de esta mujer, quien expone su vida al seguir viviendo en Chilca: “Entonces le hago señas con el lamparín y recuerdo como puedo las antiguas oraciones” (v. 13).

Es así que llegamos al final del poemario, con un poema que nos sitúa diez años después de los eventos de la comunidad del Niño Jesús, y a más de 30 kilómetros al norte de

Chilca, en el distrito limeño de Villa El Salvador: “Entonces en las aguas de Conchán”. Este poema, que cierra la obra, también cierra el episodio de los comuneros que emigraron años atrás, quienes se desprendieron de su antigua comunidad. Como el poemario tiene el carácter de una crónica, los hechos se han narrado en un determinado orden cronológico. En este poema final se puede notar el paso del tiempo, no solo en que las últimas generaciones de la comunidad de Chilca emigraron hacia Lima, sino también en el paso del tiempo con el Niño Jesús, el cual también se ve que ha crecido, así como los relatos de Cristo en los Evangelios: “hoy, en la ciudad de David, ha nacido para ustedes un salvador, que es el Mesías y el Señor. Miren cómo lo reconocerán: hallarán a un niño recién nacido, envuelto en pañales y acostado en un pesebre” (Lc. 2: 11 – 12). Este pasaje se relaciona con el carácter profético de la Teología de la Liberación, en el sentido que el “Niño Jesús” se transformará en el salvador de los pobres oprimidos, donde la emigración hacia Lima, los lleva a formar otra nueva comunidad y aún más grande, precisamente en Villa El Salvador, lo que no sería una coincidencia en el alcance de nombres, teniendo en cuenta que la población que ha crecido en aquella zona, se caracteriza por ser “pobres entre los pobres” (v. 6).

En este poema-crónica, no se presencia la voz testimonial de los comuneros del Niño Jesús, pero encontramos un paralelismo entre esta nueva comunidad y la de Chilca, vínculo que permite inferir que parte de los comuneros que emigraron de Chilca se encuentran aquí, por ejemplo, en la pérdida de los lazos estrechos con el mar, puesto que Villa El Salvador no está tan próximo al mar como lo estaba Chilca. Pero existe un vínculo aún más fuerte que éste, el cual sería otra crisis de origen natural, semejante a las inundaciones que sufrió Chilca en el pasado y que ahora sería una ballena varada en las proximidades de Villa El Salvador (Albada 20). En este paralelismo, se destaca la nula opción por los pobres de parte de las autoridades, a quienes les interesa más el plano económico reflejado en las playas y en el turismo, principalmente: “La ballena muerta. / Las autoridades temen por las aguas: La peste azul entre las playas de Conchán. / La ballena muerta. / (las autoridades protegen la salud del veraneante). / Muy pronto la ballena ha de pudrirse como un higo maduro en el verano. / La peste es, por decir, 40 reses pudriéndose en el mar (o 200 ovejas o 1000 perros)” (vv. 11 – 16).

Pero lo que es un problema para algunos, es una solución para otros. Ante esta situación de pobreza y miseria, el otrora patrono de la comunidad de Chilca ofrece una cuota de esperanza para aquellos desposeídos, reflejada en la ballena varada en la costa: “En los arenales de Villa El Salvador las gentes no reposan. / Sabido es por los pobres de los pobres que atrás de las colinas / flota una isla de carne aún sin dueño. / Y llegado el crepúsculo -no del océano sino del arenal- / se afilan los mejores cuchillos de cocina y el hacha del maestro carnicero” (vv. 19 – 23). Es aquí donde nuevamente aparece el carácter profético, puesto que, durante la salida de Egipto, mientras viajaban y acampaban por el desierto, el pueblo de Israel tuvo hambre, lo que llevó a los cuestionamientos de la población hacia la figura de Moisés. Fue entonces que, una vez más, Dios se apiadó de su pueblo, ofreciéndoles maná para alimentarse: “Pero Yahvé dijo a Moisés: ‘Ahora les hago llover pan del cielo; salga el pueblo y recoja lo que necesita para cada día. Yo lo voy a probar, a ver si guarda mi ley o no...’” (Ex. 16: 4). En este caso, “lo que las autoridades y clases veraneantes ven como una amenaza y presencia indeseable, es visto por los pobres de una de las zonas de migración como recurso, un valor en sí y una presencia del todo deseable” (Bueno 77), ya que la ballena no solo estaría destinada a la comida para los habitantes de Villa El Salvador, sino que también será destinada para cubrir otras necesidades, lo que se encuentra en los versos finales del poema: “Sea su carne destinada a 1000 bocas. / Sea su piel techo de 100 moradas. / Sea su aceite luz para las noches y todas las frituras del verano” (vv. 27 – 29).

En estos últimos versos, cabe señalar que nuevamente la “luz” aparece, la cual nuevamente servirá para disipar las sombras que se posaban sobre esta nueva comunidad. Esto vincularía el evento de la ballena como un plan divino, aunque gran parte de esta nueva población, incluyendo a los inmigrantes chilcanos, no lo vean como tal. En este sentido, es difícil percibir este acontecimiento para quienes han emigrado de una comunidad desarmada: “Era fácil la fe en el Señor cuando todo era abundancia y armonía entre los comuneros; es más difícil descubrir los designios de Dios cuando todo lo que se creía estable y dado por Él se desmorona” (Urdanivia 114). En el plano profético, la Teología de la Liberación ha planteado que los eventos de opresión a los que fue expuesto el pueblo de Israel, tanto por los egipcios como después por los persas, griegos, romanos, etc. se identifican con los episodios de opresión que ha sufrido el pueblo latinoamericano a través de su historia. Ante esta situación, es pertinente el comentario de Eduardo Urdanivia, quien menciona que

*Crónica del Niño Jesús de Chilca* rememora los primeros años de la iglesia, donde la primera comunidad cristiana formada por los apóstoles y las mujeres que seguían a Jesús, quienes quedaron desconcertados ante su muerte, vieron abatidos sus esperanzas en una restauración del reino de Israel. Después vino la dispersión de estos fieles por temor a ser perseguidos por las autoridades, pero que finalmente, tuvieron la certeza de la resurrección de Cristo, lo que se corresponde con este poema final de esperanza (114).

#### Monólogo de la casta Susana y la opción por los pobres

En 1986, Antonio Cisneros publicó el poemario *Monólogo de la casta Susana y otros poemas*. Ya para esta época, el poeta había experimentado una profunda conversión de fe, pues en su juventud ya había cuestionado el rol de las instituciones eclesiásticas. De este modo, Cisneros “ha mantenido su fe socialista, fe enriquecida desde 1975 por su retorno al catolicismo dentro del pensamiento de la Teología de la Liberación” (Cornejo 620). En relación a estos aspectos, es posible observar la identificación del poeta con la hablante del “Monólogo de la casta Susana” que se desprende de este poemario, poema que está compuesto por cinco poemas. A diferencia con *Crónica del Niño Jesús de Chilca*, donde existían varias voces que daban testimonio de sus experiencias dentro de la comunidad, en este poema podemos notar la presencia de una misma voz poética que nos ofrece su testimonio, que equivale a la voz de Susana, la cual se basa en la historia del personaje bíblico que aparece en el libro de Daniel, en el Antiguo Testamento (Dn. 13). De esta manera, con la historia de Susana, el poeta mantiene las referencias religiosas y bíblicas en esta obra.

En este sentido, existe una identificación entre la Susana que habla en estas estrofas, con el poeta Antonio Cisneros. Para comprender esta identificación, hay que remontarse a la época de conversión que vivió Cisneros, pues desde ese entonces, los temas de índole religioso retornaron a sus versos, “de allí que sea significativo su poetizar sobre los detalles personales que configuran en el ser humano un cuadro de contradicciones típico de todo aquel que piensa en su vida y se interroga sobre ella seriamente” (Urdanivia 116). En este caso, Cisneros ocupa la historia bíblica de Susana para crear este personaje, invirtiendo aquella historia, pues la Susana bíblica es “un símbolo de la castidad, de la prudencia y la esperanza inquebrantable en el Señor; en el poemario Susana es todo eso, pero es al mismo tiempo un ser humano que se desnuda ante el lector y comunica sus pasiones y deseos más profundos”

(Urdanivia 115). De este modo, Cisneros nos estaría comunicando la autocensura (anotar su etapa de descreimiento) a la que tuvo que acogerse debido a sus pensamientos e ideales. En el primer poema del monólogo, se puede encontrar la presencia del tedio rutinario: “Nunca tuve el menor entusiasmo / por una vida breve aunque gloriosa. / Frecuentar ansío mis potajes / (agridulces y fuertes) todo el tiempo / posible. Amar también / (sin mucho esfuerzo). Ser amada / como si fuese el único animal deseable en el planeta. Aburrirme” (vv. 1 – 8). Estos versos se contraponen con la Susana bíblica, quien se encuentra en una crisis ante la injusta acusación de parte de dos ancianos, jueces del pueblo, quienes levantaron un falso testimonio en contra de ella a causa de no entregar su cuerpo a estos hombres. La voz poética, en cambio, demuestra no tener interés en cuidar su castidad, ya que ansía poder amar y ser amada, diferenciándose de la mujer del Antiguo Testamento, a la cual trata de forma desdeñosa. La autocensura de Susana en el poema, se relaciona con su belleza, la cual puede ser interpretada como la capacidad que tiene el poeta de expresar en sus versos aquello que no es revelado a los ojos comunes. Esto llevaría al poeta a ser expuesto a una represión, pues, como fue característico en los simpatizantes de la Teología de la Liberación en el contexto de las décadas de 1970 y 1980, muchos de ellos terminaron siendo reprimidos e incluso censurados, como fue el caso del teólogo brasileño Leonardo Boff, el cual fue obligado a mantenerse en silencio por la Congregación de la Doctrina de la Fe, la cual consideró a la Teología de la Liberación como marxista y, por lo tanto, la condenó (Silva 96). En este aspecto, la autocensura de Susana “la lleva a tratar la belleza suya como una carga, ‘el relleno a un pavo’, porque es el signo de su diferencia y el imán para las malas lenguas” (Albada 317).

Estas “malas lenguas” representan a la oscuridad, la cual impide observar claramente la situación de Susana. Para Jill Albada, las malas lenguas representarían el augurio del riesgo más significativo que se extiende desde el plano personal hasta el plano político, en escala mayor (323). Esto se relaciona con la claridad que representa la Teología de la Liberación, la cual disipa a las tinieblas que impiden la formación del “nuevo hombre” que postula esta teología. Aquella belleza de Susana, también se corresponde con el ideal socialista de Cisneros, la cual atrae a los grupos sociales que no comparten su visión de mundo, lo que puede conllevar a una posible represión en contra de él. Esto implica que el poeta llegue a ejercer la autocensura como un método de defensa, puesto que, a diferencia de la Susana bíblica, “la voz poética astuta y desafiante de la Susana moderna se muestra muy enterada de

las malas lenguas y del voyerismo” (Albada 317), lo que se muestra en el segundo poema: “Sé que hablan de mí, sé que me espían / entre un macizo de altísimos papayos. / El viento (despreciable) acumula las nubes / contra el sol que calienta / las aguas de mi baño” (vv. 1 – 5). Es así que comienza una crisis, pues las miradas malévolas que llegan en compañía del viento fresco, interrumpen la pasividad que existía dentro del baño: “Ese viento / (siempre despreciable) revuelve las mamparas, / los toldos del jardín. / Rescato la botella de ron, me bamboleo / con las últimas noticias. Al nuevo día / no me quiero hecha polvo en el espejo” (vv. 31 – 36). La presencia de la muerte en estos versos, se relaciona con aquellos ojos maliciosos que ejercen presión sobre la hablante, y donde las “últimas noticias” representan un juego perverso entre lo personal y lo político (Albada 321). Ante esta crisis, la Susana del poema reacciona de modo opuesto a la Susana del Antiguo Testamento, pues opta por entregar su cuerpo al “viejo repelente”, que simboliza a los viejos jueces que aparecen en la Biblia, lo que se confirma en el tercer poema: “Y de pronto un olor suizo, malo. / Un cuerpo breve, verde, mantecoso / y sin tratos mayores con el agua potable” (vv. 1 – 3).

En el cuarto poema, siguen presentes las voces anónimas de aquellos que observaban a Susana: “Y van a decir que canto / desde la vanidad (o la ignorancia). / Ya no importa, ratas, / lo que digan (aunque duela) / ahora que he perdido el respeto / de mis hijos, mi jardín, / mis animales (el perrito y la calandria) / por ocultar mis gracias de la envidia” (vv. 1 – 8). La voz poética, ya cansada de la autocensura y de su silencio, se asemeja a la situación de Cisneros, pues ya no tiene miedo, en especial después de su episodio de conversión espiritual, por lo que vuelve a escribir teniendo en cuenta su fe, lo que se observa en el verbo “canto”, el cual implicaría el acto de escribir poesía, estableciéndose el nexo entre Susana y la función del poeta (Albada 321). El quinto poema del monólogo también presenta este nexo entre el poeta y la protagonista de estos poemas, pues este último poema ofrece algunos indicios de las “amenazas sociopolíticas que conducen a la autocensura de la voz de Susana, más complejas que las malas lenguas mezquinas, aludidas en las estrofas anteriores (Albada 322). Esto se puede evidenciar en estos últimos versos, donde la hablante, a diferencia de la Susana bíblica, reconoce sus debilidades, pero también un compromiso con los pobres: “Me preocupé (como muchos) / por los pobres del reino. / Y veo (como todos) / el paso de la nave de los muertos” (vv. 4 – 7). No solo se presenta una cualidad apreciada por la Teología de la Liberación, que sería la opción por los pobres, sino también aparece una relación entre las

frases que están entre paréntesis, pues “dan indicios de la forzada censura por un dispositivo sociopolítico represor de las otras voces disidentes de los ‘muchos’ y de los ‘todos’ desconocidos, que presencian la pobreza y la muerte” (Albada 323). Por último, cabe destacar que estos poemas son también una reflexión sobre su nación, pues como sucede con Susana, a diferencia de la Biblia que presentaba su salvación divina por medio del profeta Daniel, a ella nadie la salva. “Lo mismo ocurre con el Perú al que ningún gobierno, hasta hoy, parece salvar del caos y corrupción que afectan a todos los estratos de la vida nacional” (Urdanivia 116).

La conversión espiritual de fe hace que el Señor “nos asuma como somos y nos exija que, sin dejar de ser nosotros mismos, dejemos el estrecho círculo de nuestra individualidad para encontrar en Dios nuestra identidad verdadera” (Urdanivia 117). Es por esto, que las experiencias previas de Cisneros, como su fe socialista o crítica al sistema imperante, también queden plasmadas en sus versos, pues “desea transformar las categorías sociológicas en imaginaria política. Yuxtapone discursos de la más diversa estirpe y emplea la ‘ironía’ para burlarse de la sociedad capitalista que le parece artificiosa, pues convierte a los humanos en vanos fantoches y de ese modo les hace perder su autenticidad” (Fernández Cozman 113).

Finalmente cabe destacar que la Teología de la Liberación está presente en ambos poemarios, principalmente en la opción que toma el poeta para escribir desde la perspectiva de los pobres, no obstante, encontramos distintas preocupaciones y enfoques teológicos en estos poemarios. Por una parte, en *Crónica del Niño Jesús de Chilca* (1981), se puede observar la preocupación por la relevancia que adquiere la unidad de la sociedad mediante una fe comunitaria, la cual comienza a desintegrarse, tanto en su fe como en los miembros que la componen, agravando la situación de pobreza en la que se encuentran a causa del desarrollo industrial. Por otra parte, en el “Monólogo de la casta Susana” (1986) se aprecia la preocupación por la represión que existió en la segunda mitad del siglo XX, hacia quienes optaban a comprometerse por los pobres, colocando a estos en una situación de peligro, tal como experimenta Susana en el Antiguo Testamento.

## Conclusiones

Latinoamérica ha sido cuna de grandes exponentes de poesía. Hemos observado las distintas corrientes que fueron forjando la poesía latinoamericana a través del tiempo hasta llegar a mediados del siglo XX, donde encontramos a la poesía de postvanguardia. De aquí se desprende la poesía conversacional, la cual presenta rasgos prosaicos en sus versos, los cuales permiten “contar una historia” u ofrecer un testimonio, características provenientes del “verso libre”, practicado en Latinoamérica desde la época del modernismo. Estas características se presentan en la obra lírica del peruano Antonio Cisneros, quien las utiliza hábilmente para exponer temas de índole social, por medio de poemas que son escritos como relatos que además cuentan con un lenguaje coloquial en sus versos. El uso del habla cotidiana permite al lector acercarse aún más a los temas sociales tocados por el poeta en sus versos, pues varias de esas situaciones pueden ser asociadas o identificadas por los lectores.

La época en que Cisneros comienza a escribir estuvo marcada por el auge de las empresas e industrias establecidas en la costa, proceso que inició desde los primeros años de la República en el Perú, que a su vez gatilló un movimiento migratorio que fue aumentando con los años, encontrando su apogeo a mediados del siglo XX. Ciertamente, Antonio Cisneros observó este fenómeno, el que finalmente no cumplía con la promesa de mejores condiciones de vida para la población migrante, principalmente para quienes provenían de las zonas rurales. Ante esta situación, la cual se experimentaba de manera similar en las demás naciones de Latinoamérica, el joven poeta puso en cuestión el rol de la Iglesia para con el pueblo, alejándose de la religión católica durante la segunda mitad de la década de 1960 y la primera mitad de la década de 1970, hasta el momento en que experimentó una conversión de su fe mientras residía en Hungría. Si bien es cierto que, a partir de esta experiencia personal se percibe la incorporación de elementos religiosos en sus obras líricas, ya lo había hecho antes con otros poemarios como *David* (1962), por ejemplo, pero en las obras que produjo en la década de 1980, como *Crónica del Niño Jesús de Chilca* (1981) y *Monólogo de la casta Susana y otros poemas* (1986), estos elementos se hacen mucho más evidentes. En estos poemarios, destaca cómo Cisneros utiliza su conocimiento de la Biblia para reforzar estos elementos religiosos, por medio de la escritura de una poesía conversacional, la cual se asemeja a una historia real y factible, sobre todo, cuando se describen pueblos, personas e instituciones o establecimientos que existen o existieron alguna

vez en el país. De este modo, aquellas referencias religiosas, a su vez reflejan la fe socialista del poeta, quien presenta la realidad de los sujetos oprimidos de su país, la cual está en gran parte condicionada por el desarrollo capitalista en el continente.

Esta opción por los pobres y oprimidos se corresponde con los ideales de la Teología de la Liberación, la cual se basa, al igual que Cisneros al momento de escribir, en un conocimiento multidisciplinario, lo cual fue característico de la época en que comenzó a proliferar esta teología, así como otras disciplinas ligadas a las ciencias sociales. Por lo tanto, el poeta peruano escribe y produce su obra en un período que se relaciona con el “nuevo hombre” que postula la Teología de la Liberación, aquel ser humano que será capaz de tomar sus propias decisiones, de manera que no estén condicionadas o limitadas por otras fuerzas externas para su propio devenir, como sujeto libre y que conviva en armonía con sus prójimos. En la actualidad, el desarrollo capitalista impide la formación de este nuevo individuo, por lo que el poeta expresa una denuncia ante este sistema imperante, el cual ha sido amparado por los Estados latinoamericanos, así como también ha encontrado apoyo en las instituciones jerárquicas eclesiásticas.

Cabe destacar que las referencias bíblicas utilizadas por Cisneros portan un contenido que se relaciona con la historia de un pueblo perseguido y oprimido por su fe. De manera semejante, y haciendo uso de la historia del Perú, Cisneros alude al pasado prehispánico, exponiendo una forma de organización social armónica que fue desplazada culturalmente, y destruida por la penetración capitalista y la propiedad privada, que se puede apreciar en *Crónica del Niño Jesús*, y la autocensura que impedía tocar estos temas sociales debido a la represión que afectó a los seguidores de la Teología de la Liberación, así como a quienes se preocuparon de solidarizar con los más desposeídos, como se ve en el *Monólogo de la casta Susana*. En este caso, Cisneros opta por estos poemas escritos desde la perspectiva de los pobres, los cuales presentan la denuncia de muchos oprimidos que están obligados a callar y resignarse por un cambio real que los ampare. Por último, cabe destacar, que Antonio Cisneros no fue reconocido como un simpatizante acérrimo de la Teología de la Liberación, o que se reconociera como tal, como fue el caso de Ernesto Cardenal. No obstante, su poesía estuvo influida en un período que ha sido permeado por esta teología y sus ideales, período que, además contó con otros poetas latinoamericanos que escribieron acerca de temas

religiosos que se correspondieron con el contexto de aquel período, como, por ejemplo, el caso de Nicanor Parra y su obra *Sermones y prédicas del Cristo de Elqui* (1977), donde también se utiliza la imagen de Cristo para exponer temáticas sociales en un ámbito nacional.

## **Bibliografía**

*La Biblia Latinoamérica*. Madrid: San Pablo, 2005.

Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Santiago de Chile: LOM, 2015.

Albada, Jill. “La autocensura y las tecnologías del ser en un poema de Antonio Cisneros, ‘Monólogo de la casta Susana’”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. No. 46 (1997):

Albada, Jill. “Las relaciones del poder en ‘Crónica del Niño Jesús de Chilca’, de Antonio Cisneros”. *Confluencia*, Vol. 14. No. 2 (1999): 12-23.

Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

Bueno, Raúl. “Antonio Cisneros entre las aguas del Pacífico Sur”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. No. 35 (1992): 71-80.

Cardenal, Ernesto. *El evangelio en Solentiname*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1979.

Cardenal, Ernesto. “Ernesto Cardenal, poeta de dos mundos, de Mario Benedetti”. *Antología*. San José: EDUCA, 1975. 9-15.

Cardenal, Ernesto. “Hora 0”. *Antología*. San José: EDUCA, 1975. 55-78.

Cisneros, Antonio. “Crónica del niño Jesús de Chilca”. *Poesía, una historia de locos*. Madrid: Hiperión, 1990. 115-128.

Cisneros, Antonio. “Monólogo de la casta Susana y otros poemas”. *Poesía, una historia de locos*. Madrid: Hiperión, 1990. 129-137.

Cornejo Polar, Antonio. “La poesía de Antonio Cisneros: primera aproximación.” *Revista Iberoamericana*. (1987): 615-23.

Dussel, Enrique. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos, 1995.

- Fernández Cozman, Camilo. “La poesía de los años sesenta y Rodolfo Hinostroza” *Rodolfo Hinostroza y la poesía de los años sesenta*. Lima: Fondo editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades, 2009.
- Fernández Retamar, Roberto. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile: Quimantú, 2008.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Paz, Octavio. *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- Pérez, Victorino. “Los orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia” *Cuestiones Teológicas*, Vol. 43, No. 99 (2016): 73-108.
- Rodríguez, Francisco. “La poesía posvanguardista latinoamericana: notas para un acercamiento a la lírica conversacional”. *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 19, No. 19 (1993): 35-47.
- Rojas, Andrés. *Historia del Perú (República)*. Huánuco: Universidad de Huánuco, 2011.
- Silva, Sergio. “La Teología de la Liberación”. *Teología y Vida*, Vol. L (2009): 93-116.
- Sucre, Guillermo. *La máscara, la transparencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Tahar, Malik. “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”. *Revista Mexicana de Sociología* 69, No. 3 (2007): 427-456.
- Urdanivia, Eduardo: “‘... y blanqueare más que la nieve’. Poesía y experiencia de fe en la obra de Antonio Cisneros”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. No. 35 (1992): 81-119.

Verani, Hugo. “Las Vanguardias latinoamericanas en Hispanoamérica”. *Lectura crítica de la literatura americana. Vanguardias y tomas de posesión*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1997. 9-41.

Villanueva, Philarine. *La poesía intercultural de Antonio Cisneros: Una aproximación a la propuesta estético-ideológica de Crónica del Niño Jesús de Chilca (1981)*. Tesis para optar al título profesional de licenciatura en literatura. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2015. 218 pp.