



Revista Caracol

ISSN: 2178-1702

revista.caracol@usp.br

Universidade de São Paulo

Brasil

Espezúa Salmón, Dorian

El lenguaje como campo de batalla. La expresión americana kuika según Gamaliel
Churata

Revista Caracol, núm. 9, enero-junio, 2015, pp. 18-90

Universidade de São Paulo

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=583766506002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El lenguaje como campo de batalla. La expresión americana kuika según Gamaliel Churata

Dorian Espezúa Salmón

Profesor asociado del
Departamento de Literatura de
la Universidad Nacional de San
Marcos. Premio Nacional de
Educación en 1998 y Premio
Nacional de Ensayo en 1999.
También ejerce la docencia en
el Departamento de Lingüística
y Literatura de la Universidad
Nacional Federico Villarreal.

Contacto:
solemiedu@gmail.com

PALABRAS CLAVE:

Churata; diglosia; multilingüismo;
mestizaje; kuika; hibridez;
identidad.

RESUMEN: La reciente edición crítica de *El pez de oro* (EPO), hecha por Helena Usandizaga y publicada por la prestigiosa editorial española Cátedra en el 2012, ha convertido a Gamaliel Churata (Arturo Peralta Miranda) en un escritor canónico no sólo en la literatura peruana sino también en el ámbito de la literatura latinoamericana. En efecto, Churata ha pasado de ser un escritor de culto, prácticamente no leído y menos entendido, a ser un escritor difundido y estudiado a nivel internacional por investigadores de todos los continentes. La fama del escritor puneño nacido en Arequipa está precedida por la sorprendente actividad que desempeñó en Puno (pequeña ciudad altiplánica peruana a más de 3800 metros sobre el nivel del mar y a orillas del lago Titikaka) el Grupo Orkopata (GO), que publicó entre agosto de 1926 y junio de 1930 el famoso *Boletín Titikaka* (BT). Es por todos sabido que el BT fue el medio de difusión de las más importantes manifestaciones de la vanguardia andina peruana y, tal vez, latinoamericana. Me propongo en este artículo comprender, analizar, caracterizar e interpretar la propuesta lingüística de Churata que aparece primordialmente en la primera parte de su ya consagrado libro EPO, publicado en 1957 pero escrito desde 1927, con el título de *HOMILÍA DEL KHORI CHALLWA*.

KEYWORDS:

Churata; diglossia;
multilingualism; miscegenation;
kuika; hybridism; identity.

ABSTRACT: The last critical edition of *El pez de oro* (EPO), written by Helena Usandizaga and published by Cátedra in 2012 has influenced the way in which readers analyze Gamaliel Churata's (Arturo Peralta Miranda) work. That situation transformed him into a canonical writer in the Peruvian and Latin American literature. Actually, Churata has come from a cult writer, almost not read or understood, into a writer whose works have been studied by researchers worldwide. He was born in Arequipa and before his literary fame he was known by

important activities the Grupo Orkopata (GO) performed in Puno (a Peruvian highland small town located more than 3800 meters above the sea level on the banks of Lake Titicaca), which was published by the famous Boletín Titikaka (BT) between August 1926 and June 1930. It is well known that BT was the means of dissemination of the most important manifestations of Peruvian vanguard and, perhaps, Latin American vanguard. This paper intends to understand, analyze, characterize and interpret Churata's linguistic proposal, which appears especially in the first part of his book EPO, published in 1957, although he started writing it in 1927, when its title was HOMILÍA DEL KHORI CHALLWA

No hay literatura sin hombre.

No hay literatura americana porque no hay americanos.

Dudo que de EL PEZ se diga que es imitación, como parece sugiere algún cagatinta; y aunque para justipreciarla en el orden cualitativo carezco de competencia, su originalidad, a mi ver, no admite reparos.

El imperio de EL PEZ DE ORO adquirirá, sin perder sus viejas estructuras, nuevas expresiones.

¡América, adentro, más adentro; hasta la célula!

G. Ch.

REVOLUCIONAR LA LENGUA: LA PROPUESTA LINGÜÍSTICA DE LA VANGUARDIA ANDINA

Gamaliel Churata, plenamente consciente de su proyecto ético-estético-ideológico, escribió EPO en una lengua híbrida de difícil comprensión para un lector de español porque tenía claro que la lengua es un mecanismo de resistencia cultural ineludible y un componente fundamental en la tarea de fortalecer identidades minusvaloradas. La HOMILÍA forma parte de un universo textual que debe entenderse como una totalidad sin la que es imposible comprenderla. Al margen de su difícil clasificación generológica, EPO tiene una estructura perfectamente articulada conformada por unas palabras previas, una introducción y diez capítulos. ¿Y por qué es difícil comprender EPO? Churata en una conferencia que dictó en la Universidad Nacional Federico Villarreal en 1966 nos dice:

De mi libro han dicho que es raro porque no se entiende. ¡Cómo se le va a entender! ¿Ustedes conciben que se pueda entender un libro cuyo idioma ustedes no conocen? No. Eso es lo que ocurre con este libro. El idioma que utiliza este libro resulta desconocido por los americanos y es que América casi ya no existe. La obra que debe imponerse al régimen de la cultura americana es aquella que partiendo de las universalidades enseñe a los hombres, que el hombre no tiene derecho a poseer una personalidad si niega sus raíces. Y, ¿cuáles son esas raíces del hombre? Las raíces de la tierra. Somos de América o no somos indios o no somos americanos. Esto no quiere decir un enfrentamiento ceñudo o sañudo contra el europeísmo; no quiere decir que debamos rechazar las expresiones de la cultura moderna, que debamos cancelar todas las expresiones de la cultura de occidente. No. Lo que tratamos de hacer entender es que podemos ser muy modernos, pero siendo muy antiguos. (Morote, 1989, 66)

El lenguaje “extraordinario” de EPO ha sido uno de los temas más estudiados por los churatianos en los últimos cincuenta años. En efecto, lo primero que llama la atención de este libro fuera de lo común es el lenguaje particular en el que está escrito. Tan original es este lenguaje que el propio Churata, en las conferencias que dictó, siempre sentía la necesidad de aclarar a sus lectores la complejidad estructural del mismo. Esto también

ocurre en la conferencia que dio en el cine “Puno” el 30 de enero de 1965 a su retorno de La Paz, donde explica por qué usó lo que él denomina la hibridación idiomática, la progresiva amestización del idioma americano o la copulación de fonéticas. Para el filósofo puneño el problema del ser americano es también un problema idiomático, por lo que se hace impostergable definirse como españoles o americanos. “Pero, si somos americanos, nunca llegaremos a conocernos si no conocemos nuestra lengua materna” (Churata, 1971, 21). La idea, para resumir las cosas, es que sin lengua propia no hay ninguna posibilidad de expresión americana. En términos literarios, esto se grafica en la siguiente cita: “Sin lengua nacional, ningún pueblo posee literatura nacional” (Churata, 1971, 22). En consecuencia, el escritor repatriado afirma contundentemente que sin idioma propio no tendremos jamás una filosofía y una literatura propias y originales de modo que siempre seremos epígonos del pensamiento occidental difundido en lenguas occidentales. Para Churata: “Los idiomas –y lo han establecido así los más altos exponentes europeos de la ciencia– son el tesoro filosófico, político, técnico en que los pueblos sin letra sustancian el legado de sus concepciones del Cosmos” (Churata, 1971, 22). La lengua es, entonces, la fuente primaria que nos permite expresar y recuperar el alma extirpada de América.

El fundador del GO no tiene la intención de “crear” una lengua unificada quechumara (Mamani, 2012, 243); por el contrario, su interés es registrar el complejo mundo lingüístico del altiplano peruano donde el español es la lengua hegemónica y contribuir a la consolidación de una expresión literaria americana que está en formación. Así lo demuestra el propio registro lin-

güístico de EPO, donde aparece no solo el quechua y el aymara, sino también, y fundamentalmente, el español andino. Es más, en la siguiente cita, extraída de la conferencia de 1965, se nota claramente que la intención (y el resultado) es infundir en el español la emotividad idiomática de las lenguas nativas. Entonces, podemos establecer una conclusión preliminar: la base del nuevo idioma *kuiko* es el español.

Queda establecido que **El pez de oro** es de una literatura que no persigue ciertamente la creación de un nuevo idioma, como parece que juzgó algún cimero hombre de letras americano, cuyo nombre no puedo evocar puesto que la versión no llegó a mí directamente; pero sí pretende infundir en el hispano una emotividad idiomática, que en alguna manera nos hable de las raíces de la **Runa-Simi**, que yo llamo Kheswa-aymara (Churata, 1971, 24).

Las palabras previas a EPO están dirigidas a un lector que va a tener dificultades para comprender el lenguaje con el que está escrito y, como consecuencia, dificultades para entender el contenido expresado con ese lenguaje, que es, a todas luces, un lenguaje híbrido. La escritura transgresora del vanguardista puneño está evidentemente influenciada por el “Alfabeto científico kehshwa-aymara” de Francisco Chuquiwanqui Ayulo y Julián Palacios publicado en *La escuela moderna* en 1914. No hay que olvidar que el BT se adhiere a esta propuesta ortográfica indoamericana en el núme-

ro del boletín correspondiente a diciembre de 1927 donde sólo aparece el nombre ligeramente cambiado y con minúsculas de fransisqo chuqiwanka. Churata usa la escritura para producir un texto de trabada y dificultosa lectura que, desde mi punto de vista, no puede ser leído de manera oral sin detenerse para comentar, explicar e interpretar aspectos de la escritura que no pueden comprenderse únicamente por el camino de la oralidad. Es claro que la advertencia hecha en las palabras previas configura un tipo de lector preponderantemente analítico-racional antes que intuitivo-afectivo. Una lectura atenta de todo EPO no puede hacerse de otro modo que no sea recurriendo constantemente al “guión lexicográfico”. Por otro lado, Churata es consciente de que su texto requiere de un lector interactivo, agencial, con voluntad más que con admiración, que descifre y que crea en la existencia de EPO como mito y como símbolo de la cultura andina. De modo que estamos frente a un texto que busca persuadir a su lector brindando nueva información, corrigiendo información anterior o cuestionando los modos de procesamiento de la información.

Convendría, por lo tanto, revisar algunas propuestas planteadas sobre el tema como la de M. A. Huamán que propone como hipótesis analítica que “la escritura del PO es esencialmente oral” (Huamán, 1994, 35). Esta hipótesis se conecta con dos ideas expresadas en las siguientes citas: “Churata escribía como hablaba” (Huamán, 1994, 37). Y “la obra ha sido escrita no para ser leída sino para ser oída y por ende hay que leerla como guión de radio o como si fuera hablada, con la carga de expresividad y de comunicación interpersonal que implica” (Huamán, 1994, 104). Cabe recordar que

EPO no se inscribe dentro de lo que su autor denomina literatura vocal o ciencia hablada y que su “lectura” requiere una actitud filológica y antropológica. Lo que el escritor puneño intenta es contribuir a la consolidación de un “idioma americano” escrito siguiendo el modelo de Guamán Poma de Ayala. No hay que olvidar tampoco que, al fin y al cabo, el texto de Churata circula y se inscribe en el ámbito de *w*, en términos de Ángel Rama, antes que en el ámbito de *la comarca oral*, en términos de Carlos Pacheco. Y, más precisamente, circula en los arrabales de la ciudad letrada, en las capas letradas de la comarca oral que, finalmente, forman parte de la red extendida de la ciudad letrada. Una opinión concordante con la de Huamán le corresponde a Arturo Vilchis que también afirma que EPO es “un texto con la intención de ser un guión radial” (Vilchis, 2013, 160) donde se manifiesta la interacción y la fusión de la oralidad y la escritura. No me parece del todo demostrable que el célebre libro de Churata haya estado dirigido a las clases populares de la zona rural por la enorme enciclopedia cultural que se requiere para su comprensión. Recordemos que EPO, a diferencia de la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, no tiene ilustraciones o dibujos que puedan ser comprendidos por personas iletradas o analfabetas. Que el lenguaje sea popular no implica necesariamente que su contenido también lo sea; que Churata escribiera como hablaba no presupone que aquello de lo que hablaba sea de dominio popular. Es difícil leer y comprender EPO aún para un lector cultivado.

Conviene también revisar la idea que sostiene que el libro del escritor puneño está escrito para ser leído en voz alta, porque hasta donde mi experien-

cia me indica, pues he realizado la lectura en voz alta de todo el texto con estudiantes de literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional Federico Villarreal, este tipo de lectura “trabaja” la comprensión del texto que más bien está escrito para ser descifrado, estudiado para luego, en una segunda instancia, ser discutido y comentado. Además, y esto es una constatación de lo evidente, EPO no se difundió ni circuló como tradición oral ni como guion radial entre los pobladores de la zona rural; es más, ni siquiera se difundió ni circuló, hasta terminado el siglo XX, de manera escrita por su escritura barroca que muchos no han podido comprender aún.

El director del BT señala en las palabras previas, primero, que los diversos Retablos de lo que llama “desarrollo dramático” no deben verse (leerse) como simbolismo autobiográfico aunque tenga tanto de personal como de colectivo y, segundo, que “lo mejor será comprender que son mera eutrapelia, género de gozquilla terapéutica con ánimo más de guagua que de actor de carácter” (Churata, 1957, 7). El filósofo puneño indica que su texto, que tiene función terapéutica o de desfogue (asunto que puede relacionarse con la biografía del autor), se ubica en el justo medio, en el plano de la virtud y que, además, posee carácter embrionario, incipiente, formativo, inicial. De esto, se puede colegir que EPO no es un texto acabado, orgánico, maduro o terminado. Convendría, entonces, resolver un problema que tiene que ver con la aporía de saber si estamos frente a un texto inacabado, frente a un texto asistemático, o frente a un texto planificado y estructurado. Lo embrionario, incipiente, formativo e inicial

pueden ser características de un ensayo de carácter no académico, de un texto inorgánico que revela sus propias contradicciones, o de una estrategia retórica y argumentativa en la que subyace una coherencia encubierta por un estilo barroco. Por esto, también considero que EPO es un texto que debe ser estudiado y no solo leído.

También en las palabras previas dirigidas a los “lectores”, sobre todo a aquellos de vientres pudibundos, irritables o hipocondriacos, el autor aconseja leer con cuidado los apuntes del “guión lexicográfico” que aparece después del índice y que –según Churata– no tiene pretensiones filológicas, porque finalmente es un “diccionario personal” como señala Helena Usandizaga (2012, 110). Está claro que Churata está pensando en un lector occidental, aunque diga: “Presumo que me leen C h a l l w a s” (Churata, 1957, 43) porque de otra forma no tendría sentido el guión lexicográfico. Está claro también que sin la consulta del guión la lectura será deficiente y lindará con la incomprensión incluso para lectores familiarizados con el mundo andino. Estamos, por lo tanto, frente a un texto de embarazosa lectura o de lectura obstrusa tanto para el lector de habla española como para el lector kuiko (Challwa), que puede ser identificado como un lector lacustre competente en quechua, aymara o en castellano altiplánico. El guión permitirá “formar concepto de locuciones ya radicalmente plebeyas” (Churata, 1957, 8) y de origen quechua y aymara. Estas locuciones son “formas orgánicas en que el barbarismo indígena pretende consolidar una retórica naturaleza. De estas formas se esperdigan, a lo largo del libro, aun entre el discurso hispánico del relato: y es necesario señalarlas, no

confundirlas, sobre todo como solecismos, para establecer su acaso única originalidad” (Churata, 1957, 8). Churata se refiere a la incrustación, en el discurso escrito en español, no sólo de arcaísmos, neologismos, locuciones aymaras o quechuas que matizan, y acaso hacen original el discurso de EPO, sino también de conceptos que hibridan la cosmovisión andina.

Pero, una lectura más atenta permite vislumbrar aquí un proyecto más complejo que consiste en “consolidar una retórica” acaso diferente, acaso opuesta a la retórica normativa del español, hecha con barbarismo indígenas que no deben ser tomados como solecismos o behetrías. Como hemos dicho, la lengua en que está escrito EPO es porcentualmente más española que india, de modo que se puede afirmar que la hibridación se da sobre la base del español. Las lenguas andinas aportan los elementos con los que el español se hibrida (contamina) de indigenismos. Esta parece ser también la idea de Meritxell Hernando Marsal para quien “Churata propone un idioma híbrido de base hispana, plagado de voces, estructuras sintácticas y rasgos fonéticos del quechua y del aymara. De esta manera reivindica la especificidad indígena del español hablado en la región andina frente a la codificación académica y con ella construye una lengua literaria” (Hernando Marsal, 2010, 54). Queda establecida así una segunda conclusión preliminar: EPO no está escrito en indio.

DEL *AHAYU* DEL ANDE Y LA NUEVA LENGUA *KUIKA*: LA PROPUESTA DE LA HOMILÍA DEL KHORI
CHALLWA

La HOMILÍA constituye una especie de manifiesto-ensayo donde Churata sienta posición sobre la identidad del ser, de la cultura, de la lengua y de la literatura americana. Desde el primer párrafo, el escritor altiplánico pone en problemas al lector en la difícil clasificación generológica de su texto, puesto que señala que son cuentos, fábulas, “mágicas de Laykhakuy” o “Retablos de Laykhakuy”. Cabe recordar aquí que, en las palabras previas, se había indicado el carácter dramático de EPO y que su primera parte está redactada como un ensayo que, a su vez, mezcla disciplinas. Churata se plantea, desde el inicio, el arduo proyecto de escribir (Kellkas) en un lenguaje *kuiko*. Por eso, su alusión a su condición de lerdo, cojo, manco o amputado –como Miguel de Cervantes Saavedra, a quien menciona– aspecto que alude a una limitación más lingüística que física por la imposibilidad de escribir en lengua prehispánica (maternidad idiomática) o de expresar el alma indígena. De ahí también la mención al hecho de que a los americanos nos “arrancaron la lengua”. Pero, además, aparece la “limitación” de la educación, que puede ser entendida en dos sentidos: como la carencia de educación formal, escolarizada y oficial y, por otro lado, como la encargada de parametrar, castrar, o encasillar a aquellos espíritus libres no encuadrados por un sistema educativo que prioriza el conocimiento racional. Cabe recordar aquí que, en opinión de Churata, hay también un pensamiento corporal, porque no sólo se piensa con la cabeza, sino también con la rodilla, el tendón, el codo, la oreja, el hígado, la nariz, los

huesos, el riñón, con la entraña que vale por mil cerebros. La educación como la lengua se convierte en arma de doble filo, porque puede ayudar u obstaculizar la expresión de un mundo complejo. Churata se ubica en la posición del sandio, es decir, asume el rol del necio, del ignorante u hombre simple, cuyo corazón puede inflamarse en Inca. En efecto, sostiene que los sandios pueden tornarse sabios, los mancos pueden no manquear y los cojos pueden volar con todas las connotaciones que ello presupone. Su objetivo entonces es subvertir los parámetros de lo que ahora se llamaría, siguiendo los postulados de Jacques Derrida, el fono-logo-centrismo occidental.

Churata dice: “¿a quién pediré perdón Khorí –Challwa, sino a ti, si soy lerdo, y cojo, y manco, y como nadie conozco que arremeto en kharkhas para horadar en quienes me falta cincel aunque pulsos no me falten?” (Churata, 1957, 9). Lo que nos interesa de esta pregunta es la dicotomía cincel-impulsos. En efecto, Churata indica que le falta cincel aunque no le falten impulsos. La falta de cincel puede ser relacionada con su estilo grotesco, barroco, excesivo, trabado; y los impulsos, con la expresión de contenidos culturales que trascienden la cárcel del español como vehículo de expresión. El primer párrafo cierra afirmando que los *Kuikos* americanos escriben sus *khellkas* al modo siniestro (deplorable, agramatical, motoso), es decir, de un modo distinto al diestro (correcto, normativo, preceptivo). Sin embargo, para “escribir” en *kuiko*, el americano debe apoderarse de la tecnología de la escritura occidental, en otros términos, de sus grafías o de su alfabeto fonético. Entonces, tenemos que la única manera de escribir en indio en el Perú sería “escribir” (tejer) en *quipus* con el sistema de nudos o aprender a escribir

en lengua vernácula aunque sea con grafías occidentales. Otra posibilidad –negada de plano por Churata– es que un indio también pueda expresarse en español. En este caso, el indio obstaculiza, reprime u olvida su lengua y su cultura. Una tercera posibilidad es expresarse en idioma *kuiko* entendido como un idioma aborigen o una lengua mestiza. El problema se resume en la pregunta: ¿Cómo debe ser la expresión y específicamente la escritura del indoamericano?

Si la modernidad de la literatura indígena está asociada a la apropiación de la tecnología de la escritura que, a todas luces es occidental, entonces hay que preguntarse si es posible que la escritura occidental represente una cultura y lengua india. Este asunto es hartó discutible si tomamos en cuenta los postulados de la teoría de la traducción. Por ahora, sólo quiero hacer notar que estamos hablando de “apropiación” de un sistema escritural ajeno al propio, aunque posiblemente “adaptado” a las necesidades comunicativas de los pobladores andinos. Ahora bien, siguiendo la lógica de Churata, una escritura occidental no puede expresar una lengua y una cultura india. Una lengua expresa a un sujeto que forma parte de una cultura. Todo es parte de un mismo paquete cultural. En realidad, en la lógica churatiana, las lenguas están íntimamente relacionadas con las culturas en cuanto las expresan de una forma que no se podría expresar con otra lengua y éste es el caso del quechua y del aymara. En ese sentido, una lengua híbrida debe expresar una cultura híbrida y ¿si el indio expresa una cultura híbrida en una lengua híbrida acaso no será un indio híbrido? ¿Acaso Churata no asume un discurso híbrido y, por lo tanto, no está en el núcleo de la cultura, sino en la frontera;

no está en el núcleo de la lengua, sino en el borde de dos lenguas?

¿El español puede expresar una cosmovisión india? Sí y no. Sí, porque no creo que sea del todo sostenible el mito de la intraducibilidad; es decir, la tesis que sostiene que existen nociones, conceptos tan propios de una cultura y una lengua que no pueden traducirse a nociones o conceptos de otra cultura y lengua. No, porque tampoco creo que sea sostenible la idea traductológica según la cual lo que se puede decir en una lengua, se puede decir en otra; en otros términos, que las lenguas sólo serían revestimientos formales de universales culturales. La psicolingüística revela la íntima relación entre lengua y pensamiento, entre lengua y experiencia. En ese entender, los valores culturales deben y se expresan en la lengua de la cultura, y esa es indudablemente la tesis que al final defiende Churata.

En las letras, en la palabra, que se compone de letras, en el lenguaje que se edifica con palabras, si escritas, se contiene el órgano de expresión de una literatura; por lo que el punto de partida de toda literatura (y de todo hombre) está en el idioma que la sustancia. Los americanos no tenemos literatura, filosofía, derecho de gentes, derecho público, que no sean los contenidos en los idiomas vernáculos, ninguna literatura escrita y solo leyendas en literatura vocal, ciencia hablada, que se guardaron mediante wayruros, chispas de oro, kachinas de ónix, encantadora simbología y nemotecnia que empleaban los harawikus para representar sus epopeyas en

los grandes días cívicos del Inkario y conservar así las creaciones específicamente literarias, —bobe aparte— en que no fue raquítrico el ingenio de sus poetas y filósofos. El caso es que nos empeñamos en tenerla valiéndonos de una lengua no kuika: la hispana. Y en ella borroneamos “como indios”, aunque no en indio, que es cosa distinta. Y aún así esto será posible sólo si resultamos capaces de hacer del español —solución provisional y aleatoria— lo que el español hizo de nosotros: mestizos —para España también aleatoria y provisional solución—. Pero un mestizo puede germinar en nueve meses y salirse toreando. Un idioma no. Los idiomas vienen de un tiempo de trino: el de lactancia del Pithencantropo; se mezclaron después, contendieron con voces a ellos ajenas, asimilaron unas chakcháronlas, escupieron otras, en fin, las amañaron a la índole de su gorjeo y a la idiosincrasia de sus medios laríngeos en no pocos siglos (Churata, 1957, 10).

En la argumentación churatiana, un hombre, una literatura y una cultura son en y por su lengua. Es el idioma el elemento que los sustancia. Así, en términos del escritor puneño, los americanos tenemos “literatura vocal, ciencia hablada” expresada en lengua vernácula a través de una “encantadora simbología”, formada en miles de años anteriores a la llegada de occidente y guardada en la memoria de los indoamericanos ágrafos. No tenemos literatura, filosofía, derecho de gentes, derecho público si es que están expresadas con la

escritura española. Pero, dice Churata que los americanos nos empeñamos en tener literatura y filosofía “valiéndonos de una lengua no *kuika*”. Esta lengua no *kuika* es el español por lo que se colige que, expresada en español y, peor aún, escrita en español, la literatura como la filosofía no es ni será americana. Escribir en español significa “borronear” como indio y no “expresarse” en indio que es cosa distinta. Así, expresarse en indio es hablar y escribir en lengua nativa, *kuika* o americana y borronear como indio indicaría usar el español. Expresarse en español solo será posible –según Churata– si podemos hacer del español un idioma mestizo que exprese a un sujeto y una cultura mestiza, pero esta es una solución “aleatoria y provisional” dado que un sujeto mestizo puede germinar en nueve meses, pero una lengua mestiza no. Una lengua requiere de un proceso de maduración que dura siglos.

La tarea entonces es mestizar o hibridar el español en un proceso que implica una larga duración temporal. Mestizar el español es, a su vez, lograr que el español adquiera el *ahayu* de las lenguas y culturas indígenas, hacer que el español exprese el alma de la cultura indígena, meter dentro de la estructura del español la estructura de la lengua india. Tenemos aquí una posibilidad, una alternativa expresiva sugerida que consiste en hacer del español mestizo un idioma *kuiko* de América. ¿Es posible esto? Formalmente sí. La prueba está en la propia escritura de EPO que es básicamente mestiza o híbrida. La lengua que se usa en el texto de Churata es el castellano básicamente influenciado o interferido por los sistemas lingüísticos de las lenguas nativas. Este contacto de lenguas forma el denominado castellano andino en su variedad altiplánica. Siguiendo el razonamiento de que la lengua expresa la cultura, podemos decir

que la cultura andina es una cultura híbrida que tiene límites y dificultades para expresar el referente indio. En tal sentido, usando el castellano andino expresamos una cultura híbrida, mestiza o *kuika* más que india.

Para Churata, hay una indesligable relación entre sujeto, lengua, cultura y América de modo que a un sujeto indio le corresponde una lengua india con la que expresa una cultura india que es la cultura americana. Hago notar aquí que, a pesar de su constante uso, el guía del GO está en contra de la utilización del significante “indio” y que intenta remplazarlo por el significante “kuiko”, que no necesariamente se refiere a lo mismo. Por lo tanto, debemos considerar también la relación por la cual un sujeto *Kuiko* exprese en un idioma *kuiko* una cultura *kuika*. Se puede también ampliar el universo cultural integrando elementos culturales de maneras que el sujeto americano exprese en una lengua americana una literatura americana. Pero ni el sujeto ni la lengua ni la literatura ni la cultura tendrían razón de ser sin la existencia de América, de lo *kuiko* o del indio y, más adentro todavía, nada tendría sentido sin la existencia de la célula, de la semilla, de los genes inmortales, del *ahayu*, de la necrademia. Esto quiere decir que, sin célula, no existe América, lengua, literatura, cultura, ni sujeto americano. Así planteadas las cosas, la lógica de Churata integra indisolublemente a la célula al hombre, a la lengua, a la tierra, a la literatura y a la cultura. Queda establecido que la célula es el origen y sostén de todo, de forma que debemos asumirla como algo sobreentendido.

Un asunto fundamental en el estudio de EPO es la comprensión de la palabra *kuiko* que ha sido interpretada de diferentes maneras. Asumo que,

dado su origen quechua, es un término que ha sido traducido al español donde, además de perder carga semántica, ha adquirido propiedades polisémicas. Nos interesa precisar el término en el uso concreto que Churata ofrece en su texto. ¿Qué significa *Kuiko*?

En la Runa Simi, según el P. Mossi, el vocablo “**aborigen**” se traduce por la voz *k u i k o*, con la que no ha muchos años se ofendía a los criollos bolivianos. Pues de aquí adelante los americanos llamémoslos, y sintámonos ¡Kuikos!; que esto tendrá dos virtudes no despreciables. En primer lugar, acabaremos con la **boutade** de los tratadistas hispánicos hábiles en hispanoamericanofilia, de que remoquetearnos “indios” fue darnos naturaleza; luego, y es lo primordial, que así sabremos que las moles eternas de Tiwanaku, Sillustani, Kosko, las levantaron no los señoritingos de la clandestinidad colonial, sí nosotros mismos, en indios, en runa-hakes... (Churata, 1957, 22)

Por lo que se desprende de la cita anterior, “kuiko” debe remplazar a “indio” para acabar, primero, con el bautizo equivocado impuesto a los americanos por los europeos y, segundo, para evitar esencialismos inexistentes a partir de los procesos violentos de contacto cultural. Lo *kuiko* debe entenderse también como lo aborigen, lo nacido aquí, lo propio del lugar, lo nativo, lo originario. Estos términos no necesariamente son aplicables

a lo indio y pueden extenderse también al mestizo originario de América y, por extensión, a todas las culturas que conforman el complejo cultural de América. Churata añade que con esa palabra se ofendía a los “criollos bolivianos”, de manera que también era un modo de designarlos para diferenciarlos de los españoles peninsulares. En términos lingüísticos, refiere a la lengua propia, la hablada por los *kuikos*, que puede ser una lengua indígena o una lengua híbrida, resultado de la confluencia del español con las lenguas indígenas. *Kuiko* es el hombre que pertenece y es parte de una tierra, una cultura, una lengua, una historia, una tradición, una raíz, una célula y puede ser un hombre que es o se identifica como indio. Considero, por tanto, que lo *kuiko* no sólo es lo heredado, sino también lo generado o formado aquí. Dicho de otro modo, lo *kuiko* es también lo híbrido engendrado en suelo americano; un objeto liminal que nace bajo circunstancias de dominación y búsquedas de libertad.

CRECES LINGÜÍSTICOS Y OPCIONES CULTURALES: LAS POSIBILIDADES DE EXPRESIÓN AMERICANA

Las alternativas que encuentra Churata para “escribir” son denominadas por él “posibilidades”. Estas (im)posibilidades a saber son las siguientes: 1) La (im)posibilidad contemporánea de escribir en lengua india con signos indios como en los quipos, los tocapus, la iconografía mochica, los *wayrurus*, las chispas de oro o las *khachinas* de ónix; 2) la (im)posibilidad de desarrollar una “literatura vocal”, porque está al margen de la escritura; 3) la (im)posibilidad de escribir en lengua mestiza una literatura americana

que exprese el *ahayu* indio, dado que esa lengua, a diferencia del mestizaje biológico, necesita madurar y formarse a lo largo de muchos años; 4) la posibilidad Inca Garcilaso de la Vega; 5) la posibilidad Felipe Guamán Poma de Ayala; 6) la posibilidad de escribir en lenguas nativas pero con grafías occidentales como en el *Ollantay*. De modo que están planteadas seis alternativas aunque estén desarrolladas solo tres. Dos de estos tres paradigmas explícitos implican la escritura en español aunque con diferente opción; uno de los paradigmas señala la posibilidad de escribir en lengua nativa. Se pueden dividir estas posibilidades en dos: escribir en español siguiendo el paradigma del Inca Garcilaso o Guamán Poma de Ayala, o escribir en lengua indígena. Ahora bien, Churata no contempla la escritura en “quipus”, que sería la escritura propia, originaria de América, aborigen, nativa en sentido estricto. Tampoco contempla la posibilidad de una literatura vocal, ágrafa u oral a no ser como fuente o fundamento de la literatura escrita, porque, en el esquema mental de Churata, esta literatura está al margen de la escritura. Finalmente, no encuentra viable todavía escribir la literatura americana en lengua literaria mestiza, puesto que esa lengua mestiza todavía no existe y no existe porque no ha pasado el tiempo necesario para su formación. La lengua mestiza es una posibilidad todavía no materializada.

Pero los humanos poseen uno de los muchos lenguajes de la naturaleza que obviamente también se expresa de otros modos. ¿Cuál es el lenguaje que no se puede “escribir” y que es muy difícil “leer”? El capítulo titulado THUMOS hace explícita la existencia de un lenguaje de la naturaleza que los humanos no entienden y que apenas pueden intuir: “Los perros llegan a entender el

lenguaje de sus amos por la convivencia y no sólo entienden sus palabras sino también logran ‘penetrar’ en sus íntimos pensamientos” (Churata, 1957, 371). No ocurre lo mismo con los humanos que no llegan a entender el lenguaje de los perros y mucho menos a comprender sus más íntimos pensamientos. Es evidente que este lenguaje de la naturaleza se manifiesta, por ejemplo, a través de las plantas y los animales que emiten “sonidos” o “tonos” más complejos y sutiles que los del lenguaje articulado o no verbal de los humanos con los que expresan emociones, sentimientos, deseos.

Pensé que el hombre no es el lenguaje más activo y el más musical menos. El ladrido en animales superiores como Thumos qué riqueza de tonos no tiene. Ora ligeros y juguetones; graves, patéticos y pasando por los claroscuros y pastosos hasta los agudos y solares. Y esto, que para mí fue capital: el ladrido del perro, o el trino del pajarillo, no son meras voces más o menos armoniosas: son expresión de sensaciones, sentimientos, deseos, medios de comunicación; verdadero lenguaje. Y para que estos animales irracionales puedan entenderse es preciso que posean una sutileza auditiva que no todos los hombres tienen. De lo contrario, hablaríamos con Thumos; entenderíamos la balada del Cherekheña; seríanos asequible la ideación del arpegio del Chaíña. El lenguaje del hombre es de estructuras verbales; la del pajarillo de estructura melódica. Capitán: ¿es que los

irracionales poseen la razón musical? Convengamos que el infeliz del hombre está muy lejos de estos arrobos de la gracia cósmica... El lenguaje de los khawras es un canto llano de belleza recóndita, y sus salmodias cuando el sol cae a plomo en el uyu tienen la solemnidad misteriosa de los coros monásticos en torno a misterios de la carne perecedera (Churata, 1957, 377)

Churata va más allá de la simple comprobación de la existencia de un lenguaje de la naturaleza expresado a través del canto del ruiseñor andino cuando dice que este lenguaje tiene una gramática desconocida por la escuela o la ciencia. En el texto *HABLO AL POETA SOBERBIO*, donde el filósofo puneño pone en un sitio superior a expresiones populares consideradas no académicas como la zampoña o la artesanía de barro o piedra, se lee:

Poeta, dime: ¿Conoces la gramática del Cherekheña? Me respondes que cómo, si el pobrecito no va a la Escuela... Peta: como si las Escuelas hubiesen creado la gramática. ¡La creó el Cherekheña! Ya ves, sólo así, cuando canta, enternece al hombre, llena de alegría el aire que respira y hasta impone al rayo de luz el lay de su arpegio. Cómo no ser así; si la gramática es esa bestezuela es la gramática de la vida (Churata, 1957, 478)

No es para nada casual que el conocimiento andino esté estrechamente relacionado con la comprensión de su hábitat y que entre en continuo diálogo con él. Así, la naturaleza “habla” a través de sus diversos lenguajes cuyas gramáticas desconocen los seres humanos que sólo pueden atinar a “interpretar” sus señales. De forma que el humano debe hacer todo lo posible para dialogar con la naturaleza, para entender las gramáticas diversas, para leer los modos en los que se expresa la vida.

EL PARADIGMA INCA GARCILASO DE LA VEGA

Uno de los autores en el que Churata observa el problema de la expresión indoamericana es el Inca Garcilaso de la Vega por su condición de mestizo y de bilingüe. Mientras que en el mestizaje biológico se da una mezcla de genes indios e hispanos digamos amalgamados y combinados irremediablemente, en el bilingüismo coordinado del Inca se da una convivencia conflictiva de dos lenguas usadas en contextos diferentes sin que necesariamente se fusionen en una nueva y tercera lengua. En efecto, lo que el Inca Garcilaso hace es usar alternadamente las lenguas que domina a la perfección sin que necesariamente se mezclen en una tercera lengua. En el cronista cuzqueño, no hay conciliación entre las dos matrices culturales, porque no logra consolidarse un tercer espacio que sería el del mestizaje cultural y lingüístico. Es perfectamente posible que un mestizo alterne las lenguas de acuerdo con los contextos y las situaciones comunicativas en que las usa, sin que ello signifique necesariamente el desprecio a la cultura y la lengua que usa menos como

ocurre con sujetos bilingües y biculturales.

Pero, para el discípulo de José Antonio Encinas, el mestizo no es español y tampoco es indio, simplemente “¡No es!” y “Nada busca quien nada es”. Churata señala que el Inca Garcilaso optó por el idioma de su padre que dominó con gracia y dejó en un segundo plano al idioma de su madre al que sólo alude para corregir, advertir o “atajar” la corrupción del quechua en manos de los españoles. Hago notar aquí que “atajar” la corrupción del quechua es una manera de defenderlo por cuanto se opta por mantener la “pureza” idiomática y cultural. El guía del GO ve en el Inca Garcilaso el modelo de un mestizo, que sirve de mal ejemplo, porque renunció a su parte india. “Si Garcilaso de la Vega Inka, con su Maskha-paicha, su Chuspa y atabales se mandó mudar: ¿por qué no lo hará él, mestizo de la plebe?” (Churata, 1957, 34). No es casual que se use la frase “mandó mudar”, porque esta indica elección, migración, traslado, desplazamiento, destierro voluntario, pero también cambio y ausencia. Churata cree que la mejor manera de increpar o advertir a los españoles es escribiendo en el “melodioso” y “fino” quechua. Esto es oponer una lengua a otra lengua. Por esa razón, acusa al Inca Garcilaso de “atajar” su parte india. El Inca Garcilaso es, en términos de Churata, el paradigma del mestizo, medio indio, que se hace hispano, que prefiere ser hispano, que elige ser hispano y que abandona el solar nativo “con actitud que no explican y mal encubren sus reiteradas nostalgias y su no muy simpática quejumbre” (Churata, 1957, 12). La elección del Inca Garcilaso evidencia la parte no elegida que es la parte relegada, es decir, la opción por el quechua, la opción de quedarse en el Perú, la opción

de preferir, querer y ser indio.

¿Y quiénes, si no él, si no Valera, si no el indio Choqueguanica, que a poco de someterse a la férula de los amos escribieron con brillo, con gracia, con sentido arquitectural, el hispano, los llamados a evitar el naufragio? Galana es el habla maternal de Garcilaso y más que galana pródiga en contenidos expresionales, de idiostenia tan filosófica, pictórica o musical, como lo autorizan quienes tuvieron, o tienen, el privilegio de su posesión, si los mismos que apenas la sentimos en el gusto a saliva onírica comprobamos cómo es ella lo que se nos amputó del alma sabiendo que así se nos privaba de una maternidad idiomática (Churata, 1957, 11)

Así, los mestizos que se sometieron a la lengua del poder y se expresaron en una lengua “hispana” de modo arquitecturalmente correcto, con brillo y con gracia son los culpables del naufragio expresivo de las lenguas nativas. Estos mestizos que siguen la tradición del Inca Garcilaso debieron ser los fundadores de nuestra “maternidad idiomática”, más aún si tenían como lengua materna al quechua que es, según ellos mismos declaran, una lengua galana, filosófica, pictórica y musical. Estos mestizos que desistieron de usar su lengua materna son los culpables de la amputación del alma indígena que se expresa en el idioma nativo. En consecuencia, escribir en español es renunciar a expresar el alma indígena y permitir la disección de una parte esencial de la cultura.

Es claro que el paradigma Inca Garcilaso está asociado a la opción de escribir en español sea este peninsular o americano. Churata sabe que la lengua romance española ha adquirido en América formas inesperadas, vocalizaciones nuevas, locuciones ajenas, giros propios: “No por normatura racial se diferencian, pues, en lo poco que se diferencian; se diferencian como las escalas musicales del trino de conformidad con la mayor o menor humedad de la atmósfera. Y, ésta, no viene de un fenómeno de aluvión; si algo sé” (Churata, 1957, 301). Está claro también que encuentra diferencias mínimas entre los dialectos del español que siguen siendo español a pesar de todo. De modo que su proyecto no consiste en escribir en un “español americano”, sino, más bien, en hacer del español americano una lengua distinta del español peninsular, es decir, en hacer del español una lengua *kuika*.

Dentro de este paradigma caracterizado por la elección del español como vehículo de expresión, el escritor puneño elige a Ricardo Palma, que “no es menos español que Larra, por ejemplo. Al contrario, el castizo es él” (Churata, 1957, 21), como representante de la literatura colonial. En consecuencia, la literatura colonial, y específicamente la obra de Palma, no puede ser literatura nacional, porque niega o silencia al indio como principal componente de la nacionalidad y porque está más interesada en rescatar las tradiciones limeñas. Este paradigma ha producido un genio que, en términos de Churata, no es el Inca Garcilaso, sino Palma a quien califica como el “hijo más en cogollo de una hispanidad linajuda en sustancias populares” (Churata, 1957, 22). En efecto, Palma es comparado con Miguel de Unamuno y en esa comparación sale ganando, puesto que Churata sostiene que

el autor de las *Tradiciones Peruanas* es más contorneado, más clásico frente al estilo barroco de Unamuno. En este paradigma de la literatura americana hispana caracterizada por la pasividad y esterilidad, donde están escritores como Domingo Faustino Sarmiento, José Hernández, Juan Montalvo, Jorge Isaacs, José Rufino Cuervo y Andrés Bello, Churata ubica también a Mariano Melgar.

Garcilaso no tiene prole, a no ser el poeta de los yaravís arequipeños: Mariano Melgar, hermoso corazón atortolado, redimido en puma, muriendo con Pumakawa; más tampoco tiene prole que valga la pena. Es que una literatura de quejumbre sólo puede seguir a un pueblo de yugulados, carece de acto, de drama; no se arranca la espada del pecho, y aventando la sangre del corazón por la rotura, acomete al caballero ecuestre hasta romperle el gargüero con los dientes, como el gentil orejón en el sitio del Cuco; no persigue estrangular al barbón llevando clavada la clava en la garganta, menos arranca los venablos de su carne para cargar el arco... (Churata, 1957, 20)

Es claro que el pensamiento de Churata está en contra del mestizaje al modo del Inca Garcilaso, de Ricardo Palma o de Mariano Melgar, o de quienes priorizan lo español sobre lo indio. También queda claro que está en contra del mestizaje más que en contra de lo español: “No se vea en nuestra

actitud fobia alguna contra España; la admiración que cultivamos por su genio, por el genio de sus grandes hijos, como –y más– por los españoles chicos de la gleba, nos cura de odiosidades de espantapájaros” (Churata, 1957, 533). Pero, ¿por qué está en contra de este tipo de mestizaje? La ideología del mestizaje implica la marginación de lo indio y el predominio de lo hispano en sujetos que carecen de autoestima o que sufren el desprecio por no ser ni españoles ni indios. Así, el mestizo de este tipo es despreciable, porque subordina, margina, relega su parte india y quiere ser lo que nunca será: un español. El indio no desprecia al español a quien más bien respeta, desprecia al mestizo que hereda todos los defectos que se encuentran en la cultura andina. ¿Es que acaso estamos frente a un conflicto de identidad que también abarca al autor-narrador del texto? Como se lee a lo largo del texto, Churata fluctúa su identidad (por lo menos narrativa) entre un nosotros mestizo y un yo indio. “Y qué: ¿acaso los mestizos no somos vihuelas cordobesas en que charanguea el indio?” (Churata, 1957, 61). Esto es propio de un sujeto fragmentado que tiene problemas de identidad, porque finalmente no sabe lo que es aunque tenga claro lo que quiere ser.

EL PARADIGMA OLLANTAY Y LA (IM)POSIBILIDAD DE ESCRIBIR EN LENGUA NATIVA

Churata plantea el segundo paradigma con claridad meridiana cuando dice: “Una posibilidad de literatura americana quedaría resuelta (se entiende para el área del Tawantinsuyo) si los escritores americanos pudiesen emplear el aymara y el kheswa” (Churata, 1957, 25). Así, la identidad idiomática de

la literatura americana estaría en el uso de una de estas dos lenguas indígenas o en el uso de una lengua kuika híbrida que no corresponde al paradigma del Inca Garcilaso: “El español tendrá que hibridarse rendiendo parias a Huaman Poma, o rompemos los ‘atajamientos’ de Garcilazo, volviendo al aymara y al kheswa. Sólo entonces el punto de partida de ‘Ollantay’ habrá encontrado continuidad. Y ya podremos hablar de Literatura Americana” (Churata, 1957, 26). Este razonamiento concuerda con su pregunta sobre si “conviene establecer si el Tawantinsuyu puede aún construir solución para América y para el hombre” (Churata, 1957, 28). A diferencia del Inca Garcilaso, Churata argumenta, apoyado en las ideas de Domingo Mossi, que el quechua (lengua expresiva, rica, dócil, tierna, generosa y mayestática) “se conserva con mayor caudalidad y pureza en los Charcas del Alto Perú” (Churata, 1957, 11) y no necesariamente en el Cuzco. Este dato podría ser explicado por el hecho de que Churata está enunciando desde el altiplano peruano-boliviano. Y una de las principales lenguas de esta región es el “aymara” o “kolla” que es vista como 1) una lengua que resistió al dominio del quechua, 2) como la lengua general que dio origen al quechua, de modo que el quechua sería un dialecto del aymara y 3) como la lengua materna de los Incas. Para ensalzar el aymara, Churata apela a las autoridades académicas de Bertonio y Middendorf.

El siguiente paso en la argumentación de Churata es comparar las dos lenguas con mayor cantidad de hablantes en el mundo andino con el griego y el latín. Esto obedece a una lógica recurrente entre los defensores de las lenguas nativas que consiste en equipar las lenguas amerindias con las más

prestigiosas lenguas académicas europeas. Pero, mientras el griego y el latín son las lenguas de la “sabiduría clásica”, el quechua y el aymara son lenguas del “sentimiento clásico de la naturaleza, de cultura biogenética”. La comparación inevitablemente nos lleva a una diferenciación en la que unas y otras lenguas salen ganando y perdiendo al mismo tiempo dependiendo de qué sea lo que se quiera resaltar. Churata nos informa, en base a una comprobación personal, que tanto en Perú como en Bolivia estas lenguas “suscitan preocupaciones jerárquicas que nada tardarán en convertirse en política y estética para sus pueblos” (Churata, 1957, 11). No puedo dejar de anotar aquí el tono esperanzador con el que Churata expresa su deseo de que se genere una “política cultural” que ponga en primer plano las lenguas y las culturas nativas.

El escritor puneño reconoce que las lenguas nativas están perdiendo unidad debido a la enorme diferenciación dialectal en la que, sin embargo, se puede percibir todavía “una perdida unidad”. Estas lenguas –nos dice Churata– han sido cultivadas por los clérigos desde la Colonia con propósitos catequistas o evangelizadores y por clérigos protestantes hoy. Sin embargo, hace notar que estas lenguas también han sido usadas por mestizos –como Clorinda Matto de Turner– que tradujeron algunos evangelios para salvarse del enanismo intelectual propio de los mestizos metidos a estilistas hispanos. De este modo, el autor de EPO identifica a aquellos que usan la lengua indígena como un recurso para ocupar un lugar dentro de campo intelectual.

Pero el quechua no fue usado por curas sólo con propósitos evangelizadores durante la colonia, sino que también –nos recuerda Churata– fue usado,

durante el periodo de la emancipación, con fines políticos “en pasquines que se adherían a las puertas de las iglesias o esquinas de los poblados” (Churata, 1957, 12) y en un texto fundamental como el *Ollantay* donde, a pesar de ser “adobado” con todos los condimentos hispanos —o que indica el reconocimiento de este texto como mestizo o transcultural— se puede “encontrar el espíritu de una dramática con patria, de un cosmos literario” (Churata, 1957, 12). Después se sucedieron dos o tres “atropellos” esporádicos y un silencio o desprecio por la escritura en quechua que duró hasta el siglo XX donde otra vez “vuelve a henchirse de gérmenes”, aflora y renace en poetas cuzqueños, bolivianos, puneños, ayacuchanos, ecuatorianos que tienen “mentalidad poética del Tawantinsuyo” y que usan el quechua de manera sistemática y no ocasional.

Escribir en indio, expresarse en indio es indudablemente el ideal escritural churatiano. Así, el *Ollantay* se erige como el paradigma de la escritura quechua que exprese al indio en indio. Esto se opone a la escritura de los indigenistas ortodoxos que persiguen interpretar al indio, es decir, hacerlo comprensible o explicarlo para un receptor occidental. Desde la posición indigenista la ficcionalización del indio está condicionada por el receptor. Para Churata, es claro que toda “surgencia estética”, esto es todo esfuerzo de elevar los nutrientes culturales a la superficie, debe contenerse y expresarse en *ego* en un movimiento vertical que trae a superficie la cultura nativa antes ubicada en el fondo. La lógica se complementa con la idea que plantea una ley natural cíclica como la surgencia por la cual se debe expulsar todo “injerto” del ahayu y todo factor que permitió la inhibición de la cultura

indígena. Esta es, sin duda, una imagen de la inversión estética en la que lo dominado debe pasar a ser dominante y en la que subyace una propuesta de limpieza y revolución cultural. En efecto, expulsar al injerto indica limpiar el tronco cultural de todo cuerpo extraño; actuar y estimular la cultura y lengua india obviamente implica oponerse a la inhibición. En palabras simples, la opción *Ollantay* implicaría una utópica “limpieza cultural” y una inviable “limpieza lingüística”. Hay indudablemente en el escritor puneño una doble consciencia lingüística que oscila entre la defensa de las lenguas prehispánicas en su pureza y el proyecto de contribuir en la consolidación de la lengua *kuika* híbrida. No deja de ser curiosa su opinión sobre la función de la crítica literaria que debe vincularse a la cultura y a la experiencia vital.

El fundador del GO, sin embargo, es consciente de la tendencia a la amestización del hispano como del indio, no sólo en términos biológicos, sino también en términos culturales y, por supuesto, lingüísticos. Por lo tanto, ni en el *Ollantay* ni en el discurso del Inca Garcilaso hay “pureza” lingüística. Así lo hace notar cuando se refiere a la influencia que los idiomas nativos ejercieron en el español de “catequistas” y “jesuitas” que tuvieron que aprender por mandato un idioma indio para cumplir con su tarea evangelizadora, lo que, a su vez, permitió “indianizar” no solo la lengua, sino también los símbolos del catolicismo. Churata reconoce sobre todo el mérito de la Compañía de Jesús en la tarea de aprender, estudiar y escribir gramáticas y lexicones en diversas lenguas nativas. El autor de EPO dice que es de justicia reconocer que “fueron ellos los únicos que cultivaron sistemáticamente las lenguas aborígenes, su coreografía, su música” (Churata, 1957, 14). Pero,

no sólo eso; también les reconoce el mérito de ser los más tolerantes para “admitir junto al sagrario las formas ancestrales de los ritos animistas y hasta diabolistas en el culto a los muertos; osada maniobra destinada a penetrar por métodos psicológicos en la conciencia ‘del bárbaro’, conduciéndole a venerar en sus grandes mitos los símbolos del cristianismo” (Churata, 1957, 13). De modo que la tolerancia es usada con fines estratégicos para asimilar al otro. No obstante –agrega Churata– el indio no se dejó asimilar, porque sigue fiel a su lengua, a su tierra y a sus creencias; por ejemplo, cuando invoca en indio a los *sirpas* y *achachilas* de las montañas. Churata es aún más expresivo cuando afirma que “el conversor acabará convertido” de manera que el hispano se “contamina” de lo indio y hasta se convierte en un indio. Como complemento, Churata también es consciente de la influencia que el español ejerció en las lenguas nativas; por ejemplo, en el uso de grafías propias del español para la confección de gramáticas, cartillas o lexicones, y en la asimilación de símbolos como la Virgen María que terminó siendo adoptada, a través del sincretismo, por la cosmovisión india. Esto sin contar una enorme lista de elementos culturales.

A pesar de que Churata declara que su libro es solo un intento más en la difícil tarea de construir el paradigma del nuevo idioma indo-hispano, este párrafo es un ejemplo del proceso de amestizamiento lingüístico en EPO que no solo se limita a introducir palabra de origen quechumara en su castellano regional, sino que también “injerta” conceptos, categorías, categoremas, propios de la cosmovisión india dentro de lengua y cosmovisión hispana. El idioma *kuiko* no es, entonces, un idioma donde se dan solo préstamos

lingüísticos, sino también, y sobre todo, negociaciones y tensiones entre dos modos de pensar y entender el mundo y la vida. Este amestizamiento, desde otro punto de vista, puede ser entendido como sincretismo cultural, puesto que la Virgen ha sido acogida por *llokallas* y *tawakus* cuando la asocian a la Mamata. Además, aquí aparece por primera vez la palabra compuesta *runahakes* que alude al ser humano en quechua y aymara al mismo tiempo y de manera complementaria. Se trata de una matriz cultural que tiene básicamente los mismos parámetros aunque se manifieste en lenguas distintas.

Convengamos que acá no se manifiesta la fusión de dos sangres, pero es inevitable constatar la fusión de dos espíritus en un plano de categorías mentales. Garcilaso se decide a escribir “como indio”, mientras que el fraile español lo hace en indio. La actitud del Inka revelaría que en él contienen los gérmenes indoespañoles con evidente subalternidad de “lo indio”, lo que a no poco constituiría la encrucijada del mestizo; la del español el fisocrático “imperio de la naturaleza” de que hablara Bolívar. Y más que eso aún: el imperio de la ahayu americana por peso físico de una jerarquía cósmica. El catolicismo en los distritos del régimen inkásico no es ciertamente, tomista: es más afín a Plotino y Simón el Mago y sus teúrgias (Churata, 1957, 14). Se constata la paradoja de que el español escribe en indio y el medio indio Garcilaso (mestizo) en español. En el primer caso, no hubo “fusión de sangres”, pero sí contacto de culturas, de espíritus, de

mentalidades y de lenguas que, aunque no se hayan fusionado para dar origen a una tercera, permitieron el aprendizaje de la otra cultura, del otro espíritu, de la otra mentalidad y de la otra lengua con el objetivo de dominar al sometido. En el segundo caso, hay fusión de sangres, pero cultural y lingüísticamente por lo menos se produce una subordinación de lo indio bajo el dominio del español. Este es, sin duda, el pecado de Garcilaso para Churata que tiene su correlato en el prejuicio o miedo de que todos los mestizos indo-españoles elegirán o preferirán su parte española y despreciarán su parte india.

EL PARADIGMA FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

Felipe Guamán Poma de Ayala es la evidencia de los procesos de mestizaje cultural y lingüístico. Con él –y con otros como él– se da inicio a la lenta formación de un tercer espacio híbrido y transcultural que no deja de ser conflictivo y violento. A diferencia del Inca Garcilaso, en Guamán Poma se combinan, interceptan, cruzan, interfieren, influyen los idiomas de modo que van formando un tercer idioma. No hay que olvidar la perspectiva churariana según la cual el lenguaje mestizo americano está en formación y de que sólo existen antecedentes de este tercer paradigma escriturario. Este modelo se encuentra en la “extraordinaria personalidad” de Guamán Poma que escribió, a decir de Churata, un “centón” o una “biblia”, es decir, una obra hecha de retazos, sentencias, fragmentos y expresiones que obligan al espa-

ñol a hibridarse. Nos referimos a la *Nueva coronica y buen gobierno* (1615), que es el paradigma del amestizamiento del idioma de los conquistadores. Dice Churata que “Huaman es un temperamento con sensibilidad estética, y si su ‘romance’ encalabrina, como dibujante es –sé yo poco de esas cosas– algo digno de Gauguin o de Picasso, al menos es un artista de pulsos suprarrealistas sin venenos químicos” (Churata, 1957, 14-15). Hago notar aquí tres apreciaciones sobre Guamán Poma de Ayala: la sensibilidad estética, el romance que encalabrina y sus dibujos al nivel de los de Gauguin o Picasso. La sensibilidad estética está vinculada con la expresión del universo indígena; el romance trabado con la expresión indígena, caracterizada por el quiebre del “buen decir” y por la “impureza idiomática”; los dibujos con otros canales expresivos a veces más efectivos que la propia escritura. Sorprende, por eso, una pregunta y una respuesta de Churata que transcribo a continuación: “¿En tanto el indio se mantiene leal al idioma lácteo, persigue elevarlo a escritura, servirse de él para sus menesteres superiores o siquiera íntimos? No” (Churata, 1957, 14). Se desprende de esta cita que el indio que expresa en indio sus emociones o pensamientos no busca expresarse necesariamente con y en la escritura. La escritura parece más bien una traba o una limitación para decir la oralidad propia del mundo indígena. La escritura es, entonces, una tecnología secundaria, extraña y necesaria con la que es difícil expresarse.

El paradigma escritural de Guamán Poma de Ayala plasmado en la Nueva Coronica es –lo dice Churata– el alegato a una raza que, por un lado, se resigna a aceptar dioses ajenos y, por otro lado, “finge”, simula o hace como

si los aceptara, pero que no ha renunciado a su “sentimiento del cosmos”. El escritor puneño responde a los que arguyen que el “español” del cronista indio es imperfecto con la explicación contundente según la cual el romance vulgar de entonces era también imperfecto por las interferencias fonéticas y ortográficas con que los sefarditas y marranos deformaron el español. En la misma lógica, está el español imperfecto de Guamán Poma interferido fuertemente por las lenguas andinas.

Huaman encasqueta al español la fonética de su lengua, cárgale su acento grave, y emplea el kheswa a guisa de excrilogía latina. Que decidan los expertos en patrística si quien hace lo que Huamán con el kheswa no implica casi, un problema cismático. No perseguía rivalizar con el teólogo, ciertamente, buscaba hablarse a sí mismo; hablar a su pueblo en ego. Amestiza el idioma del amo porque tiene mucha casta para entenderlo castizo (Churata, 1957, 15)

Comentemos brevemente esta cita en la que se percibe una filiación con la escritura del cronista indio por cuanto se habla del procedimiento de meter (encasquetar) el acento grave del quechua en el español o de hacer encajar el sistema de la lengua indígena dentro del sistema de la lengua europea de modo que el ahayu indio esté expresado a través del español. El quechua se introduce en el español como la etimología griega o latina para dejar su huella indeleble. Al hacer esto, produce un cisma, es decir, una ruptura con el lenguaje español

“perfecto”, porque altera el sistema fonético-fonológico, morfológico, sintáctico y semántico. Guamán Poma –señala Churata– no quiere rivalizar con el teólogo, lo que significa que no pretende escribir “bien” el español como lo haría un teólogo que no es cualquier cura. En efecto, el cronista no pretende ser un “escritor” en el sentido de ser aquel que escribe castiza y correctamente; lo que persigue simplemente es expresarse a sí mismo como indio, expresar a su pueblo indio desde un ego indio aunque condicionado por el destinatario europeo. Para ello, inevitablemente, amestiza el idioma español “porque tiene mucha casta para entenderlo castizo”. La estrategia de resistencia lingüística propuesta por Guamán Poma, y luego actualizada por Churata, consiste en incrustar la lengua indígena dentro de la lengua española para que subsista y no desaparezca.

Esta estrategia de resistencia de la que habla Churata, que se manifiesta también en “las cartas del caudillo aymara Tupak Khatari al brigadier Segurolo durante el famoso cerco de La Paz (Bolivia), de 1872” (Churata, 1957, 15), está enunciada en la forma de escribir con una “ortografía bárbara e indígena” que ha sido “amputada”, “corregida”, “españolizada” o “actualizada” cuando se “limpia” el español imperfecto de las desviaciones de la norma idiomática, “pero aún en la forma en que aparecen descubren la radical del proceso de hibridación idiomática que sería la más vivaz de la resistencia india frente al dominio hispano” (Churata, 1957, 15). Eso quiere decir que ni el proceso de higiene idiomática española ha logrado hacer desaparecer las lenguas indias que aparecen como sustrato en el español de los cronistas indios. Y descubren el radical proceso de hibridación, porque se corrige y actualiza lo que se puede corregir y actualizar; por ejemplo, la ortografía, pero no se puede corregir del

todo las interferencias sistémicas en el orden de la construcción morfosintáctica y mucho menos las expresiones que provienen de las lenguas indígenas. Esto indica que el lenguaje híbrido sobrevivirá a todas las correcciones o actualizaciones que se realicen pensando en un lector de español. Más adelante, Churata sostiene: “Que Huaman y Khatari usaban no ya español se descubre en que para publicar las cartas de éste hubiese sido necesario ‘españolizarlas’, y en que para hacer menos inaccesible la ‘Nueva Cronica’ se la debe traducir a un romance accesible” (Churata, 1957, 15). En la lógica de Churata, la prueba de que Guamán Poma y Túpac Katari no usan el español es que requieren ser “traducidos” al español, es decir, a un español comprensible para lectores de esa lengua. Obviamente esto no se aplica a quienes hablan un español “distinto” al español normativo que es, más bien, un español hibridado con las lenguas indígenas.

¿Es o no español el lenguaje que utiliza el cronista indio? La respuesta, siguiendo el razonamiento churatiano, es no. No es español, porque debe ser traducido al español para ser entendido por los hispanohablantes. No es español por la frecuente presencia de las lenguas indígenas que en todos los niveles de la lengua trastocan el sistema gramatical del español. No es español, porque es el idioma de un indio que se apropia del español que dio como resultado un español indio.

En el esquema de Churata, la literatura americana, como expresión de una nacionalidad *kuika*, en su origen y potencialidad, surgirá de la concurrencia de dos o más lenguas y de dos o más culturas que se deben unir para formar una tercera expresión y un tercer espacio cultural. Recordemos

que esta lengua mestiza no existe todavía según el escritor puneño, porque requiere de un tiempo largo para su consolidación. Si América es india, su expresión debe ser india; si América es mestiza, su expresión también debe ser mestiza; si América es *kuika*, su expresión debe ser *kuika*; si América es española, debe expresarse en español. El mestizaje americano nos obliga a reconocer la existencia de América con características diferenciadoras respecto de otras realidades e identidades geoculturales; presupone también la pregunta por la identidad de, fundamentalmente, el indoamericano y, finalmente, por la expresión de la cultura y la identidad en una lengua americana que no necesariamente tiene que ser india o española.

Huaman permite descubrir algún atisbo germinal como síntoma o posibilidad de una Literatura Americana, pues —lo que ya nadie ha intentado, y con jerarquía menos—, en él se constata la concurrencia colonial de las dos lenguas en que se enfrentan España y el Inkario; y que para devenir expresión nacional debe decidirse en unidad, en otras palabras; si América es una realidad genéticamente mestiza, la literatura americana debe ser idiomáticamente híbrida (Churata, 195, 16)

Churata establece su filiación idiomática cuando dice que el lenguaje que empleó Guamán Poma se parece mucho al que emplearon los integrantes del Grupo Orkopata antes de 1924. Este lenguaje se caracteriza, según él, por amalgamar las influencias indias y europeas, por no asimilar pasivamen-

te el español, por ser bastante indio en su modos debido a la influencias de las lenguas indias que, por ejemplo, carecen de artículos y preposiciones. Los idiomas indígenas –sostiene Churata– han influenciado en el lenguaje híbrido, aportando sus desinencias y declinaciones en vocablos como *aurita* o *aquisito*. El nuevo idioma, entonces, surge del contacto lingüístico y de la influencia mutua de las lenguas y cultura hispanas e indias. Pero Churata sabe que esa lengua, en el plano literario, no es usada de manera sistemática y frecuente de modo que es todavía una posibilidad antes que una realidad; por lo tanto, la literatura americana es también una posibilidad.

Churata apuesta por el habla popular más que por la normatividad de la academia, porque esta se impone con el uso y la costumbre. Veamos sólo dos citas donde se confirma esta afirmación: “En las palabras humildes está el germen de ímpetus oscuros que tienden a librar al hombre de sus limitaciones y su miedo” (Churata, 1957, 178) y “La ciudadanía de las lenguas no procede de los hombres, sus academias ni sus gobiernos: la otorga la naturaleza. Aquellos son más que los momificadores de un ser vivo” (Churata, 1957, 300). Así, los americanismos rápidamente fueron incorporados por los hablantes que generalizaron su uso, de forma que a los académicos no les quedó otra que aceptarlos. Estos americanismos, como guagua, papa, tabaco, y hasta *laykha*, se convirtieron en parte del español, así que hasta “don Miguel de Unamuno, es ya; casi, un español de América” (Churata, 1957, 16). Los americanismos son considerados embriones, genes de los que brotará la guagua del nuevo idioma: “Es que a las cabeceras de un injerto idiomático se produce la interpenetración, como en el engendro animal

de los elementos genitivos y del maridaje sale la lengua” (Churata, 1957, 16). La lengua americana es, entonces, producto de la negociación cultural, de la coexistencia conflictiva, de las superposiciones, de las incorporaciones y las pérdidas, de las trasposiciones, de los cruces, de las hibridaciones, de las mezclas, de los mestizajes.

Este argumento le es útil a Churata para plantear la idea de que los escritores americanos son herederos de la cultura occidental y específicamente de la cultura española como Virgilio lo fue de Luciano, Plauto o Plotino. Churata dice: “En la metrópoli los gérmenes del conquistado se diluyen: Garcilaso; en las tierras aborígenes se acentúan: Huaman” (Churata, 1957, 16 y 17). Así, la literatura americana no es [solo] americana por sus raíces americanas, sino por el “cosmopolismo oceánico” que permite una expresión estética. Nuestro americanismo es también cosmopolitismo:

De lo anterior no se saque que EL PEZ DE ORO se pretenda ofrecer el paradigma de ese nuevo idioma indo-hispano, y menos de uno medularmente americano; si como fruto modesto y honesto de una actitud que tiene la insignificancia y edad de su autor, apenas luce —menos por decisión literaria que hábito— incrustaciones indias más pintorequistas que sustantivas, intentos débiles por arrancar del cordaje hispano la melodía sanguínea. Pero que de intentos de esa índole surja al fin un idioma americano, a seguirse el buen camino de Huaman, si entiendo bien, será fruto de los escritores que lo intenten con genio y con amor de plebe. (17)

En esta cita, Churata hace evidente que su importante texto no es el paradigma de ese nuevo idioma que todavía está en formación. No podía serlo, puesto que no cumple con los exigentes requisitos establecidos por él mismo. Churata confiesa sus inevitables limitaciones como la incrustación de pintoresquismos que, en este caso, son palabras quechumaras o la intención de hacerle decir al español que hace las veces de “cordaje”, la melodía sanguínea del indio. EPO es solo un intento más de escribir en ese nuevo idioma que, desde la perspectiva del líder del GO, aún es una posibilidad. Churata espera que, paulatinamente, de intentos de esta índole, surja en el futuro un idioma americano que no sea aislado, sino, más bien, sistemático y general. Este camino fue inaugurado por Guamán Poma de Ayala, pero todavía no ha llegado a consolidarse. El líder del GO agrega que este nuevo idioma será fruto de escritores con genio y con amor de plebe y no de escritores elitistas desvinculados de las mayorías. Si tomamos en cuenta la continua extinción de las lenguas indígenas, entonces podríamos presuponer que a la larga este proyecto no podrá concretarse dado que, en la tarea de consolidar la lengua americana, las lenguas indígenas son fundamentales hasta el punto que, sin estas, el proyecto es inviable.

LA APORÍA DEL MESTIZAJE

EPO evidencia una actitud ambivalente respecto del mestizaje, porque fluctúa entre una percepción positiva y una percepción negativa del tema. A veces, se apuesta por el mestizaje como el proceso por el cual debe for-

marse la nueva cultura americana y otras veces se tiene la certeza de que el mestizaje es perjudicial para el mantenimiento de la identidad cultural de los americanos y que, por lo tanto, el tercer espacio es, más bien, nocivo. Hay entonces dos actitudes e ideas sobre el mestizaje que están en juego en el texto. La primera tiene que ver con el desprecio por el mestizo en general, porque no es ni español ni indio, porque carece de originalidad, porque es pasivo y conformista. La segunda está relacionada a la potencialidad del mestizaje en la formación de una nueva cultura híbrida y *kuika*, en la que se dan manifestaciones culturales nuevas.

Para Churata son perfectamente identificables dos tipos de mestizos. Aquellos que niegan su componente indio son considerados innecesarios, estériles y hasta dañinos para el mantenimiento de la identidad indoamericana. Y aquellos que rescatan y valoran su componente indio hasta el punto de aportar en la formación de una nueva cultura americana. El poeta puneño se mueve entre el deseo de mantener la pureza india anulando, en lo posible, el mestizaje y la conciencia de encontrar en el mestizo los rastros del indio olvidado, negado y marginado. Así, a mayor mestizaje, menor indigeneidad y a menor mestizaje, mayor indigeneidad. La misma actitud ambivalente la encontramos en sus opiniones respecto del indio. En efecto, hay indios que son y hay indios que eligen serlo por un proceso de “indianización”; es decir, hay mestizos que eligen ser indios como consecuencia de la identificación con la parte india de su constitución genética o cultural. A la afirmación churatiana respecto de que se puede ser indio y tener los ojos azules, se puede contraponer la idea de que se puede ser español teniendo la

piel “cobriza”. Ambas afirmaciones relativizan esencialismos genéticos y culturales y se mueven en el paradigma de la identidad como una construcción hecha continuamente con materiales genéticos, sociales, culturales, idiomáticos e ideológicos. Churata oscila entre defender el esencialismo de aquello que permanece en la célula y que nos hace ser lo que somos y defender la conveniente y cómoda posición de que uno puede ser aquello que quiere ser.

A pesar de la consciencia churatiana respecto de que la literatura americana es inevitablemente mestiza (por lo tanto, con un innegable componente hispano) y de que su medio de expresión debe ser *kuike* (idiomáticamente también español), el escritor altiplánico no deja de desconfiar de la actuación del mestizo siguiendo el esquema de Guamán Poma de Ayala, para quien el mestizo desprecia y reniega de su parte india como se ejemplifica en la figura del Inca Garcilaso de la Vega. Veamos la siguiente cita donde desmitifica algunos prejuicios y estereotipos del imaginario criollo sobre algunas manifestaciones del mestizaje.

Se explica el y a r a v í s m o mestizo como predominio de la sensibilidad lacrimosa e inferior del indio; lo que es falso de la más tremenda falsedad. Las inhibiciones del indio se las señalan y estudian en los burgos; si se las buscan en su mundo no existen. El h a r a w i en sus fuentes es un canto sacudido por sentidos pánicos de la vida, es agrológico y nupcial, posee más calidad erótica que sensiblera. El padre del yaraviísmo es el cholo de ojos lemúricos que no cabe en

las ventoleras heráldicas. Ese encarpeta a su madre si es india y sólo llama a su corazón cuando siéntese poseído del pavor de la muerte. El indio sabe tres cosas claras: cuando callar, cuando llorar y cuando matar... ¡Y no tiene imaginación!... ¿Qué son la volición y la imaginación filosófica entonces? ¿Hay algo más en la tragedia griega? (Churata, 1957, 18)

En la cita se sostiene que es falso que la “sensibilidad lacrimosa” del yaraví, creada por el cholo que niega a su madre india, provenga del indio cuando en realidad tiene su origen en los prejuicios citadinos dado que las inhibiciones que se señalan y estudian en las ciudades no existen en el mundo indígena. Cosa distinta es el *harawi* indio vinculado a temas agrícolas, nupciales o pánicos. Además, cuestiona el prejuicio, tan criollo como indigenista, que sostiene que los indios no tienen imaginación. Más adelante, cuando Churata habla de la literatura americana hispana, vuelve al tema del cholo donde ubica al Inca Garcilaso quien, a decir de Churata, escribió las cláusulas de la epopeya española. Garcilaso que usa un español domesticado tiene patria, raíz y, por eso, “contiene una vibración que podría no ser ya hispana”, pero que tampoco es india. Este escritor quejumbroso “Es la flor de una nueva naturaleza: el Cholo, que es el mestizo del chulu, en el que caben todas las crismas, ‘como en un rayo de luz todos los colores’” (Churata, 1957, 20). Entre el español y el cholo medio español, está el indio carajeado por ambos. “Por lo que si el indio salió del imperio de un carajo hidalgo, fue para caer en el carajo del cholo; y en ambos casos fue el carajeado y molido” (Churata,

1957, 175). Estas razones de orden histórico-cultural conducen a Churata a sostener que la literatura chola no es evidentemente una literatura india.

La misma lógica (con las mismas contradicciones) que aplica Churata para intentar explicar el mestizaje es utilizada para explicar la literatura. En efecto, el guía del GO señala que la literatura española, después del encuentro de dos mundos, no es plenamente española, es también “americana” por las influencias de lo americano en la obra de sus principales escritores. Churata ejemplifica esta afirmación con la obra de Calderón de la Barca que, según Churata, inspiró *La vida es sueño* en la tragedia del Inka Yawarwaka. “No de balde Calderón cometió pieza devocional a la gloria de la Virgen india. Es el contrapelo hispano de los Sepúlvedas” (Churata, 1957, 18 19). Entonces, tenemos que ni la literatura española es enteramente española ni la literatura americana es puramente americana. En esta lógica, no es difícil entender la siguiente afirmación del escritor puneño que aparentemente entra en contradicción con su estrategia argumentativa: “Español es el numen de la literatura americana” (Churata, 1957, 19). El líder del GO se refiere a la literatura americana de la costa, portuaria, ventolina, influenciada por el viejo mundo, que estepiza, niponiza y heleniza, es decir que adapta, asimila o copia las diversas influencias foráneas; Churata se refiere también a una tradición literaria que siempre está a la saga siguiendo las modas literarias que viene de todas partes del mundo y que acaba siendo excéntrica, pintoresca, vacua, de espaldas a las coordenadas indias. En esta tradición, están incluidos escritores como Domingo Faustino Sarmiento, José Hernández, Juan Montalvo, Jorge Isaacs.

Churata excluye de esta literatura criolla de la costa al Grupo Orkopata que él dirigía, más vinculado al interior indígena y a la cultura americana que a la tradición europea. En la siguiente cita, se revela el carácter intertextual de EPO por el frecuente citado de textos con los que dialoga y las referencias bibliográficas mencionadas para apoyar o refutar sus afirmaciones. Las referencias textuales o las citas siempre son usadas a favor o en contra de una estrategia argumentativa.

Excluyo naturalmente de este juicio al Vanguardismo del Titikaka (el hecho más curioso e insólito de la Literatura del Perú en los últimos tiempos, según L. A. Sánchez), que de “vanguardista”, en el sentido europeo, tenía pocas o ninguna, condescendencias. Eran literatura y movimiento de entraña hominal, de adhesión humana, más allá de las invencibles cofradías que nos atahonan. (Churata, 1957, 19)

La exclusión de lo hispano da como resultado lo indígena después de un proceso que, al mismo tiempo, es “desinfección cultural”, “limpieza étnica” e “higiene lingüística”. Concuerdo plenamente con lo que sostiene Meritxell Hernando Marsal (2010) respecto de que Churata, al final de su libro y en el capítulo titulado EL PEZ DE ORO, niega de manera rotunda el mestizaje o el hibridismo y opta por lo indio. Parece que, al final de EPO, Churata se da cuenta de las trampas insalvables del mestizaje en las que el indio se diluye hasta el punto de desaparecer. Entonces, opta por el indio y renuncia al

mestizaje. Esto está en estrecha relación con la asunción de la condición de indígena, aunque no hable una lengua india. Pero, como no puede escribir en indio o expresar al indio en que se ha convertido, opta por el silencio y deja hablar a los que sí pueden escribir en indio y expresar al indio.

Cualquier mestizaje es imposible. Mas hay alguno impasable; y uno –bien se lo ven este libro– es el del hispano y las lenguas aborígenes de la América, si en lo que llevamos de cultura cristiana, y lo mismo es decir española, hemos originado hasta el deleitoso y pecador connubio de Juan de la Cruz y Verlaine; mas hay infarto estético de que podamos decir: he aquí el connubio indio-hispano.

El hibridismo tampoco pudo cristalizar –ni puede– en la sangre; pues es en ella, precisamente, donde se oye el ¡Kharrajuskha! del caballero español y el lloro del indio. El lloro, lo que el hombre llora; empero es él, EL, que no tiene otra patria que la suya, de la cual fue echado (Churata, 1957, 533)

Ni mestizaje cultural ni mestizaje genético ni mestizaje lingüístico parecen los imperativos aludidos en la cita anterior. La única posibilidad de ser un indio es no ser un mestizo, no ser hispano, no ser aculturado, no ser transculturado, no ser híbrido. La única posibilidad de ser es volver a la célula, restaurar, regenerar, renacer, reencarnar el ser americano compuesto por la lengua, el sujeto y la cultura. Ser indio y expresarse como indio requiere

de un NUEVO NACIMIENTO. De otro modo –dice Churata– quedamos enmudecidos. Antes, Churata había afirmado: “Somos indios o no somos de América” (Churata, 1957, 532) y “Se es o no se es; y cuando decimos no se es, queremos decir que no se ha sido” (Churata, 1957, 532). Los únicos que pueden hablar son los indios del ayllu. El discurso de Churata queda enmudecido, porque no es indio.

Esos poetas del ayllu –los orko-patas Mamani o Awaranka– son, ciertamente, hechos que se anticipan; y lo mismo decimos de los poetas que en el solar del Inka, expandido aún a través de tres naciones con unidad de naturaleza, tienen la fortuna de hablar frente a quienes permanecemos enmudecidos, por más que seamos los faramalleros (Churata, 1957, 533)

DOS TIPOS DE LITERATURA MESTIZA: LA RADICALIDAD COMO VIRAJE PARA SALIR DE LA APORÍA

El primer tipo corresponde a una literatura menos kuika. En efecto, los “síntomas patricios” de la literatura americana escrita en español se encuentran en la literatura costumbrista, nativista, indigenista hecha por rotos chilenos, gauchos argentinos, charros mexicanos, cholos peruanos o llaneros venezolanos. Esta tradición, conformada por escritores como José Hernández, Ricardo Güiraldes, Mariano Azuela, Rómulo Gallegos, Carlos Medinacelli o Nataniel Aguirre, se caracteriza por la simbiosis de elementos propios y foráneos, por haber integrado la inevitable tradición

hispana que incluye su lengua con la tradición milenaria americana, porque “absorbe elementos telúricos que no excluyen sin embargo españoles valores genéticos” (Churata, 1957, 24). Esta literatura está enriquecida por elementos americanos que la conforman y que aparecen con y en el idioma español.

Para Churata, es muy importante que la crítica establezca los grados y la orientación de la simbiosis cultural y lingüística para hacer notar los elementos americanos que conforman o deforman la literatura americana. Entonces, tenemos que la incorporación de americanismos o de “elementos telúricos” que funcionan más como pintoresquismos o exotismos no convierte necesariamente a la literatura criolla, nativista, indigenista en literatura americana aunque allí se encuentren los “síntomas patricios”. Estas incorporaciones de americanismos a la literatura, que se escribe en español y en América, sólo funcionan como elementos fertilizantes de la lengua y cultura española que a la larga los incorpora como suyos. Otra vez, Churata nos recuerda que el procedimiento no consiste en incorporar, asimilar, incrustar, meter, agregar, añadir, anexar, encajar, introducir, empotrar americanismos a la lengua y cultura española; por el contrario, la orientación va por el lado de incorporar, etc., elementos de la cultura española a la matriz cultural americana. Son dos procedimientos con orientaciones contrarias, aunque complementarias y con resultados distintos.

El segundo tipo corresponde a una literatura *kuika*. Así, lo *kuiko* forma parte de una expresión propia, esencialmente aborígen que incorpora elementos de la lengua y de la cultura española. Este es el paradigma de la tradición inaugurada por Guamán Poma de Ayala de la que forman parte

los escritores que asimilan, incrustan, etc., elementos de la lengua y cultura española a la matriz cultural americana y que escriben en un lenguaje bárbaro, deplorable, agramatical, mugriento, para nada castizo. Aquí se encuentran los escritores en los que está representada la patria americana en una lengua americana.

Que esta literatura, caracterizada por el intento de nacionalización idiomática americana, se consagre –sostiene Churata– depende del genio del escritor que se debe imponer a un contexto adverso. Esta literatura, por un lado, muestra y traduce “la corriente emotiva de las plebes”; es decir, es una literatura “representativa” y, por otro lado, se encuentra en una posición minoritaria frente a una mayoría de americanos que prefieren o eligen ser blancos y niegan sus raíces indias, y que no van en la dirección de lo indígena. El problema de escritores revolucionarios como estos es romper con una tradición, con una corriente y no dejarse aplastar. “El deber para América es mantenerse en el centro del oro que llora; que sólo en oro fructifican las literaturas” (Churata, 1957, 25). Más adelante, Churata vuelve a referirse a la ceguera de la crítica occidentalista que considera que sólo es literatura aquello que está bien escrito o que forma parte de “las bellas letras” y que descarta de plano los escritos en los que no se evidencia un dominio del español. “Nadie vio en el mugriento español de Huaman Poma, o Tupak Khatari, la dialéctica de una estética; ningún crítico tabuló la chaskhadera; se la dejó para los espectáculos del Thantakhatu; jamás se pensó en extraerla de las zonas plebeyas a que el alma americana fue confinada” (Churata, 1957, 25). Esta literatura hecha con un lenguaje mugriento corresponde a las capas indígenas y mestizas de la población.

Acá se podrá comprender que si América ha perdido toda esperanza de expresarse en un idioma con patria, más que ocioso, es cretino, hablar de Literatura Americana. Debe hablarse de Literatura Española de América, y con más propiedad de Literatura Española a secas; que si en España se habla de Literatura Española de Vascos, Catalanes, Aragoneses, es porque hay vascos, catalanes, aragoneses, que piensan y sienten, y producen, en lenguas aborígenes, y en temple agonal, que diría el hispano centrífugo que fue don Miguel de Unamuno. (Churata, 1957, 25)

A lo largo de toda la HOMILÍA, se ha dejado en claro que la lengua es el requisito para la existencia de la literatura, la lengua es la marca identitaria de una literatura con raíz, la patria de la literatura es el idioma en el que se escribe. Si la literatura americana se escribe en español es una literatura española de América o simplemente literatura española. En consecuencia, de lo que se trata es de escribir una literatura americana en lengua americana, una literatura en lengua indígena o en lengua *kuika*, una literatura de quechuas o aymaras, una literatura de mestizos con preponderancia indígena que será la literatura americana propiamente dicha. Mientras América no se exprese en su idioma, no habrá literatura americana. Pero, yendo más allá, se trata de expresar a Indoamérica con una lengua americana, pues no tendría sentido tener expresión si no hay nada que expresar.

Más, por razones que miran a los factores sociales que concurren a la formación de los idiomas andinos, podría estimarse que el “ego” latino, no es el inkásico, que es ego colectivo. Por lo que es forzoso que para ser “americana” la Literatura Americana, comience por mostrarnos en sí el tumulto del pueblo de que es fruto y el punto lácteo del hombre. (Churata, 1957, 43)

¿Cuál es el “ego” idiomático de América? Es el quechua o cualquier lengua nativa americana que exprese el “punto lácteo del hombre”. Churata se refiere a Indoamérica cada vez que habla de América y no a Latinoamérica que tiene al componente latino como principal y que, por lo tanto, tiene un ego idiomático que no es el quechua, porque este idioma, como cualquier otra lengua indígena, funcionaría sólo como un componente de la latinoamericanidad.

El proyecto estético de Churata no parte de la premisa de integrar al indio a la cultura criolla. Por el contrario, considera que lo indio y el indio es la base de la cultura americana y es su cultura la matriz cultural a la que debe integrarse el criollo. Esta inversión de la integración no es gratuita, puesto que la cultura india es mayoritaria, originaria y milenaria; mientras que la cultura occidental es minoritaria, foránea y reciente. La capacidad estética relacionada con la originalidad está en la cultura indígena subordinada y no en la cultura criolla dominante. El proyecto de Churata pretende invertir el prejuicio que considera al indio un subhumano, un imbécil, un inculto, un sin lengua. Este

proyecto (con obvia orientación futurista, pero contra los procesos históricos del mestizaje) se funda en hacer de América un mundo indio siempre en tanto origen y producto, porque lo indio es lo más vivo en América y porque sigue produciendo cultura. Según Churata, este proyecto tiene antecedentes que no se han materializado y mucho menos generalizado. Lo indio ha sido siempre dejado de lado por la cultura oficial que ha preferido al criollo o al mestizo como estereotipo de lo peruano. En el proyecto churatiano, el Perú y América deben identificarse con lo indio antes que con lo criollo.

LA OPCIÓN POR LO INDIO Y LA GUERRA DE GENES

Hay un ejemplo que Churata presenta para graficar el conflicto del mestizo que, en un primer momento, niega su parte india, niega una identidad indígena, asume una identidad “falsa” y que, en un segundo momento, asume su condición de indio. Este proceso está claramente representado en las MEMORIAS DE DOCTOR JOSÉ MARÍA CRISTAL, un “hombre chuñu, de modales thuntas” (Churata, 1957, 426) que no ignora que es indio por línea materna, a pesar de que en la calle diga “¡No soy indio!”, ocultando su origen de llokhalla hijo de madre india. Al final, cuando acaba la farsa de la identidad asumida como performance social, confiesa “¡Soy un indio!” a sus hijas, quienes desearán no haber sido engendradas por un indio. José María Cristal revelará su identidad verdadera reconociéndose como guagua de la negada Mama Liuka y como Josemarías Khespe. Este personaje, que quiso dejar de ser indio durante casi toda su vida, opta por reconocerse

como indio, por asumirse como indio como sucede con el Inca Garcilaso de la Vega. De modo complementario, está la anécdota del sabio Lunarejo Juan de Espinosa Medrano quien, a decir de Churata, de ser barrendero del convento de agustinos del Cuzco, pasó a ser la mayor lumbrera del púlpito colonial. En este caso, estamos frente a un sujeto colonial que jamás negó su parte india, que supo hacer convivir en él los dos componentes de su identidad y que reconoce públicamente a su madre india.

Se es o no se es, no hay términos medios. Optar por lo indio implica hacer a un lado al mestizaje. Churata no seguirá el ejemplo del Inca Garcilaso de la Vega, pretenderá ser un indio como intentará expresarse en indio, aunque no pueda escribir en lengua nativa. Al final y al margen de su voluntad, el texto de Churata no puede esconder el mestizaje que lo configura y que expresa en una lengua híbrida. Optar por lo indio presupone su existencia. El indio en el pensamiento churatiano no existe, porque se le piensa, existe porque está y existe porque siente y se le siente. “¿Si lo que más duele de América es el indio, será porque está muerto? No parece. Si el indio nos duele es porque nada hay más vivo en nosotros que el indio. Y si nada en el indio duele más que América, será porque sólo en el indio América está viva” (Churata, 1957, 121). Así, el sentir (dolor) y el estar son, antes que el pensar y nombrar, requisitos de la existencia. En términos de existencia, América no puede ser negada.

Y es que en América la génesis patricia –debe sabérselo desde acá– no puede venir de las patrias coloniales, a causa de

otro imperativo. Y es el de que la Colonia Española constituye la negación de la patria americana; por más que tabardillos sostengan que no sólo nos han dado naturaleza con llamarnos indios, sino que España menos conquistó América cuanto que la ha inventado. (Churata, 1957, 21)

La cita revela que la noción de patria para Churata está directamente vinculada a los Andes y lo indígena y que, por el contrario, “las patrias coloniales” niegan la patria india por no tomar en cuenta justamente lo andino e indígena y esto involucra también a las lenguas indígenas. Por otro lado, el escritor puneño es plenamente consciente de que la simbolización de la América con significantes foráneos y en una lengua foránea, es decir, la invención de América que se hizo utilizando el español, en realidad representa su borrado, su muerte, porque se dejaron de lado los significantes en lengua indígena de manera que se desemantizó para después “bautizar” casi todo de nuevo. Una manera de matar simbólicamente a América es desemantizar, nombrar de otra manera, desde otra mirada un referente, para lo cual se utilizan códigos pertenecientes a distintos sistemas de pensamiento. El fetichismo de la letra ha significado el ocaso de los discursos indígenas. América existía y España la reinventó: “¡No la inventó; la ha borrado! Y el borrador somos nosotros, criollos y mestizos, en quienes ni España vale lo que un cuesco, y el indio menos” (Churata, 1957, 21). La lengua es, en definitiva, el terreno donde se lucha la existencia simbólica que es el fundamento de la memoria y la cultura de los pueblos indios.

Churata cree que es un error afincarnos en España o que España se afine que en América, porque seremos “colonias de otros países con mayor capacidad digestiva” (Churata, 1957, 21). Esta es una idea que va en contra del mestizaje. Se trata entonces o de ser españoles o de ser indios a pesar de los cruces o las hibridaciones. El tercer espacio, el del mestizaje y las hibridaciones, es negado porque ahí no se es. No existen términos medios a pesar de que el proceso de amestizamiento implica pérdidas y ganancias culturales y también la fundación o creación de una nueva cultura. Sin embargo, la nueva cultura, cuya existencia es inevitable tiene que elegir entre ser predominantemente hispana o preferentemente indígena. “Los españoles de acá, y los de allende, estamos ante el mismo conflicto hamletiano; ser o no ser” (Churata, 1957, 22). No hay lengua hispana que pueda expresar la cultura quechua o aymara, en consecuencia sólo siendo indios podemos expresar una cultura india. “Si no hay lenguaraz que pueda volver el categorema Hispanoamérica al aymara o al kheswa [idiomas de un alma con Tawantinsuyo] el deber realista para los americanos es edificar pueblos españoles o indios, sin término medio” (Churata, 1957, 36). Esta idea recurrente sobre la elección identitaria se remarca con esta otra cita: “Así visto, América no será Hispanoamérica: es España o es América” (Churata, 1957, 45). Se trata de ser indios o de no ser indios, de ser o no americanos, de ser o no ser *kuikos*, de ser o no españoles.

La consideración de que la cultura española no es fuerte para resistir una colonización mayor, aún siendo ella misma colonizadora, implica debilidad cultural. Esta es la razón por la cual se ha sostenido —dice Churata— que la

Madre Patria es, también, una nación americana (asunto que rechazarían los más connotados letrados españoles). Entonces, tenemos que los españoles reciben a los indios como españoles y no como americanos mientras que los americanos recibimos a los españoles como españoles americanos y no como indios. Pero ¿qué pasa cuando los españoles se declaran americanos? “Si los españoles ya no son españoles, sino americanos, lo prudente es que les brindemos acogida, en lo único que podemos ser: en indios. España se indianizará, que buena falta le hace” (Churata, 1957, 21-22). La única elección posible para los americanos es que seamos indios. “Esos entenderán en qué grado los americanos no podemos ser sino indios, o kuikos” (Churata, 1957, 22). Convendría discutir aquí si la “indianización” de España o la “españolización” de América, que obviamente aluden al mestizaje cultural, podrían darse de un modo en el que las pérdidas identitarias sean mínimas en términos de matrices culturales.

Hay una idea recurrente a la que según Churata no pueden oponerse reparos y consiste en que la patria de una literatura es y está en su lengua. Las siguientes citas evidencian que la literatura americana es, en términos del líder del GO, una “provincia española” y, por lo tanto, producto español más que americano: “A pesar de todo eso, si nuestra literatura no es española, nada es. Porque americana de América, no; en manera alguna” (Churata, 1957, 22). “Y es que la única patria de esta literatura es el idioma español” (Churata, 1957, 23). Estas citas forman parte de un contexto argumentativo en el que se sostiene la tesis de que tanto españoles y americanos comparten la patria del idioma español, de manera que, por ejemplo, Rubén Darío o José Santos

Chocano pueden ser considerados tan españoles como Boscán y Góngora por el diestro manejo del español como idioma expresivo y por haber aportado a su enriquecimiento. En esta tradición, la literatura americana es hispana, porque la lengua española es su patria. En oposición, lo kuiko no es hispano y, por lo tanto, tiene otra patria no hispana. “Aun proponiéndonos el contrapelo quienes nos propalamos kuikos, salimos del circuito hispano” (Churata, 1957, 23). Entonces, lo kuiko está fuera de lo hispano, no sé si en los márgenes de lo hispano, no sé si en el límite o frontera, no sé tampoco si adentro o afuera. Sabemos, sin embargo, que es otra patria y otra lengua.

El problema de la lengua literaria indo-hispana no es –dice Churata– meramente estético ni literario, sino, y sobre todo, un problema antropológico. En el esquema planteado por el escritor nacido en Arequipa no hay posibilidad de expresión si no hay cultura para expresar. La cultura es fundamento y base de la literatura como la lengua es el vehículo para expresar la cultura. En efecto, no se puede resolver el problema de la lengua si no lo consideramos también un problema de cultura. Como se desprende de una lectura global de EPO, la lengua es uno de los tópicos de la cultura, tal vez el más importante, que forma parte del complejo mundo cultural tratado en el texto. No es para nada casual que, en este retablo, la introducción esté dedicada al problema de la lengua americana, porque, definitivamente, la lengua es el medio por el que se accede a la cultura.

La verdadera capacidad estética de la América está en la sangre del indio y, por tanto, la forma de hacer estética ameri-

cana es hacer de América un mundo indio; que será indio siempre, si la genésica de la cultura la suministra el habitante en cuanto naturaleza y fruto. Si no conciliamos las prerrogativas del criollo con las mayores del indio, y de éste creemos que sirve para más que menestral, covachuela, portero de hotel, pillastre electorero, alcahuetista, mientras para aquél reservamos los dones de la arcangelidad, nunca tendremos un poeta indio, como en cuatrocientos años no hemos metido un santo cuprífero a las hornacinas ortodoxas, que no se escatimaron para negros ni amarillos. (Churata, 1957, 17)

En la base de la argumentación churatiana está el planteamiento de que el pasado es el fundamento del presente. En consecuencia, se debe mirar la raíz, la historia, el pasado para encontrar el fundamento de nuestra identidad actual. “Es que América antes que fruto debe saberse raíz. Antes que al porvenir su deber es mirar el pasado: pulsarse a sí misma; sin que la acochinnen gollerías como ésa de su infantilidad” (Churata, 1957, 26). El escritor puneño toma del pensamiento indígena la idea de la continuidad existencial cuando sostiene que “Necesariamente, el hombre de hoy es el de ayer. Acá, en nosotros, debe hablar El” (Churata, 1957, 26). Antes del final sorpresivo de EPO, Churata ya había dado indicios de su elección por lo indio, por ejemplo, en la siguiente cita: “Para nosotros la salvación ya no es España: es el indio: el regreso al vientre de la tierra. Todos llevamos una madre india en la sangre; pero no todos nos embriagamos con su sangre (Churata, 1957,

80). La madre india, embriagarse en su sangre, la salvación que es el indio, la condena que es España, el regreso al vientre de la tierra rompen definitivamente con “la generación turbia” de mestizos.

El gran problema de EPO es el problema de la identidad, del ser. En la sección titulada ALZAMIENTO DE LOS PIZARROS, Churata plantea el problema del ser americano: “Ya no se puede, ni se debe, considerar a América problema político, geográfico, o comercial, solamente. El suyo antes de todo es un problema del SER” (Churata, 1957, 31); este problema atañe fundamentalmente a los pueblos originarios en los que todavía subsiste una gran población aborígen india o mestiza con componente indígena. Churata reclama una América del Sur con “ego” y no abandonar la batalla antes de la victoria.

¿Ha sido cancelado el destino del pueblo indio? Acaso las grandes naciones iberoamericanas nada entienden ya de sus deberes arcaicos, si en ellas se opera la transfusión de Occidente, representada por los aludes inmigratorios y la sumisión a su cultura aluvional. Esto no excluye el de las naciones en que una sensibilidad americana subsiste. Es en éstas que toda actitud vacilante implicará traición a los destinos americanos. Por lo menos ecuatorianos, bolivianos y peruanos, están obligados a representar la surgencia de un americanismo clásico, deviniendo nacionalidades inkaikas; que sólo así retendrán el legado del espíritu patricio, de otra manera condenado a desaparecer” (Churata, 1957, 33)

La ecuación Churatiana del SER plantea la presencia de cuatro existentes que a saber son los siguientes: América, la cultura, la lengua y el hombre. De modo que, sin hombre americano, no hay lengua americana; sin lengua americana no hay cultura americana; y sin hombre, lengua y cultura, no existe América. La siguiente cita concuerda con la pregunta: “¿Hay, en último análisis, un hombre americano?” (Churata, 1957, 36). Churata responde diez veces Naya (yo). El *kuiko* es el hombre americano, el *Runa-hakhe*. El proceso de identificación con lo indio se nota claramente en la siguiente cita:

¡Naya! ¡Naya! ¡Naya! ¡Naya! ¡Naya! ¡Naya! ¡Naya! ¡Naya!
¡Naya! ¡Naya!

K h o r i C h a l l w a: ¿Eres el Chullpa tullu a que mis
huesos se saben enfeudados? Relámpago de mi carne, tú la
iluminas en El, y El eres con todos los caudales del univer-
so. Bien sé que en ti hay sólo un hombrecito del Titikaka,
de trompa alacre, zafirinos ojuelos, contráctil bigote y aleta
melodiosa. Sé bien que EL PES eres; aquél que en mi sangre
latía cuando esperaba y espesaba, en los barroes del álveo, y
ni el Sol era Lupi, ni se había animado dios alguno en las
profundidades del átomo. Eres mi existente porque eres mi
habitante. Y, cuando amo, y beso, y lloro, es más que mane-
ra de ser en Ti, sentimiento y espasmo de mi hueso.
¡Tú eres naya! ¡Tú eres naya! ¡Tú eres naya! ¡Tú eres naya! ¡Tú
eres naya! (Churata, 1957, 36).

El filósofo puneño afirma que “No ser es la única manera de ser” (Churata, 1957, 43). Esta afirmación alude a un proceso doble de identificación y desidentificación al mismo tiempo. Elegir ser involucra dejar de ser. “Así, no se es de donde se ha nacido, sino de donde se vino; pues no siempre nace uno donde debiera” (Churata, 1957, 38). No puedo dejar de anotar aquí que EPO está plagado de alusiones autobiográficas y de contradicciones propias de un sujeto con una identidad contradictoria que transita conflictivamente de una cultura a otra, de una lengua a otra (aunque esto es debatible), de un ser a otro ser, es decir, de ser mestizo a ser indio, hasta que, finalmente, elige una identidad, una performance. Churata, que decide existir como indio, vincula la patria con la madre tierra (matria) y con el pezón (ñuño o teta) del que nos amamantamos. La posición de Churata a favor de lo kuiko, que no necesariamente es lo indio “puro”, a pesar de la pretensión, nos recuerda una poética posterior, la de Efraín Miranda, que opta por la misma estrategia retórica. “¡Kuiko nayaha!... Soy indio” (Churata, 1957, 34).

El hombre en el rebrote conserva el sentimiento del pezón de la tierra, o sea, de hecho, del ñuño de la patria. No por otra causa es el de la patria sentimiento maternal; que sin eso habría entre los hombres de sano juicio uno que se hiciese matar, y menos matara, por ella, a veces contra todo dictamen de conciencia y derecho. (Churata, 1957, 38)

El encuentro de dos mundos, la invasión europea, la conquista o colonización española o como quiera llamarse al proceso violento de contacto

cultural entre América y Europa ha devenido en una “guerra de genes”. En efecto, el mestizaje se convierte en un territorio de guerra genético en el que el grupo hegemónico (occidental) paulatinamente vence al grupo subordinado (kuiko). En otras palabras, genéticamente los indios van desapareciendo para dar paso a los mestizos (todavía vinculados a lo indio) que posteriormente querrán ser “blancos” (totalmente desvinculados de lo indio) también en términos genéticos y en apariencias biológicas. “De tal manera que la destrucción del Tawantinsuyo hizo más que tornarse guerra de células genésicas; y es a esa guerra a donde debiera acudir para estudiar la histología de la hispanidad americana” (Churata, 1957, 39). Por eso es que el escritor lacustre reclama ir hasta la célula, hasta los genes. El ser americano está en los genes, en la célula y su vindicación es una tarea biológica también.

Ahora bien, si esta es una “guerra de células” donde vencerá el indio con sus genes a través de la reproducción biológica, España quedaría relegada genéticamente a lo superficial para luego ser expulsada. Es como si Churata planteara una inversión del mestizaje o un proceso por el cual los mestizos dejen de ser mestizos gradualmente para volver a ser indios. Es obvio que este proceso de anulación del mestizaje es utópico y queda en el plano de la propuesta y el deseo. “Si en estos fenómenos rige la gravitación de los cuerpos, España será erradicada, y, luego suprimida del Tawantinsuyu, empeece permanezca su lengua, la gracia de sus mujeres, o el vozarrón de sus gentiles. Será epidermis, finalmente pátina, al último mal recuerdo; y esto no por milagrería; por determinismo de la materia” (Churata, 1957, 39). En términos

biológicos, es posible “limpiar” biológicamente o genéticamente América de España. Churata dice: “Tenemos palingenesia, indudablemente” (Churata, 1957, 40). Esto quiere decir que tenemos capacidad de regenerarnos, de renacer, de volver a estar vivos después de estar muertos, de retornar eternamente, de recurrencia permanente, porque “la patria láctea” no puede desaparecer. Por lo tanto, estamos en la lógica de que en los vivos de hoy viven los muertos de ayer, de que en nuestros genes está presente el indio. ¿Cómo se traduce la “guerra genética” planteada en términos del ser a términos de la lengua y la cultura? Idiomáticamente se trata de elegir las lenguas nativas y de usarlas en lo posible expulsando las palabras de origen español hasta el punto de expulsar al español de nuestras lenguas o de convertirlo en un componente epidérmico. En términos culturales, se trata de volver a las prácticas culturales ancestrales para resistir la influencia transformadora de occidente.

La vinculación de la identidad y la estética es un tema fundamental en la HOMILÍA donde Churata expresa: “El único mandamiento de la belleza viva: ¡engendrar! ¿Entiendes, Plato? Para el americano de América: ¡engendrar!, ¡engendrar! Engendrar hasta la profundidad del Tawantinsuyu” (Churata, 1957, 41). Para engendrar, hay que previamente ser y ser es reproducir el ser a través del sexo. En otras palabras, solo se puede producir estéticamente si es que tenemos ser para expresar y reproducir. “El hombre, y los pueblos en n a y a, esculpen con el sexo; porque es con el sexo que engendran y se perennizan” (Churata, 1957, 42). Churata asevera que “Es poco menos que estúpido ya dudar de la capacidad estética de quienes labraron

Sillustani, Tiwanaku, Chavín, Pukara, y dejan la estela de una alfarería que cobra a diario menos importancia arqueológica que intelectual” (Churata, 1957, 42). Para el director del GO, en América se puede engendrar tres tipos de estéticas: Una estética india arraigada al paradigma prehispánico; una estética híbrida o amestizada producto de “una realidad biológicamente mestiza”; y una estética española.

PALABRAS FINALES: EL INDIGENISTA QUE NO PUEDE SER INDIO

A pesar de que Churata escoge y elige ser indio, a pesar de que Arturo Peralta pasa a ser Gamaliel Churata, a pesar de que una identidad se diluye para dar paso a otra, a pesar de lo declarado por el autor de *Resurrección de los muertos*, y justamente por eso, creo que no hay que perder la perspectiva de que es un escritor indigenista y no indio (Espezúa, 2000 y Galdo, 2010) que, por lo tanto, escribe y habla una lengua no india aunque sí *kuika*. No hay que olvidar que Arturo Peralta no hablaba ni *quechua* ni *aymara* y que produjo a todas luces un texto híbrido en su forma y en su contenido. Aplico aquí la propia lógica churatiana que sostiene que sin lengua no hay nación, no hay literatura, no hay cultura, no hay sujeto, no hay América, no hay célula. Si Churata utiliza una lengua *kuika* para producir un texto *kuiko*, entonces debemos colegir que no es necesariamente un indio dado que lo *kuiko* es también lo mestizo. Creo que la opción por lo indio debe leerse como una preferencia, una elección o una identificación con lo indio sin descuidar su vinculación con lo cosmopolita. Hay que sumar a esto la

constante oscilación entre un nosotros mestizo y un naya indio en la estrategia narrativo-argumentativa de EPO.

Que el EPO de Churata es un texto indigenista y no indio lo sabemos por la escritura que delata dicha condición. En efecto, como lo sostuve hace ya catorce años (Espezúa, 2000), una lectura del indigenismo no puede dejar de lado el estudio de la lengua como soporte de un imaginario cultural en el que se manifiesta el grado de conocimiento y pertenencia a una cultura. Churata no escribe en indio ni como indio, escribe en *kuiko*; no expresa al indio, lo interpreta. Tal vez la lengua sea el escenario donde se develen mejor las incongruencias, contradicciones y deseos de los discursos indigenistas. Finalmente, la lengua es un campo de batalla cultural donde se negocian y asumen identidades culturales como si estas fueran mercancías. Desde el punto de vista del propio Churata, las culturas como las lenguas son intraducibles y sólo se puede expresar una cultura en su propia lengua. De modo que siempre estaremos hablando de conflictos de culturas, de lenguas, de genes, de cosmovisiones, a no ser que reconozcamos el surgimiento y maduración de una nueva cultura amalgamadora de lo occidental y lo andino que no necesariamente es india, una tercera cultura mestiza que se manifieste a través de una lengua también mestiza en la que estén copresentes la cultura occidental y las culturas americanas, el castellano y las lenguas prehispánicas. Un tercer espacio, una tercera cultura donde se forme lentamente una nueva identidad y una nueva lengua *kuika* americana. Esta tercera cultura no será en absoluto resultado de la convivencia armónica o pacífica; por el contrario, será producto de la negociación conflictiva y violenta donde ine-

vitablemente se dan y darán batallas idiomáticas. Churata, quien hace todo lo posible para colocar a su texto como un peldaño más en la formación de este tercer espacio, al final, termina renunciando al mestizaje y la hibridez.

¿Qué ocurre después del mestizaje y la hibridez? ¿A dónde nos conducen los procesos rápidos de mezcla, combinación y menjunje cultural? Planteo estas preguntas para seguir dialogando en el futuro sobre la fecunda e inabarcable obra churatiana. Voy a citar nuevamente al escritor puneño nacido en Arequipa, quien en su conferencia del cine “Puno” en 1965, sugiere que la hibridación y el mestizaje son el paso previo para restablecer las lenguas nativas:

Lo que en realidad quiere sugerir la hibridación que se manifiesta en mi libro, es que los americanos estamos obligados a restituir como lengua oficial de la **República del Tawantinsuyo**, el idioma de nuestros padres, los Inkas, y de nuestras madres, las Koyas y Mamakunas, como han hecho los indonesios cuando sacudieron la dominación británica.
(Churata, 1971, 23)

Churata plantea también la posibilidad de ver el mestizaje y la hibridez no sólo como caminos que conducen a la desaparición de las identidades culturales y lingüísticas inmersas en procesos violentos de licuado cultural, sino como vías de retorno a esas identidades que se diluyen en los procesos contemporáneos donde toda identidad es considerada una performance. ¿Será que del mestizaje y la hibridez surgirá la nueva identidad cultural y lingüística de América?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayulo, Chuquihuanqui; Palacios, Julián “Alfabeto científico kehshwa-aymara”. In: *La escuela moderna*. Lima: 1914, 152-157
- Churata, Gamaliel. *El pez de oro. (Retablos de Laykhakuy)*. La Paz: Editorial Canata, 1957.
- _____. “El pez de oro, o dialéctica del realismo psíquico, alfabeto del incognoscible”. In: Varios Autores. *Gamaliel Churata. Antología y valoración*. Lima: Ediciones Instituto Puneño de Cultura, 1971, 11-36.
- Espezúa Salmón, Dorian. “HOMILÍA DEL KHORI CHALLWA o ¿Cómo puede haber un indio que no hable?”. In: *Entre lo real y lo imaginario. Una lectura lacaniana del discurso indigenista*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, 2000, 135-149.
- Galdo, Juan Carlos. “Campo de batalla somos: saberes en conflicto y transgresiones barrocas en *El pez de oro*”. In: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXXVI, N° 72. Lima-Boston: 2do semestre de 2010, 369-391.
- Hernando Marsal, Meritxell. “Una propuesta lingüística vanguardista para América Latina”. In: *Estudios* 18:35 (enero-julio 2010), 49-75.
- Huamán, Miguel Ángel. *Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- Mamani Macedo, Mauro. *Quechumara. Proyecto estético-ideológico de Gamaliel Churata*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades, 2012.
- Morote Gamboa, Godofredo. *Motivaciones del escritor. Arguedas, Alegría,*

Izquierdo Ríos, Churata. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, 1989.

Usandizaga, Helena. “Introducción”. In: Churata, Gamaliel. *El pez de oro*. Madrid: Cátedra, 2012, [1957]

Vilchis Cedillo, Arturo. *Travesía de un itinerante*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano, 2013.