

Nación y discurso en *Khirkhilas de la sirena* de Gamaliel Churata

Paola Mancosu¹

¹Universidad de Milán, Italia

E-mail: paola.mancosu@unimi.it

Recibido: 13/04/2020. Aceptado: 28/06/2021.

Cómo citar: Mancosu, Paola. 2021. «Nación y discurso en *Khirkhilas de la sirena* de Gamaliel Churata». *América Crítica* 5 (2): 75-79. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4870>

Abstract—In *Khirkhilas de la sirena*, Gamaliel Churata continues to rethink, after *El pez de oro* (1957) and *Resurrección de los muertos* (2010), an idea of nation, capable of confronting a nationalist discourse rooted in aesthetic and cultural homogeneity. In this way, Churata's proposal, through an innovative language and re-signified Andean poetic forms, intervenes in redrawing ontological and political coordinates capable of overcoming true 'myths', such as, for example, the supposed 'death' of the indigenous cultural legacy or the notion of 'race'. In this process of (re)identification with the indigenous, the feminine, symbolised in the poem by the mermaid, acquires a profound importance in cultural and linguistic transmission. The present text aims, therefore, to investigate how poetry not only becomes a compass for social identity orientation, but also becomes an essential tool for reformulating an idea of nation that has declined to the plural. — *nación, Khirkhilas de la sirena, Churata, Perú.*

Resumen—En *Khirkhilas de la sirena*, Gamaliel Churata continúa elaborando, después de *El pez de oro* (1957) y *Resurrección de los muertos* (2010), una idea de nación, capaz de enfrentarse a un discurso nacionalista arraigado en la homogeneidad estética y cultural. De este modo, la propuesta churatiana, a través de un innovador lenguaje y formas poéticas andinas resignificadas, interviene en redelinear coordenadas, ontológicas y políticas, capaces de superar verdaderos 'mitos', como son, por ejemplo, la supuesta 'muerte' del legado cultural indígena o la noción de 'raza'. En este proceso de (re)identificación con lo indígena, lo femenino, simbolizado en el poemario por la sirena, adquiere una importancia profunda en la transmisión cultural y lingüística. El presente texto se propone, por tanto, indagar cómo la poesía no sólo se convierte en una brújula de orientación identitaria social, sino que se vuelve herramienta imprescindible para reformular una idea de nación declinada al plural. — *nación, Khirkhilas de la sirena, Churata, Perú.*

Este artículo se propone mostrar cómo, en los poemas recogidos en *Khirkhilas de la sirena*, el escritor peruano Gamaliel Churata (Arturo Pablo Peralta Miranda 1897-1969) plantea una idea proyectual de nación que recoge el pasado y el presente subalternizado de los pueblos indígenas para construir, sobre esta base, una idea de nación futura. A nivel analítico, se destaca la presencia de dos ejes principales. En primer lugar, la superación

de la idea de muerte, fuertemente anclada al contexto socio-cultural aymara y quechua. En segundo lugar, la recuperación del pasado y la legitimación del legado materno en el proceso de transmisión cultural indispensable en la construcción de un sujeto colectivo que debe reafirmarse como indígena. Un sujeto colectivo no excluyente, que tiene en consideración también la componente mestiza.

Khirkhilas de la sirena es una obra poética publicada recientemente por la editorial boliviana Plural (Churata 2017) que ha permanecido inédita hasta la fecha¹. Por lo que respecta a su datación, el autor escribió el poemario alrededor de 1963, al final de su larga estancia (1932-1964) en La Paz². El término *khirkhila* es un neologismo para designar los “rasgueos, bordones del *khirkhi*”, es decir, una composición poética acompañada por el “charango, guitarrico, hecho con la coraza del *Khirkhinchu*³ y de cordaje metálico” (Glosario inédito)⁴. Esta palabra ya había aparecido en *El pez de oro*, ya que se encuentra un poema titulado “*Khirkhila*” (Churata 2012: 799) y una sección “*Khirkhilas*” que pertenece al capítulo “Morir de América” (823).

Como se procurará mostrar, la propuesta de Churata se opone al discurso oficial homogeneizador estatal-nacional de la primera parte del siglo XX, que fomentaba un “mestizaje acriollado” mediante el cual se pretendía ocultar o aniquilar la parte ‘india’ vista como “abyecta” y obstáculo al avance de la modernización (Portocarrero 2015: 285). Parte que debía diluirse hasta posiblemente desaparecer. Citando a Marisol de la Cadena, “las propuestas conservadoras imaginaban a los indios convertidos en «granjeros» o normalizados como mestizos urbanos; desde el lado opuesto, los proyectos revolucionarios

necesitaban «campesinos» o «trabajadores asalariados», en lugar de indios supersticiosos inmersos en economías de autosubsistencia” (Cadena 2008: 263-264). Según el autor, ambas posturas, por cuanto ideológicamente distantes, apuntaban hacia un proceso de mestización bajo el impulso de una modernización unívoca. Hay que subrayar que estamos en un periodo de fuertes conflictos sociales por la tierra que veían oponerse múltiples actores, en particular, el estado y sus fantasías de modernización e integración de la población indígena a la vida nacional, y los campesinos y sus levantamientos en contra de las expropiaciones por parte de los grandes hacendados. Churata apunta no sólo hacia una reivindicación en contra del sistema jerárquico vigente, sino también hacia una afirmación de la agencia de un sujeto indígena que reclama sus derechos civiles y políticos sin olvidar su forma de ver el mundo. En este sentido, puede decirse que se trata de una “práctica de ontología política”, empleando una categoría elaborada por Escobar con la que se entiende una lucha en defensa “del territorio y de la diversidad” (Escobar 2016: 13, 15).

El proyecto de Churata apunta a repensar la idea de nación a partir de una legitimación del legado indígena. En una conferencia de 1966, afirma lo siguiente:

Nosotros somos indios o admitamos que no somos de América. Se puede ser indio y tener los ojos azules. La naturaleza étnica de la nacionalidad no está en el color de la piel, está en el movimiento del alma [...]. Nosotros tenemos que ir por el camino de esas construcciones [las incaicas] para que las raíces de la América subsistan, no desaparezcan en el aluvión del anegamiento colonial que hoy trata de desfigurar la raíz y la fisonomía de la naturaleza americana (Churata, 1988 [1966]: 64).

Si por una parte, Churata demuestra que el ser ‘indio’ no es una condición en sí, sino el resultado de una construcción histórica de la “situación colonial” (Bonfil Batalla 1972: 111), por otra reivindica una indigeneidad que se podría entender como “el entramado de valores y actitudes [...], de memorias y proyectos” que no ha muerto y que sigue siendo vigente en constante movimiento y transformación (Portocarrero 2015: 313).

LA SUPERACIÓN DE LA IDEA DE MUERTE

Desde el primer poema “*Puma bellica*”, Churata avanza una reflexión que vertebra toda la obra, confiriéndole una profunda cohesión interna. Por tanto, su posición inicial no es casual, ya que se introduce el eje temático que atraviesa todos los poemas: la superación de la visión teleológica de la muerte como fin de la existencia; visión

1 La obra se divide en dos partes. La primera se compone de 15 poemas (“*Puma bellica*”, “*Urpilila*”, “*Charankuni*”, “*Tiempo de wayñu*”, “*Acaba de parirle*”, “*Asina*”, “*Harawi*”, “*¡Inká!*”, “*Tonito*”, “*Amaya thokhaña*”, “*Mnemónica trascendental del latido*”, “*Wayñusiña*”, “*Khollallali*”, “*Laja de ayes*”, “*Me he perdido en tu carne*”), mientras que la segunda consiste en un único texto titulado “*Wayñusiñas de la sirena*”. Una breve introducción en prosa antecede cada poema con la función de introducción.

2 La intertextualidad que conecta *Khirkhilas de la sirena* con *El pez de oro* y *Resurrección de los muertos* es constante. En *Khirkhilas* se encuentran referencias a las dos obras mencionadas mediante los acrónimos EPDO (en “*Acaba de parirle*”, “*Harawi*”, “*Khollallali*” y “*Asina*”) y RDLM (en “*Asina*”). Asimismo, en *Resurrección* se halla la referencia directa al poema que abre *Khirkhilas*, es decir, “*Puma bellica*”, específicamente a su segunda y tercera estrofa. Por lo que respecta a la datación, es probable que la obra *Resurrección* haya sido escrita presumiblemente alrededor de la primera parte de los 60, ya que el autor recuerda haberla compuesta seis años después de *El pez de oro* (1957), es decir, en 1963, al escribir “proposición nuestra ha seis años anotada en (EPDO)” (Churata 2010: 102). Por tanto, se puede suponer que el autor compuso *Khirkhilas* en la década de los 60 y que sería cotánea a *Resurrección*. Para profundizar el periodo de estancia boliviana y los años de su regreso a Perú véase, en particular, Gonzales Fernández (2009), Vilchis Cedillo (2013) y Monasterios (2015).

3 “*Khirkhi*. Kh.-Ay. Charango, cuya caja se obtiene del caparazón del armadillo, o *Khirkhinchu*. Su cordaje es predominantemente metálico” (Churata 2012: 989).

4 Se trata de un glosario que se halla entre los inéditos de Gamaliel Churata.

que se concreta mediante la idea según la cual la muerte es una fase de la vida misma. Al morir, los individuos siguen permaneciendo en la comunidad, estableciendo –de acuerdo con esta concepción que según el autor se reanuda al horizonte cultural quechua y aymara– una interrelación entre los vivos y los muertos.

Ahora bien, si en los poemas iniciales, la reflexión apunta a la superación de la perspectiva dualista vida-muerte, en la segunda parte se conectan, de forma más estrecha, el nivel ontológico con el político (Mancosu 2017: 60). Hay una premisa que funciona como puente entre los dos niveles, es decir: si el ser humano no muere, tampoco el pueblo lo hace. El pasaje de un plano individual a uno colectivo sirve a demostrar que América no ha muerto, y no ha muerto a pesar de las discriminaciones culturales, sociales, económicas presentes, en su forma cambiante, aún después de la formación de los Estados-nación o de las “Republiquetas”, como las llama Churata en el poema “Laja de ayes” (Churata 2017: 155). El autor, sin recurrir de modo automático a la metáfora organicista de la nación como un ser viviente, problematiza la reversibilidad del proceso de asimilación cultural en el cual es fundamental la reapropiación del pasado colectivo.

La recuperación del pasado adquiere la función de legitimar la identidad social “en su supervivencia en el Espacio y a través del Tiempo” (Gil García 2002: 72). En “Amaya thokhaña”, el autor recuerda al lector: “en nosotros viven los muertos en uso de plena e individual conciencia histórica” (Churata 2017: 140). A través de su memoria es posible “crear anclajes temporales y espaciales a la identidad, permitiéndole a ésta el control sobre el pasado y la legitimación de su existencia” en el presente (Zapata 2007: 180). Sin embargo, según Churata, la afirmación identitaria nacional de la indigeneidad debe prescindir de la “oposición sociológica de razas inferiores y superiores”, ya que no hay genes “metecos”, es decir, genes sin o con ciudadanía (Churata 2017: 143).

La reflexión cuestiona el nivel biológico ‘racial’ y vira hacia una determinación identitaria basada más bien en una herencia cultural común, que debe reconstruirse a través de una identificación entre el ser humano y su territorio (143). La argumentación de Churata rehúye, en absoluto, la naturalización del principio racial. Esta idea de “alma” se concibe como gen “intemporal” (158), visión que implicaría una naturalización de lo cultural. Si por un lado Churata rechaza las diferencias ‘raciales’ en clave estrictamente biológica, por el otro reivindica la urgencia de rescatar la herencia cultural e histórica. Por esta razón afirma: “la *raza*, si existe, la transmite la semilla humana” (158). El gen “aborigen”, comenta

el autor, se respira en el aire, mientras que “el del colonizador llega en ampollita inyectable” (159). Churata rechaza la idea de un mestizaje ‘racial’ y cultural entendido como inyección ideológica blanqueadora capaz de diluir el componente cultural aymara y quechua (Usandizaga 2012: 19; Mancosu 2019). El resultado de esta imposición es un aturdimiento del *ego* identitario social. “Me he perdido en un polvo sin camino”, constata el ser americano de Gamaliel Churata (Churata 2017: 159). Los poemas se convierten en un antídoto en contra de la muerte identitaria. Churata reinterpreta los géneros poéticos orales andinos del *harawi*, de la *khaswa* (*khachwa*), del *khaluyu*, del *wayñu* para subrayar su elevado valor literario⁵. Se trata de recuperar “formas y prácticas culturales que habían sido activamente marginadas por la cultura dominante” (Coello de la Rosa y Mateo Dieste 2016: 17), formas poéticas colectivas que puedan ser “un camino revolucionario para rectificar los errores de la historia” (Churata, 1988 [1966]: 67). Por este motivo es necesario emplear un idioma híbrido que contrarreste “los focos afásicos” y “la mudez histórica y hasta fisiológica” en que han sido relegadas las lenguas quechua y aymara (Churata 2017: 152). De este modo, en “Harawi”, el escritor afirma la necesidad de “darle al hispano de Indias vibración aborigen”, acción que “un día lograrán los buenos poetas, si hasta entonces no se ha tornado al uso oficial de la *Runa-Simi*” (132). La esperanza es que, de todas formas, se alcance una literatura “que le permita a América [...] zanjar determinismos colonizadores” (Monasterios 2015: 343). Según Churata, un lenguaje “indomestizohispano” ha sido y es una herramienta de resistencia activa como reacción conscientemente organizada frente a las políticas del Estado (Hernando Marsal 2010: 49-75). Piénsese en el censo, dice el mismo Churata, dirigido no sólo a invisibilizar a la población indígena, sino también a naturalizar la sociedad mestiza como “no india” (Churata 2012: 183). Sin embargo, la política del mestizaje no ha conseguido, recuerda el autor, arrancar la “raíz indígena” de una subjetividad colectiva que nunca muere. Ya no se trata de imaginar una nación armónica mestiza, sino de aceptar la evidencia de que el Perú es una nación de muchas naciones, que necesita rescatar su pasado y legitimar su madre ‘india’.

RECUPERACIÓN DEL LEGADO FEMENINO

En este proceso de (auto)identificación indígena, lo femenino, simbolizado en la obra por la sirena del Lago

5 En *El pez de oro* “las formas de expresión andina” que pueden rastrearse son: *haylli*, *harawi*, *hararuña*, *wayñusiña*, *tokaña*, *amayali* y *khirkhila* (Mamani Macedo 2013: 50).

Titikaka (Churata 2017: 152-154), adquiere un papel central en la transmisión lingüística y cultural cuando se escribe, por ejemplo, al final del poema “Khollallali”: “¡Al fin, mamay, ya tendré [tu] lengua! . . . ” (154). Churata reivindica cultural y lingüísticamente la ascendencia materna indígena, intentando rastrear sus huellas. En la estrofa final de “Me he perdido en tu carne”, se lee: “Mamay: que me busco, me busco en tu carne, / perdida en el polvo tu huella” (162). Esta idea ya estaba presente en *El pez de oro* cuando el autor escribía “que si de alguna [patria] reclamamos es del feudo apatriado que de nuestros padres barbones arrebatados, sin derechos, y lo que es peor sin ningún beneficio para la sangre india de nuestras madres” (Churata 2012: 174). Esta afirmación parece referirse a la ilegitimidad de nacimiento de los mestizos que, como afirma Verena Stolcke, en la época colonial, pesaba a menudo sobre la madre ‘india’, “progresivamente considerada socialmente inferior” (Stolcke 2008: 24; también Stolcke 1993). Lo femenino, según el autor, es imprescindible en la transferencia de la memoria y del legado lingüístico aymara y quechua. Está claro, pues, que es necesario reubicar el pensamiento del autor dentro de los límites cronológicos de su tiempo, evitando los riesgos de ‘presentismo’, es decir, “el riesgo de proyectar significados presentes sobre fenómenos del pasado” (Stolcke 2000: 43). Es relevante señalar que, por un lado el “giro de tuerca naturalista” de lo femenino define a las mujeres “como las ‘otras’, inconmensurables a los hombres en un sentido biológico y esencial” (50); por otro lado, el autor interviene en favor de la adquisición de los derechos civiles y políticos femeninos. Churata, en un artículo de *La Nación*, al hablar de los logros obtenidos por la Asociación de Mujeres Universitarias, afirma: “al aproximarnos al siglo XXI, la mujer vuelve a tomar asiento en el gobierno de los pueblos, como, según se afirma, ocurrió en lejanísimas edades que el sociólogo llama del Matriarcado. Esto es, del gobierno de las madres” (Churata 1955b).

En conclusión, en el artículo “Filosofía del Chullpa-Tullu ¿Muere la patria en los muertos?”, publicado en *La Nación* en 1955, el autor afirma que “hasta la tierra de una nación posee, al último, una parte del sentimiento de sus habitantes” (Churata 1955a). Según la visión de Churata, pasado y presente coexisten. Un presente garantizado por la continuidad vital transmitida por la Sirena, que teje y desteje una infinita trama identitaria y mnemónica (Churata 2017: 158). La propuesta de Churata se opone al discurso nacional de las “élites criollas que no implantaron ninguna conexión entre el pasado «clásico» del mundo andino con los «indios» reales, estableciendo

sobre estas poblaciones un velo de «deshistorización» y representando, en palabras de Mark Thurner, unas comunidades no-imaginadas” (Coello de la Rosa y Mateo Dieste 2016: 57; véase también Méndez 2000: 30).

La revalorización de lo indígena debe contrarrestar su exclusión de la historia. Se le ha convertido, dice Churata, en un conjunto de “hombres y mujeres sin historia” (Churata 2012: 307). Visión que recuerda al planteamiento de Eric Wolf cuando hace hincapié en la necesidad de “poner al descubierto la historia de la gente sin historia” (Wolf 1987: 10). Sólo de este modo, afirma Churata en “Acaba de parirle”, “sabrán, al fin,/un día/quién eres,/o qué fuiste” (Churata 2017: 127). “Mediante esa lengua”, escribe Anderson, “encontrada en el rezago de la madre y abandonada sólo en la tumba los pasados se respetan, las camaraderías se imaginan y los futuros se sueñan” (Anderson 1993: 217). Por tanto, la lengua, el legado femenino, el pasado, así como la memoria de los difuntos, son elementos estructurantes para imaginar la comunidad nacional.

AGRADECIMIENTOS

Una versión preliminar de este artículo ha sido leída en ocasión del Congreso Internacional *Naciones Otras* que tuvo lugar en la Universidad de Cagliari (Italia) el 28 y 29 de mayo de 2018, bajo la organización del Centro Interdepartamental de Estudios sobre América Pluriversal de la Università degli Studi di Cagliari, Asociación Internacional de Peruanistas y Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. La investigación ha sido auspiciada por el Proyecto R.A.S. L.R. 7/2007 “Epistemologías alternativas”, responsable científico Riccardo Badini.

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. “El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología* 9:105-124.
- Cadena, Marisol de la. 2008. “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?” En *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina*, editado por Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, 107-152. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Institut Français d’Études Andines.
- Churata, Gamaliel. 1955a. *Filosofía del Chullpa-Tullu: ¿Muere la patria en los muertos?, s.p.*, octubre.

- Churata, Gamaliel. 1955b. *La mujer por la causa de la mujer*, febrero.
- Churata, Gamaliel. 2010. *Resurrección de los muertos/Alfabeto del incognoscible*. Editado por Riccardo Badini. Lima: ANR.
- Churata, Gamaliel. 2012. *El pez de oro. Retablos del Laykakhuy*. Editado por Helena Usandizaga. Madrid: Cátedra.
- Churata, Gamaliel. 2017. *Khirkhilas de la sirena*. Editado por Paola Mancosu. La Paz: Plural Editores.
- Churata, Gamaliel. 1988 [1966]. “Conferencia en la Universidad Federico Villareal”. En *Motivaciones del escritor: Arguedas, Alegría, Izquierdo Ríos, Churata*, editado por Godofredo Morote Gamboa, 57-67. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal.
- Coello de la Rosa, Alexandre, y Josep-Lluís Mateo Dieste. 2016. *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Zaragoza: Editorial UOC.
- Escobar, Arturo. 2016. “Sentipensar con la tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11-32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>.
- Gil García, Francisco. 2002. “Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio”. *Anales del Museo de América* 10:59-83.
- Gonzales Fernández, Guissela. 2009. *El dolor americano. Literatura y periodismo en Gamaliel Churata*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- Hernando Marsal, Meritxell. 2010. “Una propuesta lingüística vanguardista para América Latina”. *Estudios* 18 (35): 49-75.
- Mamani Macedo, Mauro. 2013. *Suma poética de Gamaliel Churata*. Lima: Grupo Pakarina.
- Mancosu, Paola. 2017. “Introducción”. En *Khirkhilas de la sirena*, editado por Paola Mancosu, 15-112. La Paz: Plural Editores.
- Mancosu, Paola. 2019. “La ambivalencia de decir nosotros. ‘Mestizos’ y ‘mestizaje’ en la obra de Gamaliel Churata”. En *Gamaliel Churata: el escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos*, editado por Elizabeth Monasterios y Mauro Mamani Macedo, 203-228. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana.
- Méndez, Cecilia. 2000. *Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Monasterios, Elizabeth. 2015. *La vanguardia plebeya del Titicaca. Gamaliel Churata y otras beligerancias estéticas en los Andes*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Portocarrero, Gonzalo. 2015. *La urgencia por decir "nosotros". Los intelectuales y la idea de nación en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Stolcke, Verena, ed. 1993. *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América*. Madrid: Horas y horas.
- Stolcke, Verena. 2000. “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?” *Política y Cultura* 14:25-60.
- Stolcke, Verena. 2008. “Los mestizos no nacen, se hacen”. En *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, editado por Verena Stolcke y Alexandre Coello de la Rosa, 14-51. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Usandizaga, Helena. 2012. “Introducción”. En *El pez de oro*, editado por Helena Usandizaga, 11-117. Madrid: Cátedra.
- Vilchis Cedillo, Arturo. 2013. *Arturo Pablo Peralta Miranda. Travesía de un itinerante*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Wolf, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, Claudia. 2007. “Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 39 (2): 171-183.