

---

GAMALIEL CHURATA Y LAS PRÁCTICAS  
LETRADAS INDÍGENAS

---

Jorge Coronado  
*Northwestern University*

---

**E**n los textos que relatan la coyuntura histórica del indigenismo de los años 20, a menudo se constatan colaboraciones cotidianas entre indígenas e intelectuales. Éste es el caso del testimonio de Mariano Larico Yujra, un indígena aimara de la provincia de Huancané, quien relató su vida a José Luis Ayala durante largas conversaciones luego reunidas por Ayala en un libro titulado *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui: (Auto) Biografía de Mariano Larico Yujra* (1990). Larico Yujra mantuvo lazos estrechos con José Carlos Mariátegui, quien asumió una posición tutelar respecto a él. En la biografía son visibles tanto las complejidades de la circulación del conocimiento entre indios e intelectuales como las maneras en que dicho conocimiento se elaboraba. Cuenta Larico Yujra:

Como [yo] vivía con Carlos Condorena [otro activista indígena], [el indigenista] Ezequiel Urviola también se fue a vivir con nosotros, Ezequiel Urviola me enseñó las primeras letras, después ya me enseñó Mariátegui, luego aprendí más en la Universidad Manuel González Prada, así he aprendido a leer y escribir....

Ezequiel Urviola me enseñó toda la Historia de los Incas, me enseñó lo que es *Ama sua, Ama kella, Ama llulla*, me enseñó a cantar el Himno de la Internacional, "Arriba los pobres del mundo / de pie los esclavos sin pan", Ezequiel Urviola también me enseñó palabras muy lindas como "Abajo el Imperialismo Yanqui", "Atrás, chancho burgués", todas las tardes durante dos horas me enseñaba Historia del Perú, Historia de América, Historia del mundo, todo lo que aprendí en la casa después me servía para ir a escuchar, porque él asistía como alumno y profesor en la Universidad González Prada...Todas las noches llegaban obreros, campesinos, dirigentes a buscarlo en nuestro cuarto... (140–141)

La cita muestra un tutelaje cercano, hasta íntimo, entre indígenas e intelectuales en la Lima de aquel entonces. Sin embargo, los resultados de este tutelaje no ocupan un lugar prominente en los estudios o en las historias del indigenismo. Más bien, las relaciones entre letrados e indígenas suelen codificarse de forma harto abstracta, por ejemplo, en la frecuentemente citada evaluación del estado de la literatura indigenista en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José Carlos Mariátegui. Allí, el intelectual indigenista por excelencia alude a la futura, aunque no inevitable, posibilidad de una verdadera “literatura indígena”:

Y la mayor injusticia en que podría incurrir un crítico, sería cualquier apresurada condena de la literatura indigenista por su falta de autotonomía integral o la presencia, más o menos acusada en sus obras, de elementos de artificio en la interpretación y en la expresión. La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá en su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla. (242)

La evaluación mariateguiana de las dos literaturas, la una existente y la otra no, es compleja, sobre todo porque moviliza ideas sobre la raza —en el contraste entre lo mestizo y lo indígena— al mismo tiempo que busca establecer una diferencia crucial entre la literatura “indigenista” y la literatura “indígena” por medio de postular la capacidad de la literatura de comunicar la autenticidad de la experiencia vivida. Si la idealización y la estilización son rasgos distintivos de las obras indigenistas escritas por mestizos, entonces solo podemos suponer que la literatura indígena sería una expresión menos artificial y más real; es decir, menos ficcional. Es llamativo el tono escéptico de Mariátegui, más aún cuando se toma en cuenta la participación bien documentada del pensador peruano con organizadores indígenas y su familiaridad con figuras como Inocencio Mamani (1904-1990), el dramaturgo de lengua quechua recientemente estudiado por el historiador Alan Durston. En efecto, en el famoso ensayo sobre la literatura en los *Siete ensayos*, “El proceso de la literatura”, Mamani es citado como una especie de caso límite de la tradición letrada de lengua castellana en el

Perú. Por consiguiente, es notable que para Mariátegui una obra teatral como *Tukuypaq Munasqan* [Querida por todos] (1928, citada en el ensayo como *Tucuipac Manashcan*) no merezca esclarecerse como ejemplo de “literatura indígena” (170). De alguna forma, la obra de Mamani introduce un interrogatorio en los 7 *ensayos* que señala los límites del indigenismo en cuanto las intervenciones letradas de sujetos indígenas en los años 20.

En cambio, como intelectual serrano y además puneño, Gamaliel Churata tuvo una relación más íntima con la obra y la figura de Mamani y reconoció su trabajo como “literatura”. Como se sabe, Churata fue el organizador del Grupo Orkopata y ese núcleo de intelectuales a la vez impulsó un grupo de teatro en el cual Mamani tenía un papel importante. Fue este el grupo que llevó al escenario puneño el trabajo del dramaturgo. El tutelaje que Churata ofreció a Mamani resulta notable por el hecho de que está documentado en textos [de Churata] que atestiguan por una parte los esfuerzos de intelectuales por descifrar el enigma del indígena y, por otra, la necesidad de darle a esa misma figura un sentido politizado y explícito en el momento contemporáneo.

Esta doble preocupación plantea la pregunta de cómo debemos comprender el cruce entre sujeto indígena y la práctica letrada del dramaturgo puneño y de otras figuras análogas en relación con la amplia red letrada peruana de principios del siglo XX. El esfuerzo de Durston por “entender las opciones y estrategias que subyacen a la indianidad de Mamani y a la propuesta de una literatura indígena en quechua” (220) es relevante tanto para el estudio del período en su totalidad como para la consideración de otras figuras más allá de Mamani mismo. Con la excepción del trabajo de Durston y el de otros investigadores como Elizabeth Monasterios y Ulises Juan Zevallos, la mayoría de los estudios del indigenismo desde Mariátegui hasta hoy día han promulgado la idea de la escasez o la excepcionalidad de figuras como Mamani. No obstante, a mi ver, el desafío para la investigación se ubica en la falta de una categoría adecuada para comprender el papel de los pueblos indígenas modernizadores dentro y al lado de la dinámica política y cultural del indigenismo. Dicha falta constituye un obstáculo significativo a la hora de identificar intervenciones indígenas en la esfera letrada, por no hablar de la interpretación de las mismas.

Como Mamani y Larico Yujra, muchos indígenas a principios del siglo XX participaban activamente en la adquisición de lo que podría calificarse a grandes rasgos como una alfabetización íntimamente asociada con la cultura intelectual urbana de aquel momento. Dichos indios modernizadores no encajan en la noción del “nuevo indio” articulada por José Uriel García ni tampoco en las visiones indigenistas contemporáneas respecto a lo que era o podría ser el indio expresadas por otras figuras claves, tales como Jorge Icaza, Alcides Arguedas, Luis Valcárcel y el mismo Mariátegui. Aunque se ha convertido en un lugar común notar que el indigenismo idealizaba la figura del indígena con el fin de ponerla —quizás más que a las personas reales a las que se refería esta figura— al servicio de varios programas políticos, no es menos cierto que el indigenismo, como movimiento cultural y como conjunto de prácticas, también abrió varios espacios gracias a los cuales los pueblos indígenas entraron en contacto con otros actores sociales, entre ellos los intelectuales.

El intercambio ocasionado por este contacto a través de las barreras sociales fomentó un entrecruce de formaciones culturales cuya significancia aún queda por investigar. En lo que sigue, examinaré la concepción mariateguiana de las dos literaturas —proposición teórica clave— tal como se manifiesta en “El proceso de la literatura”. Dicha concepción se nutre de, y reproduce, una noción de lo literario estrechamente vinculada con las prácticas literarias recibidas y especialmente con los géneros literarios, lo cual arguyo ha funcionado para ofuscar el efecto y el uso de la alfabetización entre los pueblos indígenas. Luego, intentaré entender el lugar de unos escritos de Churata y Mamami, en cuanto representan la co-existencia de las prácticas letradas de la élite con una intervención indígena en la literatura, con el fin de imaginar lo que está más allá de la noción mariateguiana de “una literatura indígena”.

\* \* \*

La baja visibilidad de las prácticas letradas indígenas puede ser la consecuencia de una falta de atención crítica a la evidencia de cola-

boración entre intelectuales e izquierdistas a principios del siglo xx. En los Andes, como en otros lugares, se vivía durante ese período un momento de gran inquietud y fermento sociales, lo cual era marcado por la creciente presencia de herramientas conceptuales para encarar las desigualdades sociales que habían persistido durante siglos. Por lo menos desde los 1880 en adelante, tanto el anarquismo como el marxismo se escondían en las bodegas de carga y en las cabinas de pasajeros de los barcos para luego introducirse en la sociedad andina por medio de la prensa obrera, los mítines políticos y las conversaciones polémicas. Además, dicha introducción coincidió con un cambio en los contornos y en las dimensiones de las sociedades andinas mismas. Los archiconocidos patrones de migración a la ciudad y la rápida urbanización de ésta tuvieron como consecuencia la elevada densidad demográfica y la cercanía de vivienda entre sectores de la población que tradicionalmente vivían separados. En esta nueva proximidad urbana dos conjuntos de actores, por un lado, los indígenas de clase baja y los trabajadores urbanos y, por el otro, la clase media —intelectuales provincianos muchas veces— descubrieron que no solo tenían acceso los unos a los otros, sino que también necesitaban de una estrecha colaboración entre sí.

Dicha necesidad surgió tanto del fuerte interés común de estos actores en las causas progresistas como de una afinidad natural originada en el hecho de compartir el mismo objeto de crítica: las clases dirigentes, especialmente las clases tradicionalmente afiliadas con el régimen de propiedad colonial todavía operante. En el Perú, son múltiples los casos de contacto de los intelectuales con los sujetos subalternos ubicados fuera de la esfera letrada pero todavía dentro de la esfera pública. De nuevo, este fenómeno es llamativo, en parte porque las figuras de solo una generación anterior, como Manuel González Prada, solían tener escaso contacto con individuos más allá de su propio ambiente social. Por consiguiente, en el período objeto del presente estudio el encuentro entre intelectuales y subalternos permitió la elaboración concertada de una nueva noción de la sociedad, de manera que dicha noción se convirtió en objeto que, a pesar de sus cargas históricas y en particular las de la herencia colonial, pudo modificarse y reelaborarse precisamente en el espacio urbano donde el trabajo intelectual se to-

paba con la actividad política en las calles. De esta manera, aunque la palabra se sumergía cada vez más en las tradiciones del libro y la escritura, también se veía en la necesidad de volverse aire; de, en efecto, desplazarse de la boca a la oreja y no solo de la página al ojo.

Al confrontar la dinámica entre los pueblos indígenas y los intelectuales letrados, concibo la capacidad de representación de este discurso de una forma doble y más allá de la dimensión meramente simbólica de la significación que es propia a todo signo literario. En otras palabras, me interesa movilizar el término *representación* con el fin de comprender la función de la literatura más allá de, aunque sin excluir, su función de orquestar un sistema de signos. En el contexto del indigenismo y su relación con las prácticas letradas indígenas, me preocupa mayormente la manera en que las representaciones se vuelven *representacionales*; eso es, cómo hablan por, cómo desplazan a—tal como acabo de describir—sujetos sociales particulares. En cuanto la práctica cultural, esa sustitución y ese desplazamiento constituyen la manera principal en que la crítica ha entendido la operación del indigenismo. Es decir, todo proceso significativo indigenista en la literatura se ha concebido, siguiendo a Mariátegui, en función de su distancia ofusadora respecto al objeto de representación. De esta manera, la representación vista como ofuscación o desplazamiento y consistiendo de un sistema de enunciaciones y signos, o de discurso, se ha tomado como un significado fundamental del indigenismo en los contextos sociopolíticos en donde surge. Claramente, este concepto informa la evaluación de Mariátegui que inicia el presente ensayo, tanto como juega un papel importante en las discusiones claves del indigenismo como las de Antonio Cornejo Polar, Ángel Rama y Efraín Kristal. Es posible sostener, de forma condensada, que la función en cuestión constituye el núcleo de la conceptualización literaria-crítica del indigenismo: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos”. (Mariátegui 242).

No obstante, lo *representacional* no constituye el único efecto letrado—por decirlo así—producido por el indigenismo. Otro efecto igualmente fundamental, aunque mucho menos estudiado, es el que deno-

minaré el *facilitativo*. Con este término busco subrayar las estrategias y los procesos culturales por medio de los cuales los indigenistas entraron en contacto con los sujetos indígenas para eventualmente hacer posible no solo el acceso de ellos a su propia participación política en la sociedad civil sino también su manejo de herramientas conceptuales que les permitieron intervenir de otras formas en su propia realidad. Dichas intervenciones frecuentemente llevaron a la configuración de otros órdenes simbólicos paralelos a los del indigenismo normativo creado por los mestizos. Las interacciones en cuestión han sido documentadas por historiadores como Durston y los integrantes del Taller de Historia Oral Andina. Aunque es de fundamental importancia la comprensión del surgimiento histórico de tales órdenes simbólicos, en el contexto de la cultura letrada me interesa particularmente la “ayuda”, o facilitación, que los impulsos políticos y culturales recibieron por parte de los intelectuales mesocráticos en los años 1920. Dicho período, debido a su densidad particular tanto en términos de las prácticas letradas indigenistas como del activismo y la resistencia indígena, constituye una especie de caso modelo para comprender el indigenismo en su función *facilitativa*.

Cabe notarse que los intelectuales como Mariátegui y Churata lograron llevar a cabo simultáneamente las funciones representacionales y facilitativas del indigenismo. Por ello entendemos que dichas funciones no constituyen en sí opciones contradictorias o mutuamente exclusivas. Por ejemplo, la lectura de la voz indígena en la obra de Vallejo en “El proceso de la literatura” constituye un poderoso momento del empleo representacional de la crítica literaria, mientras en cambio el trabajo activista de Mariátegui con los pueblos indígenas es claramente facilitativo. De hecho, todavía le queda a la investigación teorizar la ilación entre ambas funciones. Por lo general, las dos funciones se han considerado enajenadas la una de la otra, ya que las manifestaciones de lo representacional en textos indigenistas generalmente no toman en cuenta los resultados de la función facilitativa del indigenismo. En fin, las representaciones literarias parecen rehuir el efecto promovido por el indigenismo en su entorno social. En cambio, cuando las dos funciones se consideran conjuntamente, el indigenismo se transforma,

volviéndose continuo con las prácticas letradas indígenas en vez de ser superado por éstas.

Cabe añadir una nota sobre las fuentes de la función facilitativa: existen materiales para el estudio de las interacciones entre los intelectuales y los indígenas, pero muchas veces se desconocen dentro de la obra de intelectuales prominentes. Más allá de las obras de ficción y ensayísticas canónicas de estos autores —tales como *Tempestad en los Andes*, *Huasipungo*, *Siete ensayos*, *El nuevo indio*, etc.— las fuentes más esenciales son la correspondencia, los diarios, las historias y sobre todo los testimonios. Algunos de estos materiales se han editado y se encuentran en circulación, pero requieren de mayor escrutinio desde el punto de vista de la alfabetización indígena. Por ejemplo, los testimonios de Saturnino Huillca o Gregorio Condori Mamani contienen múltiples pasajes en los que un sujeto indígena interactúa tanto con la alfabetización como con los intelectuales (Huillca; Condori Mamani). Me atrevo a pensar que, escarbando un poco o mucho en la producción textual que rodea a las figuras del indigenismo andino, se encontrarían múltiples instancias de lo facilitativo. Es el caso de Gamaliel Churata también.

\*\*\*

La opinión de Churata respecto Inocencio Mamani aparece en un par de textos. En marzo de 1928, el mismo año en que se estrena *Tukuypaq Munasqan*, Churata publica una reseña de la obra, “El teatro indígena”, en *Mundial*, la revista limeña de amplia distribución. Otro artículo del intelectual cusqueño y conservador José Gabriel Cossio, titulada “Tucupac munasccan, comedia quechua”, aparece en la revista *Amauta* en abril del mismo año e incluye una entrevista a Churata. La relación tutelar con Mamani es explícita. Según Cossio, la función de Churata es de “patrocinar, con sus consejos y sus enseñanzas, la formación espiritual de muchos modestos hijos de la raza indígena que le miran como al maestro y el bondadoso amigo” (*Amauta* 14, 41). El mismo Churata es más modesto: se entiende como uno “de quienes le ayudamos [a Mamani] en sus nobles aspiraciones”. (42)

En tres actos, la obra de teatro cuenta las peripecias de una muchacha indígena con varios pretendientes que se le acercan cuando su marido se encuentra ausente. La interpretación que Churata ofrece de la obra sigue las normas del indigenismo clásico en cuanto busca entender al indígena como inseparable y coincidente con la naturaleza andina: “¡*Tuyquypaj Munaskan*, es una linda comedia, fresca como talluelo recién podado, y saludable como agua bebida en manantial que bordean berros y sinfoniza [sic] el diptongo del sapo!” (1). Además, Churata afirma que

es seguramente la obra en que con mayores bríos y mayor noción nacional concreta un sentido de renovación francamente revolucionaria de la indiada. Su argumento, porque lo tiene...es, ya repito, lindo, pero más lindo es su fraseo encantador.... No tiene importancia, como se ve, el argumento. Lo tiene, entonces, lo interior, la trama psicológica, que nos refiere mil encantadores aspectos del indio libre, del indio que no degeneró en el latifundio y que, a no ser la autoridad anticordial [sic] que lo preside, podría considerarse el más feliz habitante del planeta”. (2)

Sin duda, y por una parte, los comentarios de Churata representan una astucia política que tiene todo que ver con el medio en donde se representa la obra y la audiencia para quien publica. Así, un indígena en clave de paisaje andino y potencialmente feliz contiene poca amenaza para un público que, durante las rebeliones indígenas que estaban muy presentes en la memoria popular, había aprendido a temer a la masa indígena. Por otra parte, llama la atención el hecho de que Churata también entienda la obra como signo de “una renovación francamente revolucionaria de la indiada.” Nos queda claro que esta revolución a la que se refiere Churata *no* es, enfáticamente, la misma que señalara en cuentos como “El Gamonal” y “Tojjas”, publicados en 1927 y 1928 en *Amauta*. En ellos, la presentación del indígena se da sobre todo en el contexto del gamonalismo y el régimen esclavizante de la tierra, y pues por lo tanto en esa narrativa Churata emplea una estrategia de representación que oscila desde la denuncia de la explotación del indio hasta el retrato de su potencia revolucionaria, muy en coincidencia con Mariátegui y Luis Valcárcel, entre otros.

Al contrario, lo que Churata parece interpretar como “revolucionario” en la obra de Mamani es más bien lo que pareciera ser una visión reformista que subraya la función facilitativa del indigenismo: “De un extremo a otro, *Tuyquypaj Munaskan* es una manifestación seria del progreso que logra a diario el indio del Titikaka, y comprueba que toda ideología encaminada a elevar su nivel está ampliamente justificada” (3-4). Así, el objeto de valorización de Churata es doble: por una parte, su interpretación particular de lo que significa la apariencia insólita no realmente de la obra en sí, sino más bien de su autor indígena; y por otra y sobre todo, el hecho de que la existencia de esa obra, en cuanto texto, legitime los esfuerzos tutelares de los indigenistas. De esta manera me parece inobjetable que, a diferencia de Mariátegui, Churata sí entendió el estatus coetáneo de “la literatura indígena”, para usar el término del crítico limeño. Además, queda claro que Churata entendía la actividad facilitativa como central en su indigenismo.

Esto siendo dicho y para concluir, queda todavía por explorar la amplitud de la obra de Mamani entendida como una entre otras prácticas letradas indígenas. Con el término, y en este caso, quiero señalar muy particularmente eso que excede la lectura textual que elabora Churata y que nos permitiría entender, así como lo ha hecho recientemente la historiadora Gabrielle Kuenzli en el caso de teatro aimara boliviano, el impacto y significado del trabajo de Mamani en cuanto *performance* en un espacio público. Obras como *Tuyquypaj Munaskan* y también *Sapan churi* [Hijo único] efectivamente buscaron una renovación social del indígena pregonando mensajes contra el alcohol en el primer caso y pro-alfabetismo en el segundo. Pero es en su circulación que socavan la agenda indigenista. Lo que sabemos es que estas obras se presentaron en un registro del quechua del lugar, tanto que al intelectual Cossio le pareció necesario sugerir modificaciones en el idioma de Mamani desde su dialecto cusqueño, que consideraba el ‘correcto’. Estas modificaciones no parecen haberse introducido en las obras, y este hecho nos permite entrever el esfuerzo de Mamani y su grupo por crear un espacio en el cual ese símbolo por antonomasia de la indigeneidad, el idioma, podría utilizarse para comunicar mensajes reformistas, sí, pero sobre todo para crear un espacio de intercambio ajeno a los del indigenismo en los que el castellano predominaba. Como en el caso

de Larico Yujra, se trata pues también de entablar discursos que ya no quedan bajo la tutela indigenista ni son captables desde las ópticas que utilizamos para entender el indigenismo literario.

## Bibliografía citada

- Condori Mamani, Gregorio, Carmen Escalante Gutiérrez y Ricardo Valderrama. *Gregorio Condori Mamani, autobiografía*. Lima: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1977.
- Cossio, José Gabriel. "Tucuiyac munasccan, comedia quechua". *Amauta* 14 (1928): 41-42.
- Churata, Gamaliel. "El gamonal". *Amauta* 5 (1927): 30-33.
- . "El gamonal". Continuación. *Amauta* 6 (1927): 18-20.
- . "Tojjas". *Amauta* 18 (1928): 21-29.
- . "El teatro indígena". Lima: Servicio de Publicaciones del Teatro Universitario de San Marcos, 1969. Originalmente publicado en *Revista Mundial* 22 marzo 1928.
- Durston, Alan. "Inocencio Mamani y el proyecto de una literatura indígena en quechua (Puno, Perú, década de 1920)". *A Contracorriente* 11.3 (2014): 218-247.
- Huamán Peñaloza, Domingo. *El teatro de Inocencio Mamani*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1989.
- Huillca, Saturnino. *Huillca, habla un campesino peruano*. La Habana: Casa de las Américas, 1974.
- Kuenzli, E. Gabrielle. *Acting Inca: Identity and National Belonging in Early Twentieth-Century Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2013.
- Larico Yujra, Mariano y José Luis Ayala. *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui: (Auto) biografía de Mariano Larico Yujra*. Lima: Kollao, 1990.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1995.
- Monasterios Pérez, Elizabeth. *La vanguardia plebeya del Titikaka. Gamaliel Churata y otras beligerancias estéticas en los Andes*. La Paz: Plural / IFEA, 2016.
- Taller de Historia Oral Andina. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. Vol. 2. La Paz: Facultad de Ciencias Sociales UMSA, 1986.

Zevallos Aguilar, Ulises Juan. *Indigenismo y nación: Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka, 1926-1930*. Lima: IFEA, 2002.