
LÓGICAS FRONTERIZAS DE
GAMALIEL CHURATA O ALEGORÍAS DE
*EL PEZ DE ORO*¹

José Luis Velásquez Garambel
Universidad Nacional del Altiplano-Puno

Presumo que me leen challwas. Y que no
no pocas veces se habrán detenido
a observar su vida en el Titikaka...

Gamaliel Churata

Panorama epistemológico

La imagen de Churata se ha convertido en un tótem a cuya complejidad cultural han acudido exploradores desde las más diversas regiones epistemológicas y, en su travesía, se han equipado con los mejores presupuestos teóricos posibles para nuestro tiempo. El halo del escritor, sin embargo, es lúdico y socarrón, como la naturaleza de un pez que se escabulle entre las manos y cuyas simbologías lo hacen difícilmente penetrable a la razón del explorador, enfrentándolo a desentrañar un proceso de des-adoctrinamiento capitular de la doctrina filosófica occidental, estética, religiosa, política, del conocimiento y la deontología, y situándolo en el centro de la configuración de saberes estrechamente vinculados con *lo tradicional*.

Así, Churata no solo se convierte en un arquitecto desobediente de las estructuras de la razón, sino en pensador que busca una independencia epistemológica en la médula de la razón que colonizó los saberes de las culturas tradicionales del orbe latinoamericano. La lucha epistemológica de Churata alcanza dimensiones tensas y conflictivas en un escenario teórico en que el lenguaje y la construcción de significados abren puertas en un siglo donde la lucha por el dominio de los territorios imaginarios será crucial, y donde el sometimiento físico se halla al alcance de la tec-

¹ Conferencia en la Universidad de Pittsburgh, en noviembre del 2016, publicada parcialmente en el número 20 de la revista puneña *Pez de Oro*.

nología bélica (como la impulsada por Estados Unidos contra Irak en el 2003, que ocasionó tensiones en Medio Oriente hasta nuestros días; lo que viene ocurriendo en el Norte de África, en Gaza; o lo que se viene desarrollando entre Estados Unidos, China y Rusia). En nuestro escenario, el territorio en disputa todavía es el imaginario social, en los años que vienen será el físico, la salud corporal y bilógica de la ciudadanía y, con mayor complejidad, los territorios simbólicos que se construyen en los imaginarios culturales de cada ciudadano. Nos hallaremos empujados y reprimidos por políticas económicas globales y por el control de los recursos estratégicos bajo el dominio de empresas extranjeras. Ese día, el Pez de Oro habrá enmudecido y no quedará ningún siluro² en el corazón de los habitantes andinos.

Bajo esta consideración, ¿cuál es la naturaleza ideológica y temática de *El pez de oro*? ¿Se trata de un texto vertido en cartografía simbólica que se revela solo a los elegidos con marcada competencia lingüística y cultural del mundo aimara y quechua? ¿Cuál es la naturaleza textual e hipertextual a la que aluden los mitos tradicionales y personales que construye y deconstruye? Churata inicia con un redimensionamiento de los mitos fundadores de la cosmovisión indígena quechua/aimara, explorando y evidenciando lo que, con Walter Mignolo (2010), se puede identificar como un “desprendimiento epistemológico, emancipatorio, de liberación y descolonización”. Enfrentándose a percepciones platónicas, recreando y destrozando comprensivamente cosmopercepciones eurocentristas de la biblia y creando su propia lógica en la organización de una “percepción del mundo animal y de su lenguaje como ontológicamente coexistentes con el ser humano” (Badini 27), *El pez de oro* expone la lógica perversa del dilema filosófico “ser/modernidad/colonialidad”, esto es, la consideración de una manera de descolonizar la “mente” (los conocimientos) y el “imaginario” (el ser), lo que resulta en una propues-

² Churata simboliza al Pez de oro en la figura de un siluro, pez de agua dulce originario de los grandes ríos europeos. Se ha extendido artificialmente fuera del área de distribución natural, llegando al altiplano peruano-boliviano. El siluro fue introducido en 1880 en el lago Titicaca, sin embargo, apenas pudo extenderse, probablemente debido a las condiciones climáticas. En algunas regiones es considerado como una plaga, ya que pone en peligro a las poblaciones de peces nativos.

ta subversiva y contra todo orden racional hegemónico, aún en nuestros días de [supuesta] sociedad abierta.³

Churata se adelantó por mucho a Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Boaventura de Sousa Santos, quienes a partir de la década del setenta inician trabajos sobre la colonialidad del poder en la esfera político-económica de Latinoamérica, contraponiéndola a la colonialidad del conocimiento-saber y su consecuencia natural: que el conocimiento sea un instrumento de colonización y que, por tanto, una de las tareas urgentes sea recuperar los saberes y potenciarlos (Mignolo 8 y ss.).⁴

³ “Sociedad abierta” es un término creado por Henri Bergson para caracterizar a sociedades con gobiernos tolerantes y que responden a los deseos e inquietudes de la ciudadanía con sistemas políticos transparentes y flexibles. La libertad y los derechos humanos son el fundamento de la sociedad abierta. Posteriormente, Karl Popper retomó la discusión en *La sociedad abierta y sus enemigos*, definiendo el término como sistema político en el cual los líderes o el Gobierno son reemplazados sin necesidad de violencia o derramamiento de sangre, a diferencia de las sociedades autoritarias, en las que el mecanismo de reemplazo es la revolución o el golpe de Estado. Adicionalmente, describe a la sociedad abierta como aquella en la que los individuos tienen la necesidad de tomar decisiones personales, a diferencia de las sociedades tribales o dominadas por el pensamiento mágico o colectivista. En la visión de Popper, las sociedades tribales y colectivistas no distinguen entre las leyes naturales y las costumbres y, en consecuencia, no es probable que los individuos desafíen o cuestionen leyes o costumbres que ellos consideran tienen una base sagrada o natural. Así, los comienzos de una sociedad abierta se enmarcan en la observación de una distinción entre las leyes naturales y las hechas por el hombre y el consecuente incremento de la responsabilidad personal y la necesidad de responder moralmente por las decisiones. Nótese que Popper no ve esa situación incompatible con las creencias religiosas. Añade, además, que tanto el individualismo como la crítica social y el humanitarismo (la doctrina de que el deber de los individuos es promover el bienestar humano) no pueden ser suprimidos una vez que la gente se hace consciente de ellos, y que, por lo tanto, es imposible volver a o imponer una “sociedad cerrada”.

⁴ En los escritos de Aníbal Quijano destacan, como elementos comunes, el análisis profundo de la realidad latinoamericana —y sobre todo peruana— sin caer en la ortodoxia teórica; la crítica a las relaciones de explotación económica, social y cultural del capitalismo; y una preocupación ética por la verdadera democratización de las sociedades latinoamericanas. En “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, Ramón Pajuelo identifica tres etapas o momentos temático-cronológicos en la trayectoria intelectual de su pensamiento: el primero de ellos, en torno a los intensos debates sobre la teoría de la dependencia, a lo largo de los años 60 y 70. Un segundo momento cubre los temas de identidad, modernidad, estado y democracia, sobre todo durante los años 80. El tercero se inicia en la década de los 90 y comprende sus reflexiones sobre eurocentrismo, colonialidad, nación y globalización. De estos estudios, la formulación de la teoría de la “colonialidad del poder”, en la década de 1990, es sin duda alguna su mayor contribución a las ciencias sociales y al pensamiento crítico latinoamericano. Dentro de la propia historia intelectual del autor, esta teoría significó un viraje fundamental, ya que en ella se reorganizan y radicalizan elemen-

En Churata se articula un proceso de desmontar la colonialidad del conocimiento y del ser (tanto en términos epistemológicos, como de género, sexualidad y subjetividad), que tomará como escenario el territorio oscuro y plebeyo de *El pez de oro* y llegará hasta *Resurrección de los muertos*, donde un Profesor Analfabeto instalado en un paraninfo universitario que no es sino el cráneo del homo sapiens, entablará *diálogo* (entiéndase que para que exista diálogo debe existir un territorio simbólico de igualdad) con Platón en el que todo, incluso la muerte, será una construcción simbólica. Así se inicia la epopeya de *El pez de oro*, que buscará que el humano configure su *ser íntimo* bajo un proceso de descolonización del saber.

tos presentes en sus escritos anteriores, otorgándoles un sentido y una potencialidad teórica completamente nuevas. En opinión de Rita Laura Segato, la teoría de la colonialidad del poder representa un punto de quiebre dentro de las ciencias sociales, pues sus postulados ofrecen una nueva manera de concebir e interpretar la historia, no solo a nivel latinoamericano, sino mundial, ejerciendo gran influencia entre destacados intelectuales críticos de la realidad contemporánea, como Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos; siendo Walter Mignolo uno de sus principales divulgadores dentro del universo académico. Segato ubica la formulación de la teoría de la colonialidad del poder dentro del contexto de cambio epocal en la historia política de finales del siglo XX, marcado por la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría, puesto que, a la par que eran desmontados los sistemas políticos producidos por el "socialismo realmente existente", también se desmontaba el paradigma setentista de las ciencias sociales, enclaustrado en la pugna capitalismo-comunismo.

Enrique Dussel es uno de los principales exponentes de la filosofía latinoamericana, junto con Rodolfo Kusch, Arturo Roig y Leopoldo Zea. Su reflexión filosófica es heterogénea, pero surge y responde al contexto histórico/sociopolítico de América Latina como parte de una periferia global. Busca criticar las estructuras del colonialismo, el imperialismo, la globalización, el racismo y el sexismo, desde la experiencia particular de explotación y alienación de las periferias globales. Plantea también un desafío directo a los discursos de la filosofía europea y angloamericana, y enfatiza las responsabilidades sociopolíticas de una filosofía latinoamericana orientada hacia un proyecto de liberación histórico y epistemológico.

Boaventura de Sousa Santos desarrolló una Sociología de las Emergencias que, en sus propias palabras, busca valorizar las más variadas gamas de experiencias humanas, contraponiéndose a una Sociología de las Ausencias, responsable del desperdicio de la experiencia. Sus trabajos proponen una "descolonización del saber" y una "ecología del saber" contra lo que llama el "pensamiento abismal", separado de las realidades concretas. Su trayectoria está marcada por la cercanía con los movimientos sociales y organizativos del Foro Social Mundial y por su participación en la coordinación de una obra colectiva de investigación denominada "Reinventar la emancipación social: Para nuevos manifiestos".

En *Desobediencia epistémica* Walter Mignolo propone que la brecha producida entre postmodernidad/postcolonialidad vs. colonialidad/descolonialidad establece diferencias entre pensadores del siglo XX. Para los primeros, la postcolonialidad parte del pensamiento postmoderno francés con Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, y quienes asentaron la base de la postcolonialidad como Edward Said, Gayatri Spivak y Hommi Bhabba. Para los segundos, la decolonialidad se inicia implícitamente con Guamán Poma de Ayala y su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Para nosotros (como lo había ya manifestado en mi tesis “El Hombre y el Cosmos en la concepción filosófica andina” del 2001, publicada en el 2006), la decolonización se inicia con Guamán Poma de Ayala y con Churata y su *El pez de oro*. Así, el “vuelco decolonial” que propone Mignolo (15),⁵ que es un proyecto de desprendimiento epistémico en la esfera de lo social, se convierte en una posición política e identitaria, encontrando asideros en la música, la danza, y en otras expresiones culturales contra el poder, su centralidad y hegemonía. Este *desprendimiento* implica un movimiento hacia una geopolítica y corpo-política⁶ (diferente a la dimensión biopolítica de Foucault) del conocimiento que denuncia la universalidad pretendida por una etnia

⁵ En la segunda parte de *Desobediencia epistémica*, Mignolo indica que el “vuelco decolonial” tiene su punto de confluencia en la diferencia colonial y el pensamiento fronterizo, ambos condición necesaria del “vuelco de la razón”. Pueden así aparecer formas de pensar, sentir y hacer, que escapan al control hegemónico de la razón occidental sagrada o secular. Consideramos nosotros que el “vuelco de la razón” tiene dos trayectorias. Una es la que propone Mignolo, orientada hacia la multipolaridad inter-estatal liderada por estados fuertes (China, Rusia, Irán) y manifiesta en organizaciones como los BRICS, la iniciativa de reconstrucción de la antigua ruta de la seda, la introducción del yuan como moneda internacional y la consecuente debilitación del dólar. Estas iniciativas implican un “vuelco de la razón” dependiente de un cambio del orden unipolar al orden multipolar. Capitalista sin duda, pero multipolar. La otra está en manos de la emergente sociedad política global de espaldas al estado, a los bancos, a las corporaciones, tomando sus/nuestros destinos en nuestras propias manos en todos los órdenes de nuestras praxis del vivir, como las desarrolladas en Juliaca-Puno-Desaguadero.

⁶ Permanecer más allá del racismo estructural asentado por el colonialismo implica hacer del cuerpo una zona que remite a otro lugar, algo que Churata reclama constantemente en *Resurrección de los muertos*, recriminando la negación del “homonculi” (el hombre pequeño). Este espacio puede ser el de una corpo-política que, además de reforzar la crítica de las características negativas que el colonialismo ha asentado en los cuerpos, permita inventar y transformar la percepción de cuerpos sometidos a las restricciones de la colonialidad —como por ejemplo el cuerpo radicalmente vernáculo del Profesor Analfabeto. Sobre el concepto de corpo-política consultar el trabajo de Alejandra Castillo, *Ars Disyecta: Figuras para una corpo-política* (2014).

particular. Churata, premunido de una temprana percepción, construye un nuevo territorio (simbólico e imaginario) donde estas tensiones se disputan. Por ello, la lectura de su obra constituye un género de inversión teórica de la filosofía política y cultural llevada al ámbito simbólico, en donde cada uno de sus *dramatis personae* se nutre de una raíz medular originaria, creando una filosofía telúrica.

Para Churata la preocupación esencial era descolonizar el lenguaje y el pensamiento, ir contra todo “pizarrismo”. Buscaba un *desprendimiento* ontológico del ser occidental, lo que implica la “vuelta” a una lógica diferente, la andina. En este sentido, si el marxismo inmediato a 1917, del que fue parte Churata, se proyectara hacia el pensamiento decolonial, las ubicaciones epistemológicas desde las que se produce el *desprendimiento* habrían surgido desde los territorios corpo-políticos del saber andino. De aquí surge entonces la epistemología fronteriza como método de pensamiento decolonial, donde los actores involucrados tienen en común una particular experiencia de la herida colonial.

Estado en cuestión sobre los estudios churatianos

Luego de una revisión de gran parte de la literatura producida y dedicada a la obra de Gamaliel Churata, no sin pasar por varios escollos y saltar episodios, como él mismo dice “filisteos”, podemos concluir que los estudios y asedios de Omar Aramayo resaltados por Tamayo Herrera en su *Historia social e indigenismo en el altiplano*, establecen lo siguiente:

- a) Churata desarrolla un pensamiento telúrico-cosmogónico
- b) Penetra en las profundidades del metalenguaje
- c) Utiliza, para la articulación de su corpus, la estructura de los retablos ayacuchanos
- d) Analiza el mundo onírico desde competencias culturales organizadas en pisos conceptuales, niveles o espacios de significación
- e) Tiene como proyecto estético, ideológico y lingüístico, el recuperar la tradición mitológica andina
- f) Explica el simbolismo y la hibridación léxica, semántica y de género en *El pez de oro*

- g) Su obra es precursora del boom latinoamericano debido a la compleja estructura del realismo mágico con que aborda sus ejes simbólicos
- h) Busca universalizar la cosmogonía mediante un lenguaje propio y original que exprese la nacionalidad andina.

Dadas estas matrices abordadas y propuestas por Aramayo hace 40 años (y a diez años de la muerte de Churata), con mucha lástima se observa que en el Perú los retos no han sido superados —sin desmerecer el enorme esfuerzo e impulso que han cobrado los estudios biográficos y del contexto, que ayudan a desarrollar una imagen sobre las dinámicas externas a la obra de Churata. El estudio de su obra se inició en la década de los 70 con Omar Aramayo y José Luis Ayala; mucho después, continuó con Nora Dottori, Miguel Ángel Huamán, Manuel Pantigoso y Riccardo Badini (en los 90). Recién después del 2000 la obra de Churata ha logrado una gran expansión internacional gracias al trabajo de Badini (quien ha publicado *Resurrección de los muertos* en el 2010, luego de buscar con paciencia y pasión a la familia de Churata y rescatar benevolentemente los originales de su obra, hasta entonces ignorada e impenetrable); Helena Usandizaga (que en el 2012 publicó *El pez de oro* en la editorial Cátedra, para la que preparé la digitalización del texto); Elizabeth Monasterios (a través de sus investigaciones acuciosas, el análisis del contexto histórico, los seminarios y conversatorios internacionales organizados para unir a los estudiosos de la obra churatiana); Marco Thomas Bosshard, Luis Veres, Ulises Juan Zevallos, Mabel Moraña y una, ahora, larga lista de académicos que lo han posicionado en el debate teórico actual sobre la contra/centralidad colonial, la decolonialidad y los estudios sobre la desobediencia epistemológica. A lo que se sumará la aparición de trabajos sobre la poesía churatiana de Paola Mancosu, que en el 2017 publicó *Khirkhilas de la sirena*.⁷

⁷ No me atrevo a citar a otros investigadores dado su poco aporte a la interpretación de la obra churatiana, considerando que han seguido las líneas investigativas subrayadas por Aramayo en el 79 y evidenciada por Tamayo Herrera en el 82. Incluyo bajo este calificativo trabajos míos que corresponden al año 2000, época en que introduje posibles apartados filosóficos desde la perspectiva de una ontología del lenguaje en *El pez de oro*, además del rescate de *Interludio Brunildico*.

Todo ello ha visibilizado un canon del conflicto en la literatura peruana y latinoamericana en el periodo vanguardista ignorado hasta ahora pero que, dadas las coyunturas políticas y estéticas provocadas por los actuales apremios culturales, biológicos, políticos y hasta bélicos, se va reconfigurando a escala global. El mundo ya no es el mismo de los 90 ni de los 2000; los instrumentos que han proporcionado las epistemologías del conflicto requieren nuevos insumos culturales para acercarse a las lógicas de los conflictos actuales. La obra de Churata enriquece la reflexión y ofrece instrumentos de análisis para estos nuevos tipos de comprensión y construcción de espacios dialógicos.

Herencia nietzscheana

Gamaliel Churata adopta las herramientas reflexivas de Nietzsche, quien, inclinado profundamente hacia la poesía y la música, dedicó sus primeros trabajos filológicos al análisis detallado y casi clínico de la literatura clásica acaso con el mismo detalle que un forense contemporáneo, con excelente conocimiento del griego y el latín; y con una incisiva intuición y criticidad. Él (Nietzsche) y otros alumnos, formaron, a instancias del profesor Friedrich Wilhelm Ritschl, una asociación filológica que habría de tener sesiones que nosotros llamaríamos *cercanas a Orkopata*. En un reflexionado artículo, Mónica Salcido Macías observa que esa capacidad crítica

Comportaba un elemento filosófico, la capacidad para entrar en un estado de asombro; fue precisamente este *pathos filosófico* por excelencia el que no le permitió dejarse arrastrar por la mirada escrutadora de la filología. La filosofía fue la puerta que abrió a Nietzsche el camino para corregir una visión ingenua respecto de la Grecia que se presentaba como hecho; la reflexión filosófica acerca del pasado suponía una manera fundamental de ver y a través del estudio de la antigüedad dejaba de ser la labor de un anticuario, para convertirse en una guía de la propia vida. Así escribió en “Cómo llegar a ser filólogo”:

“En la comparación con la antigüedad se trata, ante todo, de reconocer que los hechos perfectamente bien conocidos necesitan ser explicados. Esta es la única característica del filósofo. De ahí que tengamos el derecho de empezar por una concepción filosófica de la antigüedad. Sólo cuando el filólogo ha justificado con razones su instinto de clasicismo, le está permitido entrar en los hechos aislados sin miedo a perder el hilo”. (Nietzsche, 1999b: 273. Salcido Macías 98).

Y de seguro, muchos de quienes me leen, se preguntan, ¿qué tiene que ver Nietzsche con Gamaliel Churata? Pues, el impulso filosófico a partir del cual Nietzsche llega a interpretar el mundo clásico es asumido con gran severidad, y tempranamente, por Churata, que además había echado raíces en la obra de Nietzsche —que antes de ser el filósofo que produjo un quiebre en la reflexión moderna es ante todo un importante filólogo, cuya obra ha sido durante décadas condenada al olvido por la academia, pero integrada por Churata a lo que denomina la *necrademia*.⁸

El acercamiento a la filología marca, para Nietzsche, el inicio de una revolución interior que le permitirá crearse, como filólogo, una naturaleza que lo llevará a buscar *otros* derrotados para la interpretación de la antigüedad a través de la que buscará transformar la naturaleza entera del ser humano (postura heredada de Arthur Schopenhauer). En Churata, la búsqueda de la *raíz americana* podrá darse solo a través del lenguaje y el espíritu, puentes necesarios para reconstruir el pasado mítico y el *gens* de lo americano. De tal proximidad con Nietzsche, Churata cultivará la idea de que el mundo construido por la razón, el sentido histórico y la moral, “no es el mundo genuino y que detrás de él se encuentra la vida rugiente de la voluntad, es decir: la sustancia del mundo no es ni racional ni lógica, sino ciega, oscura y profundamente vital” (Salcido Macías 99), hecho que será foco central de las divergencias epistemológicas exploradas en *El pez de oro* y *Resurrección de los muertos* sobre y entorno a la razón dominante de la que se debe dejar de mamar, porque “no es ñuñu matriz” y “no nos brindará nuestro *ahayu*”.

Mientras Nietzsche proyecta la reconstrucción del mundo griego guiado por un “horizonte civilizador” interesado en “el elemento humano en general” y teniendo como objetivo “decir a los filólogos algunas amargas verdades” partiendo de la filosofía y de la reflexión crítica respecto a sus fundamentos (Salcido Macías 101); Churata reconstruye

⁸ “Academia de los muertos”, alegoría mediante la que Gamaliel Churata alude el diálogo con los que han muerto. Queda sugerido que occidente no puede dialogar con los muertos debido a que es a ellos a quienes el panteón ha aprisionado por su olvido de lo “sagrado” (el respeto a su origen). En consecuencia, solo los *runas* o *jakes* pueden hablar con los muertos, puesto que para ellos la muerte no existe, de tal modo que el muerto sigue construyendo saberes y sigue siendo útil en los quehaceres del *ayllu*.

(en base a una mitología primero comunitaria y luego estrictamente personal) una tradición traída a menos por una “sociedad filistea” que en Europa esperaba la difusión de un humanismo superficial y, en América, en los Andes, la desestructuración cultural, social e histórica a través de la enajenación de los mitos genésicos andinos, cuyos espectros *silúricos* se resisten a terminar las especies mitológicas del lago (nación en formación), que más tarde serán verdadero germen de independencia racional. Doctor el uno, autodidacta el otro, ambos considerarán que el mito es una historia sagrada que narra acontecimientos sucedidos durante uno o varios tiempos primigenios, en los que el mundo no tenía aún forma, adelantándose por mucho a Mircea Eliade.⁹ Si bien los acontecimientos de la naturaleza que se repiten periódicamente se explican como consecuencia de sucesos narrados en el mito; no todos los mitos se refieren a un tiempo “primero”, ya que abordan también sucesos acontecidos después del “origen”. En *El pez de oro*, Churata reivindica, desde una lógica desobediente, la matriz central de ese tiempo “primero” que no será *opera aperta* para los lisiados de espíritu.

El mito en Churata

Es un lugar común asumir que las explicaciones filosóficas y científicas superan en legitimidad a las míticas, entendidas como “mentira”. Se asume también que, en cuanto género narrativo tradicional, el mito se expresa por vía oral y es objeto de reelaboraciones literarias que le otorgan múltiples variantes. Desde esa perspectiva, nos construimos a través de las variantes de la lengua que empleamos en cada uno de los referentes de los que somos parte y en los que se han venido, desde tiempos inmemoriales, construyendo significados y discursos míticos e históricos. Siendo Churata un escritor limbo, fronterizo, extra e intra territorial, trataremos en lo posible de desnudar la lógica del lenguaje

⁹ Se considera a Mircea Eliade uno de los fundadores del estudio de la historia moderna de las religiones. Eliade elaboró una visión comparativa de las religiones, hallando relaciones de proximidad entre diferentes culturas y momentos históricos. En el centro mismo de la experiencia religiosa, Eliade situó a lo sagrado como la experiencia primordial del *Homo religiosus*. Sus obras más importantes incluyen *El mito del eterno retorno* (1949), *Tratado de historia de las religiones* (1949), *Lo sagrado y lo profano: naturaleza de la religión* (1956) y los tres volúmenes de *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (1985).

que emplea, cuyas metáforas correspondan a un híbrido que durante años ha recreado imaginarios complejos en su misma raíz o *ahayu*, si se quiere en sus orígenes *Puma* (imago de Wirakocha) y *Sirena*, símbolo que alude a la pérdida de la razón y la sumisión a la locura, pero que culturalmente adquiere una connotación de religiosidad simbiótica que convive en constante lucha (durante el período de extirpación de idolatrías) entre las vírgenes del culto cristiano y las *huacas* andinas, generando un territorio ideológico de alteridad religiosa.

De tal modo que la obra churatiana recién empieza a ser estudiada en varias de sus complejidades, las mismas que no pueden ser comparadas con las que muestran las obras de Arguedas. La obra de Churata contiene la recreación de una mitología personal hibridizada con la del *ayllu* y la tribu (categoría empleada solo por su fin de inclinarse hacia un tótem), y va siempre en busca de la construcción de territorios polivalentes alejados de pretensiones homogeneizantes. Sus personajes no son seres humanos sino seres de la naturaleza reflejados en la psicología mitológica del poblador indígena y están basados en una revisión e interpretación de la cosmogonía andina en concomitancia con la historia personal, casi autobiográfica, del escritor. Todo ello, orientado a la construcción de realidades híbridas expuestas en su mimesis lingüística, en su recurrencia a la filosofía universal, y en la problematización de lo heterogéneo (en el imaginario mitológico), para crear una estética del conflicto, con múltiples racionalidades y lógicas cada vez más alternas que desequilibran los campos semánticos convencionales y quiebran las posibles realidades construidas por el lenguaje y los tropos epistemológicos occidentales, creando y recreando referentes mitológicos de su entero dominio cultural, como se puede ver en los siguientes ejemplos:

¡La muerte ha muerto en el Tawantinsuyu!... ¡Viva el Guagua-Puma, el Vencedor!... ¡Los hombres y los pueblos resucitan! (*Resurrección de los muertos* 280)

El pasado no existe, tampoco puede existir, entonces, el Porvenir, pero si el Porvenir es tan solo por ser el pasado por venir. Y ello por sencillísima razón: que nadie se dará movimiento en pasado sin hacer del Pasado el Presente. (*Resurrección de los muertos* 563)

Por lo que con todos los riesgos que toma, el universo churatiano es *más* complejo que el arguediano. No es una confesión literal, es una exploración argumentada a través de un *alfabeto incognoscible* que conduce a una auto-hetero experiencia cognitiva y explora desobediencias epistémicas que alteran el sentido temporal y construyen relatos *símbolo* de una sensibilidad que problematiza los territorios creados en el imaginario social andino de la primera mitad del siglo XX. En ese imaginario convulsivo y conflictivo, la realidad es una construcción simbólica que depende estrictamente del lenguaje. En tal sentido, si el lenguaje es híbrido o fronterizo, también lo es el universo simbólico con el que se construye la realidad cuestionada. La realidad, por tanto, no es *lo real*, sino producto del lenguaje, mientras que *lo real* es lo concreto en su naturaleza física, “existe independientemente del ser humano”,¹⁰ y debe ser asumido como tal, porque no se presta a interpretaciones y conjeturas como sí lo hace la *realidad*.

El lenguaje alegórico y simbólico de la Sirena

Sobre los estudios de sirenas, los antecedentes inmediatos corresponden a las inquietudes orientales que migraron a imaginarios occidentales, desde *los estudios de San Melitón* (S. II d.c.), el *Etimologiae de San Isidoro de Sevilla* (S. VII d.c.) y los textos que versan sobre los bestiarios medievales, hasta las referencias recogidas durante el renacimiento como el *Emblematum Libellus* de Andrea Alciati, los trabajos de Cesare Ripa (que atrajeron la curiosidad de Borges y motivaron la escritura del *Manual de Zoología Fantástica*) y acaso todos los manuales de criptozoología que nos conducen por una ruta llena de peripecias imaginarias, desde los cantos homéricos que muestran sirenas con rostros de mujer y cuerpos de aves, hasta esas imágenes mitad mujer y mitad pez, mitad ave, mitad felino, mitad can, etc., y su presencia en el universo andino, específicamente en Churata, donde constituyen un lenguaje propio a través del cual el escritor da forma a sus propias criaturas y mitologías.

Las sirenas del lago Titicaca a las que alude Churata han motivado numerosos estudios por parte de Teresa Gisbert, Luis Millones, Andrés

¹⁰ Visión kantiana de la realidad.

Orías, Ramón Gutiérrez y Luis Enrique Tord. La fascinación por el tema, sin embargo, data de hace varios siglos, iniciando un recorrido a través de los grabados en *templos/huaca* como la iglesia de San Francisco de Paula en Ayacucho, la de Magdalena en Huamanga; su metamorfosis en los templos del altiplano puneño (como puede notarse en la Catedral de Puno o en la iglesia de Santiago Apóstol en Pomata); hasta su inserción en el imaginario de ritualidades festivas (Figs. 1, 2 y 3).

Buena parte de las referencias a sirenas existentes en las crónicas coloniales aluden a Quesintuu y Umantuu, las dos sirenas indias del lago vinculadas a los hechos que le acontecen a Tunupa, divinidad perteneciente a la mitología puquina. Bertonio, en su Vocabulario de la Lengua Aymara de 1612 manifestaba que “Quesintuu y Umantuu eran dos hermanas con quienes pecó Tunupa, según las fábulas de los indígenas”. Como se sabe y lo refieren Churata, Iltis, Gisbert, etc., Quesintuu es un pez oriundo del lago Titicaca y Umantuu una especie de boga. Se trata de mujeres-peces presentes en el imaginario popular *uru*, *puquina*, *aimara* y *quechua*. Esas referencias se hallan también en Sarmiento de Gamboa, Alonso Ramos Gavilán, Antonio de la Calancha, así como en registros pictóricos de la época y arquitectura



Figura 1:

Bajorelieves de sirenas en el campanario
de la Iglesia de Santa María Magdalena, Huamanga

Fuente: The Peruvian Baroque Architect: <https://jpsous.tumblr.com/page/21>



Figura 2

Altorrelieve con sirena. Lateral izquierdo de la Catedral de Puno

Fuente: The Peruvian Baroque Architect: <https://jpelesous.tumblr.com/post/157486817483/sirena-tocando-charango-detalle-de-la-portada>



Figura 3: Sirenas de Sarhua

Fuente: Las tablas de Sarhua / Sirena.jpg
Fotografía: Mateo Millones

colonial existente en el altiplano, producto del trabajo de alarifes indígenas cuyo imaginario albergó a estos seres híbridos de la mitología andina como mecanismo de resistencia cultural o expansión del *Taki Unquy*, que partió y volvió al altiplano para no extinguirse, de ahí una de las denominaciones del Titicaca como “lago de los brujos”. Aunque existen algunos registros anotados por de la Calancha que familiarizan

a estos seres con el origen de los Urus (población vinculada al agua tanto en sus etnias Quilla como Chipaya, que tributaba ofrendas “a esos seres divinos de los cuales se creían hijos”, como también lo anota Bartolomé Álvarez en 1588, en su célebre *Memorial a Felipe II*), no son datos suficientes para lanzar aseveraciones mayores. En algunos casos se menciona la existencia de ciudades sumergidas en el lago que, según los cronistas premunidos de ideología cristiana, “están pobladas de seres demoníacos y maléficos” en los que se practican “sirenamientos” y demás encantamientos, como el mismo Churata manifiesta en su prototipo libro primero: “KHORI-KHELLKHATA = KHORI-CHALLWA [letras de oro de *El pez de oro*].(355)

Expresiones como ésta conllevan la formación de un lenguaje críptico a través del cual Churata le otorga forma y sentido a criaturas y mitologías propias, nacidas del “vientre del Puma” (imago de Wirakocha) luego que éste, practicando un canibalismo sexual, devorara a la Sirena en pleno éxtasis y ella, creadora, fecundara en las entrañas del felino al Pez de oro. Eso son los personajes de Churata: construcciones propias inspiradas en criaturas sacras del lago, en este caso, de una *madre nutricia*, de quien el Pez de oro se alimentará ovularmente mamando de su ñuñu, succionando vida para ser intemporal, como si se tratara de la *Pacha*. El relato de esta Sirena devorada por el Puma en un momento de excitación, y que fecunda en las entrañas de éste al hijo que, a su vez, devora al padre tal cual éste se devoró a su madre, no es sino una reminiscencia al salvaje alfabeto que descifra la vida misma de Gamaliel Churata, el escritor que viene a asearnos desde una mitología estrictamente personal y que, “devorado” por su preocupación social, germina en su hoy revalorada obra.

¿Cómo se explica que la figura de la sirena, traída en el equipaje mental de los “pizarros”, se haya liberado en los puquiales de América para ser devorada por un Puma *Thantoso, hokho, achachila, khala, khori puma*? En la maravillosa imaginería de Churata, en la sirena se restituyen criaturas sacras del lago para germinar a un Khori Challwa, un Pez de Oro nacido en el Titikaka bajo la mirada de Wirakocha. Por ello es necesario comprender que mito y lenguaje son indesligables en el imaginario churatiano.

Canon fronterizo

No se puede negar la existencia de una subordinación estética en las diversas poéticas que se vienen desarrollando en el Perú, de entre las que no por casualidad se note una estética hegemónica y varias subordinadas. De tal modo que pareciera que el peso de un molde haya irrumpido sobre los imaginarios de la gran variedad de creadores que el Perú acoge.

No ocurre lo mismo en los espacios populares, donde se siguen desarrollando expresiones con rica variedad, pese a que sus creadores reciben fuertemente influjos dominantes que los convierten en presas de la violencia simbólica que hegemonizan los grupos de poder (que crean y recrean imaginarios dominantes y terminan imponiendo un canon externo), desapareciendo a las *literaturas del conflicto* o, en menor grado, sometiéndolas y postergando su desarrollo. Panorama exacerbado por esa carga llamada pluralidad de culturas (o estado multicultural) que intenta, sin éxito, crear una nación sólida espiritualmente y heterogénea al mismo tiempo. Para el caso de la literatura, esto se puede resumir en las posturas ideológicas que se expresan en estéticas expuestas tanto por Vargas Llosa y José María Arguedas, cuyas obras han servido para alimentar propuestas que de algún modo retraten la complejidad del Perú, aunque ese no sea el rol estético y social de la literatura, ya que bajo este criterio se considera que las ciencias sociales no han bastado para hacerlo y, por lo mismo, se tiene la imperiosa necesidad de recurrir a la literatura como referente que marca el desarrollo y la evolución de los imaginarios no tan convencionales.

En ese panorama, la obra de Gamaliel Churata se halla adscrita al “canon del conflicto”, por lo que ha permanecido subvalorada, incomprendida y hasta desdeñada, debido a su lógica híbrida predominante, inasible a lectores sin competencia cultural e histórica. Hecho que ha sido superado recientemente luego de los conflictos iniciados por los Estados Unidos en el 2003 (en que iniciara una campaña de vulneración de los territorios del Oriente Medio), que originaron la búsqueda, por parte de muchos intelectuales, de asideros teóricos en los cuales fundamentar sus reflexiones sobre “las desobediencias epistémicas” y “las contraposiciones con los discursos de los grupos de poder”.

El pez de oro, obra clave de Churata, aparece en 1957 (aunque su autor manifiesta un intento fallido de publicación en la década del 30). *Los ríos profundos*, la novela más conflictiva de Arguedas, data de 1958. Ambos mueren en 1969, el primero olvidado y el segundo de un disparo en la cien y tras algunos días de agonía. Arguedas fallece después de haber publicado muchas obras posteriores a *Los ríos profundos*; Churata deja varios inéditos y textos dispersos que lo configuran en un escritor con alegorías al mito de Pandora y que no deja de ser, aún después de su muerte, un escritor promesa. Sin embargo, si se trata de un paralelo, la obra de Churata se presenta como *más* compleja que la de Arguedas, ya que ataca la esencia ontológica del ser y el saber andino, en cuyas preocupaciones se hallan motivaciones sobre los conflictos del *saber*, la *política*, el *ser*, en cierta suma, las preocupaciones del ser humano nacido en América. A diferencia de *Resurrección de los muertos*, donde crea un escenario zoomórfico y se expresa con una clara escritura ideológica, en *El pez de oro* la expresión se articula por medio de símbolos que ocultan sus sentidos. Se refiere a Colón, por ejemplo, de la siguiente manera:

Si las aguas de la “*mar oceana*” están en la tierra, en la tierra habitan, y la tierra en el cielo, decirle que vino de éste, revela sólo que los antropófagos de Kanidia¹¹ eran cuando menos más reflexivos y observadores que el Almirante. ¡Y este sublime iluso nos descubrió! Aunque la traposa verdad esté de su parte, la realidad no está de parte de Colón, sí de los Kanidios [...] Allí, en las piedras nefitas, se dijo que un tal Cristóforo, o cosa así como SEJHESUA, en lengua hermética –sería descubierto al mundo a causa de tal prodigio; que no es poco que un mundo saliese por un hombre. Se ve que el descubierto no puede ser el descubridor [...] y Martín Alonso, “*pidiéndole albricias*”, gritara al Almirante, que “*vido tierra*”. Y tierra no era: era “*El pez de oro*”. (*El pez de oro* 375-6, 378)

En el Guión Lexicográfico que Churata proporciona a los lectores de *El pez de oro*, define “Sejhesua” como “ladrón, saqueador de sehes, espartos. Semejante al hermético Joshwa”. Alude, obviamente, al ladrón de lo que produce la tierra, que es también símbolo y no solo riqueza material, sino también cultural. Tiene razón Cassirer cuando afir-

¹¹ Neologismo irónico que alude a los habitantes originarios de América que, en opinión de Colón, provenían del Gran Khan, de ahí Kanidia = tierra del Khan.

ma que “somos lo que es nuestro lenguaje”, o el mismo Wittgenstein, cuando sostiene que “el límite de nuestro conocimiento es el límite de nuestro lenguaje”. Churata hibridiza al lenguaje acaso con la intención de quebrar la lógica europea y mostrar que el poblador andino posee genéticamente una clara noción de lo que es su *ser* y de lo que representa su lenguaje, que también es *Pacha* en todas sus dimensiones, ya que sirve para construir cosmos, mundo y *tiempo*. El pensamiento de Churata da forma a un mito que encierra al mismo tiempo varios mitos en los que el *tiempo* no es un concepto ni una mera construcción del lenguaje, sino algo *real*, vida. Por ello, la muerte no puede alcanzar ni disolver ese *tiempo*.

A fuerza de haber incursionado en textos sagrados durante su niñez, Churata empieza, en plena juventud, a des-sacralizar sus esquemas culturales y a escribir su propia biblia (lo propone Valcárcel, pero no lo explica, Aramayo lo manifiesta con mayores presupuestos). ¿Qué es la Homilía del Khorí-Challwa sino génesis? ¿Qué es el pez de oro, pueblos de piedra, los versículos, los sacramentales y demás elementos sagrados híbridos con los cuales se configura un sistema sacramental propio? ¿Es acaso Churata un hereje? Toda lógica opuesta es hereje.

Tumbar la escuela

Por eso quizá para Churata hay que tumbar la escuela, retirar todo *pizarrismo* como práctica y cuestionar los fundamentos ontológicos de occidente; es decir, todo lo que existe en nuestros universos conceptuales. A diferencia de Platón y de Kant, cuyas concepciones manifestaban que es el hombre quien posee las cualidades únicas de aprehender, estando la naturaleza a su disposición; en la racionalidad de Churata esto no es posible, ya que todo, incluso el ser humano, es aprehendido por la naturaleza, por la *Pacha*. Por ello estos presupuestos churatianos rompen todo marco de racionalidad occidental y logran crear un resquebrajamiento en los arquetipos usuales de comprensión y apreciación interpretativa del mundo indígena (al menos en ojos mestizos y en lógicas similares). Por ello también su reclamo de tumbar la escuela, siendo ésta un instrumento de masificación de los presupuestos deontológicos occidentales y un medio de reproducción de los imaginarios al servicio de los neocolonizadores del saber.

Se plantea entonces como tesis que *casi todas* las alteraciones que se producen en el discurso de las vanguardias americanas en comparación con las europeas se deben a esos mundos indígenas incomprensidos e inaceptados. Por eso, en el caso de muchos vanguardistas americanos, nos encontramos ante una escritura con bastantes aspectos antropológicos, mitológicos y filosóficos que a menudo intentan validar imágenes de los indígenas abordando su condición disminuida de seres humanos, pero negándoles formas de racionalidad, de estética y hasta de reflexión, quitándole validez al simple paradigma/programa de la “deshumanización” (porque los indígenas, aún hoy, para los grupos de poder no son humanos), que fue moneda corriente en la crítica cultural para caracterizar a las vanguardias. En ese sentido, Churata re-funda una crítica cultural con presupuestos de la génesis americana a través del Puma, el Pez de Oro, la Sirena del Titikaka y cada uno de los elementos simbólicos que recrea en su debate con occidente.

Y habrá de referirse a la concepción de Churata del modo siguiente: en la sección titulada *La caverna*, del largo prefacio Homilía del Khorichallwa, se invoca la parábola platónica de la caverna, conceptualizada como *chinkhana* (*pars pro toto* de Pachamama), es decir, como metáfora del útero semántico en su función de instancia que genera vida. Desde ese entendimiento, Churata polemiza con Platón: “Entonces la caverna del infinito no será el universo, ni el tiempo, ni la nada: será la vida. ¿Entiendes, Plato? Sólo se puede ser en mónada”. (219)

La propuesta platónica, que consiste en superar los fantasmas de la caverna a través de la filosofía para luego llegar al mundo de las ideas verdaderas; no es compartida por Churata, que predica todo lo contrario:

Vivir en caverna, en la caverna y para la caverna, con el infracturable destino de la unidad vital, que no es más que el gozo de la fertilidad. Y como no se puede estar vivo y muerto, ni estar en dos naturalezas, ni, objetiva y simultáneamente, estar en dos sitios, hay que estar en tensión láctea, que el punto de la tensión es el punto de la caverna. (220)

Esto no será desarrollado sólo en la Homilía del Khorichallwa, sino también en el capítulo denominado Pachamama:

¿Quién el dueño de esa cueva que abarca el Universo? La cruz palpitaba en el Zodíaco, y Alfa era un parpadeo del estupor. Pero, como trescientos mil kilómetros astronómicos [sic] hacen un ¡tic! suizo, en un ¡tictac! mosaico comprendió el descubridor que le asarían a la parrilla, si la Pachamama, viniendo de millones de latidos, no le acorría. [...] la Pachamana tendió sus awayus infinitos; y sobre ellos Cristóforo y los suyos llegaron a la América. (381)

Continúa más abajo:

Adelante con la Pachamama, que está y no está en todos los sistemas del Universo; y que si algo es necesario puntualizar es que está, y es la misma en el espacio finito y en el infinito. [...] Ignoramos lo que de ella piensen los habitantes de otros planetas, pero sí estamos seguros que la dicen: ¡Mama! Y si los del nuestro lo saben aún, día les llegará de confesar que la Pachamama es la madre del Universo, no por sus cachorros, sino por ser madre en tiempo y en espacio, que espacio es y sólo ella secreta tiempo; por lo que todo es más que forma de su forma. (383-384)

De ese modo, Churata se adelanta al tiempo en el que los paradigmas dejan de ser aceptados por convención y surge una revolución en la concepción de los elementos del conocimiento. Por ello plantea, de acuerdo a la racionalidad andina,¹² que los objetos pueden también captar las propiedades de quien los toca, y aquello que era piedra será ya no una piedra vacía, sino que poseerá el *ahayu* de quien lo toca, el *ahayu* del *ayllu*.

Conclusiones

Por todo lo anterior, el sentido, *El pez de oro* se constituye en una “biblia” de las lógicas híbridas. Curiosa fórmula la que ha encontrado Churata: darle forma a un tratado de lógica decolonial a través de la forma de una biblia hoy fundamento de las epistemologías de la desobediencia en los Andes, y uno de los pilares fundamentales para construir una territorialidad centrada en los saberes tradicionales. Biblia

¹² Las reflexiones de Bourdieu sobre la experiencia social invitan a pensar la racionalidad andina como una “lógica de la práctica” o “razón intuitiva” opuesta a la lógica del discurso y orientada a preservar “los actos más indispensables para la supervivencia del grupo” (*El sentido práctico*, 129-156).

cultural que un profeta mestizo escribió en un alfabeto incognoscible para la razón dominante, empleando lógicas híbridas para construir referentes mitológicos propios y genealogías particulares de racionalidad a través del lenguaje y la experiencia-*ayllu*.

El pez de oro es un libro clave para entender los complejos proceso de mestizaje por los que ha atravesado el Perú en los últimos setenta años, así como para desentrañar los intereses de los sectores migrantes y los conflictos sociales que han hecho presa de un país marginal, donde el *interés nacional* se halla en continua migración racional. Su lectura obliga al lector a desarrollar diálogo con los saberes tradicionales.

Bibliografía citada y consultada

- Churata, Gamaliel. *El Pez de Oro. Retablos del Laykhakuy*. La Paz: Editorial Canata, 1957. Reeditado en 2 tomos por José Luis Ayala (Lima: CORDEPUNO, 1987); en edición crítica por José Luis Ayala (Lima: AFA editores, 2011); en edición crítica por Helena Usandizaga (Madrid: Cátedra, 2012); y en edición facsímil por la Universidad Nacional del Altiplano-Puno, 2013.
- . "Dialéctica del realismo psíquico". Segunda conferencia en el cine Puno. [1965]. En Riccardo Badini y José Luis Ayala, *Simbología de El Pez de Oro* Lima: Editorial San Marcos, 2006. 15-20.
- . et al. *Antología y valoración*. Lima: Instituto Puneño de Cultura, 1971.
- . *Resurrección de los muertos*. Riccardo Badini, ed. Lima: ANR, 2010.

Sobre Gamaliel Churata

- Aguiluz Ibargüen, Maya, ed. *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés/UNAM/Plural Editores, 2009.
- Aramayo, Omar. *El Pez de oro, la Biblia del indigenismo*. Tesis. Universidad Nacional del Altiplano-Puno, 1979.
- Ayala, José Luis. *El Angel Iluminado*. Lima: AFA Editores, 2016.
- . *Innata vocación del escritor. Gamaliel Churata*. Lima: Pakarina Ediciones, 2017.

- Badini, Riccardo. "La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata". Estudio introductorio. En Gamaliel Churata, *Resurrección de los muertos*. Lima: ANR, 2010. 23-38.
- Calsín, René. *Churata, el profeta del Ande*. Puno: Biblioteca Popular Transparencia, 1999.
- Dottori, Nora. "Sobre *El pez de oro*, de Gamaliel Churata". En Noé Jitrik, ed., *Atípicos de la literatura latinoamericana*. Buenos Aires: Instituto de Literatura Hispanoamericana, 1982.
- Huamán, Miguel Ángel. *Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata*. Lima: Horizonte, 1994. Reeditado por la UNA-Puno, 2012.
- Monasterios Pérez, Elizabeth. *La vanguardia plebeya del Titikaka. Gamaliel Churata y otras beligerancias estéticas en los Andes*. La Paz: IFEA/Plural, 2015. Reeditado por la UNA-Puno, 2015.
- Pantigoso, Manuel. *El ultraorbicismo en el pensamiento de Gamaliel Churata*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 1999.
- Vich, Cynthia. *Indigenismo de vanguardia en el Perú. Un estudio sobre el Boletín Titicaca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2000.
- Usandizaga, Helena. "Cosmovisión y conocimiento andinos en el *Pez de Oro*, de Gamaliel Charata". *Revista Andina* 40 (2005): 237, 259. Reeditado en Maya Aguiluz Ibargüen, ed. *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino*. 177-206.

Bibliografía complementaria

- Álvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los Indios del Perú: Memorial a Felipe II*. [1588]. Madrid: Polifemo, 1998.
- Bergson, Henry. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. [1932]. Trad. Miguel González Fernández. México: Editorial Porrúa, 1997.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. [1612]. Arequipa: Ediciones El Lector, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Trad. Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . *El Mito del Estado*. Trad. Eduardo Nicol. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Castillo, Alejandra. *Ars Disyecta: Figuras para una corpo-política*. Santiago de Chile: Palinodia, 2014.
- De la Calancha, Antonio. *Historia del Santuario e imagen de Nuestra Señora de Copacabana*. [1621]. En *Crónicas Agustonianas del Perú*. Vol. 17. Madrid: C.S.I.C., 1972.

- De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce – Extensión universitaria. Universidad de la República, 2010.
- Donoso Torres, Vicente. *El estado actual de la educación indígena en Bolivia. Informe del Vice-Presidente del Consejo Nacional de Educación*. La Paz, Bolivia: Consejo Nacional de Educación, 1940.
- Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Trad. Ricardo Anaya. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- . *Mito y realidad*. Trad. Luis Gil. Barcelona: Labor, 1991.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- . *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- . *Homero y la filología clásica*. Trad. Luis Jiménez Moreno. Madrid: Ediciones Clásicas, 1995.
- . “Cómo se llega a ser filólogo”. En Friedrich Nietzsche, *El culto griego a los dioses*. Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Aldebarán, 1999. 263-296.
- Pajuelo, Ramón. “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”. En Daniel Mato, coord., *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002. 225-234.
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. Eduardo Loedel Rodríguez. Barcelona: Ediciones Paidós, 2010.
- Quijano, Aníbal. “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”. En Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: La sociología de América Latina*. Caracas: Universidad Central de Venezuela / Editorial Nueva Sociedad, 1998. 27-38.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1987.
- Ruiz Rosas, Alonso. “Gamaliel Churata, el iluminado”. *Caballo Rojo*. Suplemento de *El Diario de Marka* (Lima). 22 de mayo de 1983. 10.
- Segato, Rita Laura. “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2013. 35-68.

Tamayo Herrera, José. *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima: Ediciones Treintaitrés, 1982.

Velásquez Garambel, José Luis. *El hombre y el cosmos en la concepción filosófica andina*. Lima: Ediciones InkaRojo, 2006.

Vilchis Cedillo, Arturo. "Gamaliel Churata, anarquismo y educación". *Pacarina del Sur* [en línea] núm. 30, 2020. <http://pacarinadelsur.com/home/amautas-y-horizontes/1429-gamaliel-churata-anarquismo-y-educacion>