

# Ahayu-watan: una categoría andina para explicar nuestra cultura

---

Mauro Mamani Macedo

Contacto:  
mmamanim@gmail.com

Doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana. Profesor de la Universidad Mayor de San Marcos. En 2010 obtuvo el Premio Copé de Oro, Premio Internacional de Ensayo. Es autor de los libros: José María Arguedas. Urpy, fieru, qory, songoyky. Estudio sobre la poesía de José María Arguedas. [2011] y Poéticas andinas-Puno. [2009]. Fue coeditor de los libros: Soi Indio. Estudios sobre la poesía de Efraín Miranda. [2012], América diversa. Literatura y memoria [2012], Tomás G. Escajadillo. Aportes a la Crítica y a los estudios literarios. [2011] y Manuel Scorza. Homenaje y recuerdos. (2008). Es codirector de Contextos. Revista Crítica de Literatura.

PALABRAS CLAVE:

Ahayu-watan; Chujjilla; Mito;  
Cultura andina; Churata.

RESUMEN: El propósito de este artículo es analizar la categoría ahayu-watan (“el alma amarra”), como una forma de evidenciar la supervivencia de las construcciones míticas y cotidianas de la cultura andina. Esta categoría cuestiona las ideas de clausura y muerte de las culturas al sostener que la muerte engendra vida, y que la muerte como tal no existe sino que es una invención de los hombres-letra. En ese sentido el ahayu es la semilla guerrera o raíz que nunca muere, por ello mismo, los pueblos como los hombres no pueden morir. Además, estudiamos esta categoría en varios discursos como el académico y el artístico.

KEYWORDS:

*Ahayu-watan; Chujjilla; Myth;*  
*Andean culture; Churata*

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the category ahayu-watan (“the soul ties up”), as a way of demonstrating the survival of mythical and everyday constructions of Andean culture. This category questions the ideas of closure and death of cultures arguing that death begets life, and death itself does not exist but it is an invention of literate men. In that sense, the ahayu is the warrior seed or root that never dies, for that reason, peoples and men cannot die. In addition, we study this category in several academic and artistic discourses.

LA FILOSOFÍA DE LA *CHUJLLA*

Los símbolos permiten desarrollar dos mecanismos: primero, reconocer su carácter singular, y segundo, su condición representativa; esto último, cuando se tiene la capacidad de estar o hablar por alguien. Ello implica abarcar y asimilar la complejidad cultural de una comunidad, en ese sentido, una filosofía de la *Chujlla* es una forma de pensar que parte desde el ande; para explicar este tipo de conocimiento y vivencia, estudiamos a Gamaliel Churata, un pensador andino, quien utiliza en su reflexión artefactos culturales andinos como símbolos; por ejemplo, la *chujlla* (Churata, 1933), la casa elemental de indio, que se construye en las altipampas, el lugar desde el cual se genera su filosofía de la necrademia, la enseñanza de la muerte. Estos elementos arquitectónicos complementan dos vidas: *chullpa*, el lugar donde vive el muerto; y *chujlla*, donde vive el hombre, la tierra animada. Esto es importante debido a la concepción de la muerte que asume Churata. Además, se comportan como símbolos geoculturales cargados de ideología que se transmite a los que se posicionan en ella; es decir, expresan un pensamiento desde el *chullpa-tullu*, el hueso animado y viviente del muerto; pero también desde la ternura abrigadora de la *chujlla*, donde se afirma lo andino como ser y estar. También utiliza la *ojota* (Churata, 1995a), el calzado andino, cuando explica y justifica la incursión andina en la universidad (Mamani, 2012, 252-272); para lo cual recurre a la sinécdoque, donde la parte habla por el todo, pero a través de marcas culturales como el vestido, la comida, la música o el calzado, como en este caso donde connota el avance

que hacen las comunidades al conquistar su derecho a estudiar al entrar en el debate académico entre las ideas foráneas y las propias. *Chullpa*, *chujlla* y *ojota* son símbolos en los que Churata apoya su discurso porque tienen ese carácter significativo y, en este caso, con una plena filiación andina en distintos niveles: *chullpa*, muerte; *chujlla*, vivienda; *ojota*, calzado. Asumir estos símbolos y hablar desde ellos es afirmar su pensamiento andino. Esta revelación, si bien es explícita en Churata, se vuelve más compleja y persuasiva cuando se asocia a niveles abstractos, como la conexión entre los niveles ideológico y doctrinario –por ejemplo, religión, política y economía– en tanto explicaciones articuladoras del pensamiento andino en una especie de *tinkuy* epistémico.

En este sentido, consideramos que los lugares desde los que un sujeto decide hablar son simbólicos porque muestran la forma de pensar y la orientación de sus enunciados. Esto es lo que se denomina el lugar de la enunciación, que no necesariamente coincide con el lugar geográfico, sino con espacios que se asumen; pero si en este caso hay coincidencia con el espacio concreto, entonces este universo se potencializa porque una cosa es hacer un traslado abstracto, asumiendo posiciones desde otro lugar con una actitud afiliativa, y otra muy distinta es realizar un proceso de inmersión y desde esta ubicación aflorar el discurso. Esta posicionalidad revela su afirmación ideológica en el mundo, en particular en el mundo andino; ya que desde este espacio se desarrolla su pensamiento. Churata, en ese sentido, propone desplegar su filosofía desde la *chujlla* asumiendo el símbolo y la proximidad espacial; es decir, habla desde la casa sencilla, pero potente del hombre andi-

no<sup>1</sup>, procurando una forma de escribir desde adentro, desde un Perú real y concreto o desde una vertiente telúrica. Ello implica un viaje a la célula, a la semilla, a la raíz, para desplegar, desde esta experiencia de viaje, un discurso cargado de turgencias andinas, de sentimientos asimilados por la actitud abierta y decidida por saber del mundo andino y divulgarlo.

En efecto, hablar desde la *chujlla* es hacerlo desde el ande; en ese sentido, las categorías que propone Churata en sus libros *El pez de oro* [1957] y *Resurrección de los muertos* [2010], además de los múltiples artículos que se han publicado tanto en Perú como en Bolivia, son dictadas desde este lugar: una filosofía andina vinculada a la tierra. Así lo muestra cuando estudia las ideas en los escritores bolivianos, de donde rescata el concepto de “la mística de la tierra”, que es “probablemente, el distintivo de todo el pensamiento pensado en estos lados de las tierras que, desde Colombia y Ecuador al sur, han creado cultura muchísimo antes que los galeones hispanos recalaran en las costas americanas” (Churata, 1949).

Churata señala el espacio y tiempo desde los cuales se crean las estructuras culturales que debemos entender en los dos horizontes que marcan el concepto de cultura: gnoseológico y antropológico; es decir, las dimensiones cognitiva, biológica y social del hombre. Esta religación en Bolivia genera una cultura ecuménica, terrícola, que exige respeto para este tipo de

---

<sup>1</sup> Churata desarrolla el mismo llamado cuando problematiza el lenguaje y plantea la disyuntiva de hablar en indio o hablar como indio, una actitud de clara filiación o afiliación, una idea que responda a asumir su identidad o desarrollar una identificación con el indio; puesto que entre hablar en indio y hablar como indio existen una serie de gradualidades que pueden ir desde el “ser” hasta el “parecer”, desde la sinceridad hasta el encubrimiento y la actitud de simulacro y remedo sin sentido. El planteamiento se encuentra en *El pez de oro* [1957]. Con respecto al debate lingüístico, se puede consultar los trabajos de Meritxell Hernando Marsal. Además, se suman los estudios serios de Dorian Espezúa.

conocimiento y que, en palabras occidentales excluyentes, sería “el pensamiento salvaje” o la “cultura del otro”; colonialidad del saber y poder que no acepta que el hombre del ande es capaz de producir su saber y, para ello, “ha tenido que volcarse y confinarse dentro y en la propia entraña del suelo. El hombre andino [...] ha tenido que extraer su concepción del mundo y de sí mismo de la tierra con la que se ha conjugado en diálogo de siglo” (Churata, 1949). Esta interacción es productiva, impulsada por el pensamiento analógico y sensible.

Para Churata, el pensamiento andino proviene del diálogo con la naturaleza, con el paisaje, con la tierra, y no tiene otro referente más que este; por ello es que su pensamiento brota de la naturaleza y se constituye en la dinámica de una nación que se sustenta en esta cosmovisión enraizada y ligada a la tierra: “El hombre que vive en perpetuo diálogo con la naturaleza estática aprende, como rebote del pensamiento, que las montañas le devuelven con fuerza que atraviesa al propio sujeto pensante; aprende a profundizar en sí mismo el pensamiento de tal manera rebotado” (Churata, 1949). Este es el tránsito de la sabiduría andina, donde la madre tierra y la naturaleza se convierten en las maestras dadoras de conocimiento. Por ejemplo, las “señas” y los “señaleros”, esto cuando los pájaros nos anuncian si habrá tiempo de lluvia o de sequía, que para ser interpretados se tiene que ser un atento observador de las manifestaciones de la naturaleza, tarea que el *runa-hakhe* (hombre andino) realiza con naturalidad porque la fuerza de la naturaleza atraviesa su ser y posibilita un adecuado proceder social y cultural.

Uno de los temas más frecuentes de la cosmovisión andina es la muerte. Churata, en varios artículos, trata sobre el tema y construye su discurso afir-

mando el mito de la vida y desmintiendo el de la muerte. También denuncia hipocresías como las actuadas el Día de los Muertos, donde se ofrece o se recuerda la lealtad a nuestros seres queridos ya fallecidos; actos efímeros, ya que pronto se esfuma la lealtad.

En sus libros *El pez de oro* [1957] y *Resurrección de los muertos* [2010], desarrolla el tema con profundidad filosófica. En estos presenta argumentos que provienen desde la cosmovisión andina y el pensamiento occidental. Además, propone categorías que explican la idea de que la muerte no existe –como, por ejemplo, *ahayu-watan* (el alma amarra), *ahayu* (la semilla guerrera o la raíz que nunca muere)– y declara su permanencia eterna en las semillas que la suceden como generaciones en incesante devenir. Churata enfatizaba que: “No, no hay muertos. Los muertos viven; viven en nosotros” y que “sólo una persona muere cuando no hay nadie que la recuerde”; así, “lo que se ama no puede morir”, porque “los muertos viven en nuestro corazón” (Churata, 1955b). Churata escribía esto días antes de celebrar el Día de los Muertos, cuando las personas anualmente les rinden tributo y lealtad, cuando se les visita para recordarles cuánto los queremos y extrañamos, cuando estamos frente a ellos y les relatamos la trama y drama de nuestra vida. Churata nos precisa que nuestros muertos no están en un cementerio, no están en una *chullpa*; sino sembrados en nuestro corazón. En este es donde habitan los muertos malos y buenos; es allí donde sentimos su ausencia y ese sentir es lo que declara su presencia y permanencia en nosotros, porque no hay olvido ni muerte. Explica Churata: “Si están en parte alguna, digo yo que es en nosotros donde están, porque es en nosotros que los sentimos.

¿Dónde nos duelen? ¿Dónde lloramos lo que fue nuestra adoración? En el Corazón. ¿O no es en el corazón donde sentimos la ausencia de nuestros muertos? Sí, en él es” (Churata, 2006, 16). Entonces, los muertos habitan en la parte más sensible del ser, siempre asociada a la sensibilidad, contrapuesta a la cabeza que siempre se vincula a la razón y a la frialdad. Esta distinción le posibilita dividir dos grandes sistemas: el andino y el occidental, el mundo no-letra y el mundo-letra.

Así, según Churata, nuestro corazón es el cementerio de nuestros muertos; allí están libres de toda profanación porque no están en ese espacio físico a merced de los sacrílegos: “Los muertos están vivos en el corazón de los que los amaron de verdad, respetan su memoria y cultivan sus afectos. No están, pues, en los cementerios, porque el cementerio en que se guardan de toda profanación los huesos del ser querido, es el corazón del hombre recto y de la mujer pura” (Churata, 1955b). El corazón es la tierra donde crecen los muertos que fueron amados; es más, allí el muerto se hace inmortal, se respetan sus actos y se mantiene la continuidad de sus sentimientos. Entonces nos podemos preguntar qué hay en el cementerio realmente, qué hemos enterrado. Responde Churata que allí solo están los cadáveres; porque “enterrar un cadáver es un acto piadoso, necesario, que no puede menos que cumplirse. Pero si hacemos del cadáver el final de la existencia de los hombres estamos cometiendo el más horrendo delito que sólo se disculpa por nuestra ignorancia” (Churata, 1955b). Entonces, para Churata, enterrar es olvidar, matar al muerto y ello no es posible porque el muerto no se entierra; sino que se siembra. Así, el acto ritual de las honras fúnebres, de la sepultura

del cuerpo, es un simple acto de piedad que debemos cumplir con los cuerpos que nos acompañaron. Churata nos advierte que, si con la sepultura de nuestros muertos sepultamos sus actos, su memoria, sus ideas y sus hechos, entonces estamos cometiendo una espantosa infracción; y esta creencia está sostenida por nuestra ignorancia, porque no hemos logrado entender que la vida es una permanencia, una continuidad. Luego, no puede haber olvido ni entierro ni muerte si nuestros muertos viven en nuestro corazón: “No, No hay muertos. Los muertos viven; viven en nosotros”, enfatiza Churata: “Y que lo que se ama no puede morir, si hasta lo que no se ama, no muere” (Churata, 1955b). Por ello, ve con piedad a las personas que se suicidan: “¡Hay muertos que inspiran tanta lástima como los vivos! Se envenenan a pesar a sí mismos sin pensar que el triste destino del hombre es la inmortalidad [...]” (Churata, 1955b); porque, para Churata, el suicidio es un acto innecesario, toda vez que no se puede morir porque el hombre sencillamente declara su inmortalidad en las personas que lo recuerdan. La muerte no es una vía para eludir las responsabilidades en la tierra, porque siempre se estará en ella, aunque con una presencia distinta.

Los muertos tienen fe y esperanza que nuestra ignorancia se supere; porque “ellos no esperan más que el momento en que la gran niebla que ha ofuscado a la humanidad desde que es tal, caiga derribada, y se sepa que el gran misterio de la muerte no es sino el gran misterio de la vida” (Churata, 1955b). Además, cuestiona la forma en que se administra la muerte en los discursos religiosos occidentales que se reduce al maniqueísmo entre el Infierno y el Paraíso, espacios de recompensa y castigo. Frente a ello, Churata llama a la sinceridad porque

la niebla-ignorancia necesita ser limpiada para que la sabiduría de nuestros muertos discurra con naturalidad, sino la ignorancia desarrollará actitudes hipócritas en las personas. Por ello, Churata crítica a la religión occidental que limpia la conciencia de la gente y asegura la entrada al Paraíso a través de rezos y misas; en más, un delincuente puede estar al lado de la beatitud celeste si cumple con las penitencias que se le asignan: “Porque el hombre delinque, la mujer burla la lealtad del hombre y se prostituye, porque hombre y mujer creen que morirán, y tras de la muerte, misas, responsos, y, luego... el Paraíso al lado de la Beatitud celeste. No. El infierno, el verdadero Satanás, el hediondo Lucifer, es esta verdad: ¡nadie muere!” (Churata, 1955g). Entonces, la muerte es corruptora e impulsa lo negativo, no obstante se puede ser salvo, contra ello Churata declara la desaparición de la muerte. Desestructura el discurso religioso desde dentro, lo socava a través de una reinterpretación y negación de la muerte, con ello consigue celebrar y sancionarla en la Tierra. El Paraíso y el Infierno terminan anulados, ya que no son espacios transcendentales a los que se va después de muerto; por el contrario, cuando se hace el bien, el espacio al que se destina es el corazón-cielo; de esta forma, cuando una persona virtuosa muere: “[...] no va al infierno; va al corazón que la adora, que la sublimiza, que la baña en diluvios de ternura... ¡Cómo no será feliz esa muerte en tan constante ablución de afectos y leales tributos de amor! Hay un paraíso, un paraíso que también viven los vivos cuando saben dar a la vida tributos de generosidad, de bien, de lealtad y de belleza [...]!” (Churata, 1955g). El lugar de la vida continuada y feliz está en el corazón, porque el amor vive como vive el muerto.

En el corazón también está el Infierno; así, el que ama y mata tiene este destino; pero antes pasa por el espacio del Purgatorio, que está representado por el lugar tierno que maltrató: el corazón. Luego viene el infierno y este se presenta, en el caso del amante asesino o traidor, cuando la niña olvida y vuelve a amar, entonces “tendrá que sufrir sus besos, tendrá que aguantar los arrumacos en que arrulla a su nuevo prometido, y será el infierno de plomo hirviente en que se cocinen a diario su crimen, su falta de bondad, su desprecio por el dolor y la ternura de una mujer que no supo sino amarle!”(Churata, 1955g). De esta forma, no existe el Infierno gobernado por el diablo (ese espacio tenebroso que señala la Biblia); sino el espacio tierno del cuerpo y corazón del maltratado (donde arde sin término), y donde continuará su padecimiento el despreciador de amores sinceros. Esa persona que hizo el mal está en el corazón de la víctima, de donde no podrá huir por más muerta que esté; ya que vivirá allí para ser testigo de que su acción ha sido inútil, pues la víctima ahora vuelve a resucitar, vuelve a ser amada y querida. Estas acciones de ternura que recibe serán como el fuego calcinador en el cuerpo del malvado, porque el cuerpo en el que ahora vive, siente y transmite ese sentir directamente a su cuerpo inquilino.

Otra pregunta que puede surgir es cómo enterarnos de esta inmortalidad. Churata nos explica que esto se logra aprendiendo a escucharlos no con los oídos, sino con el corazón, y que un día ellos: “¡Hablarán; y temblaremos todos!”(Churata, 1955g). Por ello, debemos insistir en despejar esa niebla de ignorancia donde la palabra y la lógica humana no pueden demostrarse. En ese sentido, quienes toman la palabra directamente serán los muertos:

“Tienen que responder ellos –los muertos– ¿y cómo? Hablando. Si están vivos pueden y deben hablar. Oímosles pero no con los oídos de la inteligencia sino con los de la entraña [...]. El verdadero conocimiento de la realidad no puede venir de la inteligencia, sino del conocimiento, es decir de la capacidad sensorial de la naturaleza humana!”(Churata, 1955g). Entonces, es en el corazón donde la voz de nuestros muertos aflora. A ellos se les escucha con el corazón, no con los oídos. Los muertos tienen un saber que nosotros no queremos asumir. Este el mito del misterio de la muerte que no existe, ya que verdaderamente solo existe la vida. Dicho saber no se puede transmitir por un proceso racional, sino por procesos sensibles; pero, cómo escuchar este saber. Churata responde en la segunda conferencia que imparte en Puno, donde sostiene que, para entender la fraseología dialéctica, si el hombre oye debe buscar oír con el sentimiento; por ello, debemos buscar la forma de saber sentirlos: “Pero no sólo la hagiografía, esto es la biografía de los santos, nos revela la realidad, sino el análisis de la Metafísica, y el análisis metafísico de la poesía de los hombres, demostrará que los muertos no sólo existen en nosotros, sino que se han estado expresando a través de los milenios sin que se llegase a entenderlos por no saber sentirlos!”(Churata, 1955g). Entonces, la palabra de nuestros muertos no aflora en forma mecánica; sino que necesitamos de una búsqueda y preparación para recibirla. Esta competencia se logra sólo en el ser sensible, no en la fría razón.

A propósito de esta idea de negar la muerte, de insistir en saber sobre aquello que no se sabe, Churata, en un discurso teatral, nos representa a un

muerto que habla y cuestiona todas las creencias sobre la muerte:

Si algún muerto se atreviese a volver a la conciencia de los hombres, y les dijese: “Bueno, a las últimas, nos hemos chasqueado, hermanos: no hay muerte. Eso que allá llamamos muerte, puede ser cualquier cosa, pero no es la muerte”. La muerte –lo creímos así– es el paso de un estado del hombre a otro estado; de la vida en el cuerpo a la vida en la sustancia divina; el triunfo del alma sobre la carne; la transfiguración del individuo por la posesión de la divinidad. (Churata, 1955f)

A través de este recurso expresivo, Churata nos explica varias ideas. No hay ningún triunfo del alma sobre el cuerpo, esto porque el autor postula la materialización del alma. Además, niega el paso de un estado a otro, porque todo se afirma en lo que es, todo cumple su funcionalidad (el árbol es árbol y el hombre es hombre). No hay una vida que se traslade del cuerpo a una sustancia divina, sino solo una vida que se encuentra afirmada en el cuerpo; ni la vida ni el alma abandonan la materialidad del cuerpo. Y este muerto que habla no sabe más que nosotros, sabe lo que sabemos e ignora lo que ignoramos, porque está vivo como nosotros. La modalidad del saber es equivalente; si es así, el muerto es igual al vivo.

Hay momentos en que Churata duda de esta inmortalidad, cuando trata de explicarla a través de la sucesión sanguínea; pues, así como los árboles prolongan su vida en los múltiples árboles que han brotado de sus semillas,

los hombres y las mujeres, en los vínculos sanguíneos de sus hijos. Es allí cuando la muerte no puede nada contra la vida y esa semilla guerrera continúa su tránsito: “¡Triste espectáculo! Triste espectáculo que sólo al hombre le está reservado, no hay árbol que sufra ese destino, porque el árbol antes de morir, se ha reproducido en millares de árboles, y ya puede caer si persiste en pie su enorme y saludable proliferación”(Churata, 1955h). Cuando está en riesgo la prolongación de la vida —es decir, no hay otro ser que pueda continuar la vida—, esto escenificaría una vida estéril con un aliento dramático por la desesperanza que abruma al ser porque ve amenazada su continuidad; por ello surgen los temores, por ejemplo, en los ancianos que ven imposible perpetuar su estirpe: “Esta anciana no tiene un hijo, una nieta, un bisnieto. Nadie que continúe en la vida en nombre de su sangre. Eso sería morir de verdad. Afortunadamente cuando el organismo se funde como en este caso, hay dentro de él alguien que sufre la ruina, a esperar renacer en una naturaleza acaso menos infecunda”(Churata, 1955h). Pero aún en estos casos, el que sufre esta pérdida encuentra una salida posible; luego, es el sentimiento el que se vuelve tierra propicia para continuar la vida, por ello la vida desea saltar a otra:

El estado de la chispa vital que trémula por escapar atraída por el calor de otra existencia. Entonces lo que anda en la anciana es un compuesto de huesos más infértil que el cadáver tirado en la sepultura. Diría yo, por esto, que ninguna mujer debe temer perder la belleza como temer perder el derecho a la ma-

ternidad. Sólo cuando se tiene un hijo, la muerte nada puede contra la vida, pues en él volvemos a vivir (Churata, 1955h)

Otro elemento que Churata utiliza para demostrar su continuidad en la vida es la maternidad. Por ello, la mujer no debe renunciar a ese derecho; por el contrario, debe buscarlo. Esto explica también el discurso biológico de Churata en el sentido de que la célula muere para regenerar; es decir, continúa su vida en la siguiente y esa es la idea de la procreación: vivir en la célula emergente que sintetiza sustancias paternas y maternas.

Pero, qué ocurre cuando hay una mujer o un hombre que no tienen continuidad, cuando no hay ningún hijo que continúe su vida en nombre de su sangre. Churata nos dice que eso sería una verdadera muerte; pero afortunadamente hay alguien que sufre su ruina y allí nuevamente se siembra la vida. Churata asume la voz de los muertos y de los pobres; por ellos despliega su literatura exaltando y explicando esta imposibilidad. Afirma, en forma categórica: “[...] yo hablo y escribo por los pobres y por los muertos, porque son ellos los que sufren los efectos de la rapiña de los ricos y el infierno de los ingratos y desleales. [Los muertos] viven, están con nosotros, en nuestro pensamiento, en nuestra sangre, en nuestro germen; siguen el decurso de nuestra existencia, oyen cuanto decimos, ven cuanto creemos secreto” (Churata 1955c). En ese sentido, precisa que “nada hace al hombre que se llama vivo, que no se vea asistido por los muertos que por él y para él vivieron y viven. Aquí está la grandeza del amor. La madre que muere, no ha muerto, y si se fue ancianita, florece en corazón de sus hijos, con una juventud inmarcesible, en que toda ella tiembla de esa corriente magnética de amor puro y santificado

que fue el secreto y razón de su existencia” (Churata 1955c). El pobre, por más pobre, tiene derecho a la inmortalidad porque hay una corriente magnética que lo prolonga y en ello la memoria juega un rol protagónico.

El tema de la muerte se vincula a los procesos económico-sociales por los que atraviesa el pobre, específicamente a la especulación. Para ello procura la palabra de los muertos y observa cuál sería su razonamiento: “Les digo yo a ustedes que si preguntáramos a los muertos que si creen que podemos acabar con la muerte, serían de los primeros en afirmar que sí. Claro; se explica. A nadie hieren más las ideas de la muerte que a los muertos; precisamente porque no están muertos; pero como la idea de la muerte corre como pan del día, y no hay quien no crea en ella, no los que viven, sino los muertos, son los paganos” (Churata, 1955e). Ya que ellos son los primeros en desterrar esta idea, son los llamados a desmitificar a la muerte. A esto se sumaría la palabra de los hombres:

Finalmente queda yerto en un ataúd de cuatro planchas, como dijo el poeta bogotano. Pero. ¿Eso es porque se está muerto? No, de ninguna manera. Se está más vivo que nunca; porque se está vivo en el corazón, en los oídos, en el paladar, en el hígado, en el cerebro, de las personas que, realmente, nos amaron. [...] Por eso mismo digo de la especulación, que no está muerta. Está viva en el bolsillo de los pobres. ¿No lo creen? (Churata, 1955e)

La comparación se escenifica con una cruda ironía: así como la muerte no muere e incomoda a los muertos porque consideran que se debe matar la idea de la muerte y allí subsiste la vida, de la misma manera la especulación no muere, siempre está viva; y así como se le pregunta ingenuamente a los muertos que si la muerte existe, de la misma manera se pregunta al pobre si no hay pobreza o carencia. La respuesta es obvia porque la especulación vive en su bolsillo, porque lo elevado y caro brilla como la vida en su bolsillo, pero en un sentido negativo.

Otra de las ideas que Churata desarrolla vinculada con el mismo asunto de la muerte es la inmortalidad de los pueblos: “Se llama la muerte. Afortunadamente la muerte no existe para los hombres, y menos para los pueblos. Muchos dicen que el pueblo indio está muerto que hoy nuestro pueblo es europeo. Y yo les digo que no es así; si creen que el pueblo indio está muerto, y realmente está muerto, tienen que probarnos antes que los muertos, realmente, están muertos! [...]” (Churata 1955, d). Churata hace una correlación entre la muerte de un individuo miembro de una comunidad y la muerte de la misma comunidad. Continúa el siguiente razonamiento: si los hombres son inmortales, entonces también los pueblos lo son. Esto explica que para el caso de las formas de vida del Tahuantinsuyo, estas no han muerto, están vivas:

Y si los hombres no mueren, los pueblos que son formación de hombres, tampoco pueden morir, por lo que si este fenómeno insólito sin precedentes en la historia humana se produce en territorio del Tawantinsuyu, nuestra patria, es porque el Tawantinsuyu, como

sostuvo el arqueólogo francés Meutroux, es un muerto vivo en las cumbres andinas, y si renace, pues será allí donde nació: el Titikaka. (Churata 1971, 33-34)

Además, sostiene Churata que, si el mito griego es el alma mater de la naturaleza europea, el mito inkásiko es el dueño de sus entrañas y su voluntad. Hacia ese mito se vuelcan poetas y gobernantes. Así, el llamado que hacía Fernando Belaunde Terry a la cooperación popular es el milagro de la cooperación popular del Tawantinsuyu. La muestra de que el mito inkásiko está vivo y que, por consiguiente, el pueblo no ha muerto es la siguiente: esta idea la vive en las pampas de Utawilaya, donde es testigo del incendio de un casa que es reconstruida inmediatamente por la comunidad, aun siendo de noche; de esta forma buscaban reponer todo lo que había pedido la familia. A Churata le parece extraña la prontitud con la que trabajan: “Al interrogar a qué obedecía el apremio, si se empeñan a trabajar de noche y no de día, se respondió: habría sido una vergüenza para el ayllu que el Padre-Sol contemplase esa ruina en el abandono, signo de desidia e inhumanidad de la familia común. Allí es forzoso encontrar viva el alma del inkario” (Churata 1971, 35), y de esta forma continuaría viva la idea comunitaria. Es este acto el que da cuenta que está vivo el pueblo anterior, porque cuando “se miran estos hechos se tiene que sustentar que la muerte es un mito, y que los hombres que dinamizan desde el ayllu, tales movimientos están demostrando que los inkas, metidos en naturaleza criolla o mestiza, siguen por la ruta de su

derecho histórico” (Churata, 1971, 35-36). Ahora, Churata explica que el caudal de sangre y su sabiduría de nuestros antepasados no nos han abandonado, sino que están en la sangre mezclada, que también mezcla su pensamiento; pero en él mismo está presente. Además, puntualiza que la dialéctica de nuestro destino “puede resolverse cuando el gran imperio, que ellos forjaron a través de los milenios, recupere dentro de las formas de la civilización, los ejes cardinales de su naturaleza. Entonces habremos puesto un pie en el camino de nuestra verdadera historia, y lo que llamamos el Verú se hará la república del Tawantinsuyu” (Churata, 1971, 36). Propone recuperar el tiempo pasado, cambiar las instituciones de Perú por las del Tawantinsuyu y todo lo que ello implica; por ejemplo, el complejo imaginario que sigue pugnando por aparecer, porque da muestras de que no ha sido extinguido.

En el poema “Hally Inkásiko”, Churata retoma la idea de la inmortalidad, específicamente del pueblo. De esta forma lo reconoce: “¡Mi pueblo, milenarios de sangre!/ La eternidad es tu atributo/ nido de tus canciones el surco./ Sólo en ti germinan los amores;/ en ti las flores odoran bajo el sol./ ¡Mi pueblo, milenarios de mi sangre!/ Sangre vieja es la tuya/ que da juventud a mi aliento” (Churata 1957, 473). Nuevamente está la idea de lo constituyente y lo constituido como seres inmortales: hombre y pueblo, cómo el torrente sanguíneo de lo viejo rejuvenece a sus proyectos; porque, en un sentido literal, lo viejo carece de potencia, pero en Churata esto es la potencia, ya que es una memoria activada y activante. Todo esto nos “debiera dar miedo vivir”; pero sucede que “de

lo que se tiene miedo es de perder la vida”, cuando no hay necesidad de preocuparse de ello porque no hay forma de perderla, ya que siempre viviremos en algún corazón sufriendo y padeciendo nuestros malos actos, o sublimes y dichosos por nuestras buenas acciones.

En 1955, afirmaba muy convencido que la muerte no existe, pidiendo que “hagamos por oír sus voces en el corazón” y acreditaba esta idea en un libro: “Así lo he leído en un libro misterioso que deseo llegue a las manos de todos ustedes” (Churata, 1955b). Estamos seguros que ese libro era *El pez de oro*, porque en él se relatan estas ideas; además se publica dos años después, luego de superar múltiples dificultades, pues en sentido estricto el libro fue escrito varios años antes y luego reescrito, ya que se salvó de un incendio. De esta forma, tampoco pudo morir el libro porque vivía en la mente del creador. En aquel libro misterioso, tiene una fuerte presencia el tema de la muerte.

Usandizaga ha realizado una lectura con las claves de la Antropología y del chamanismo para abordar el tema de la muerte, analizando la sección “Paralipómeno Orko-pata” del capítulo “El Pez de Oro”. La autora encuentra que el hilo conductor de este capítulo es la inmortalidad del hombre vinculada a una visión animista y que rechaza la idea de transcendencia, “de igual modo se rechaza la idea oriental del vacío como generador de totalidad: para Churata, la totalidad, la unidad, no está más allá, en la vida conectada con la muerte como alimento, y a través de la cadena vital, de la germinación y la paternidad, que se produce gracias al dolor y a la muerte; todo lo cual hace de la vida, no una serie de ciclos sino una permanencia” (Usandizaga, 2005; 2012). De esta forma, hace explícita la continuidad de

la vida apoyándose en la idea de lo genésico y lo germinal. Esta idea se complementa con la explicación del propio Churata: “Acaso el alma no sea la sangre, mas está en ella; en sus huesos, en sus nervaduras, en suma, está en el movimiento y es el movimiento. Así lo siente el *runa-bakhe*; y en cuanto antropopitecos, también nosotros. El *chullpa-tullu* posee existencia; el movimiento que originó en el cuerpo humano no ha desaparecido, si es el movimiento en sí” (Churata 1957, 91). Esta es una dimensión que utiliza para dar cuenta de que se está vivo, manifestándose en la movilidad del alma porque esta despliega dos mecanismos: estar y ser: el primero porque está en el movimiento y el segundo porque es movimiento mismo; además, no hay posibilidad de eludirlo porque está en todas las partes del cuerpo, en la sangre, en el hueso, en la nervadura. Una idea contraria sería la quietud, que delataría la idea de la muerte; pero en este caso no hay tal detenimiento, sino una plena fluidez hasta en las partes donde parece no haber movimiento (como el hueso) y eso que lo recorre es el alma, el *ahayu*, la vida.

En el libro *Resurrección de los muertos* es donde el tema de la muerte está más desarrollado. A propósito de la categoría *ahayu-watan*, nos explica Badini que, en *Resurrección de los muertos*, “el mismo concepto es el enfoque de una perspectiva con que el autor revisa y confuta la historia de las religiones, la filosofía antigua y moderna y descubrimientos del siglo pasado en el campo de la psicología” (Badini, 2006, 11). Churata considera esta “confirmación de que la realidad del mundo interior humano está constituida por la presencia de los muertos en la sangre y la naturaleza medular de los vivos” (Churata, 2006, 17). El libro *Resurrección de los muertos* tiene una

dialéctica de estructura en forma dramática, donde “se acomete el análisis del problema dialéctico del *Ahayu-Watan*, a través del complejo filosófico, psicológico, histórico, sociológico, en suma, de este problema sustantivo de la sociedad humana” (Churata 1971, 25-26). Esta categoría en Churata atraviesa toda una serie discursos en los cuales continúa punzando lo anterior en lo aparentemente muerto.

*AHAYU-WATAN: EL ALMA AMARRA*

En el pensamiento de Gamaliel Churata, el categorema *ahayu-watan* (“el alma amarra”) es central, ya que organiza su percepción del mundo, sobre todo cuando se evalúa la dimensión temporal que cuestiona la linealidad y propone la circularidad temporal. En ese sentido, el “pasado no pasa” es algo que está *gorgoreando* en el presente; no hay tiempo muerto, todo es actualizado por la vitalidad del ser y sus acciones. Un mundo donde todo está vivo, aun lo declarado muerto sigue desplegando acciones en el presente y muchas veces con efectos dominantes.

Esta categoría la propone dentro de la lógica de la afirmación de lo propio y con la advertida actitud que no será bien recibida y menos entendida por los escritores hispanoamericanos, quienes no escarban ni la raíz de su propia lengua, como el latín u otras lenguas (como el árabe o el griego) o, lo que es peor, muestran un total desconocimiento del idioma del Tawantinsuyu. Así, afirma que: “Yo me propongo un categorema como dicen los filólogos: el alma amarra. *Ahayu-watan*... ¿Qué entiende por él el escritor hispano-

americano? Entiende que es secuela del barbarismo del indio, y le tira por la borda” (Churata, 1971, 22). Esta categoría está propuesta dentro de una confrontación de paradigmas epistemológicos de matrices culturales adversas que cuestiona procesos de diglosia cultural; es decir, se parte de la idea de que una cultura supuestamente civilizada es superior al saber de una cultura denominada “bárbara”, esto dentro de la colonialidad del poder y saber. En este escenario de búsqueda y negación se propone palabras, conceptos y categorías que tienen como objetivo entender la cultural a través del conocimiento de la lengua propia, con el severo afán de explicárnoslo con nuestras propias categorías, metáforas o palabras.

Considerando la imprecación de Churata, indagamos en el diccionario autorizado de Ludovico Bertonio el concepto de *ahayu* (*ajayu*) y su par próximo en español: alma. Así, encontramos que este último ya era usado por los aborígenes: “Alma. Alma, porque ya saben y usan de este vocablo” (Bertonio, 2006, 75). También registra Bertonio: “Hahayu. La sombra de todas las cosas” y, más adelante: “Hahuari, amaya. El muerto o como sombra del” (Bertonio, 2006, 520). Todo ello configura un campo semántico dentro del universo de la necrademia donde un muerto no muere sino que está vivo, que pervive en los seres que los aman o lo odian y en ellos sigue desplegando sus acciones. En ese sentido, esa interioridad abstracta se revela y concreta en sus acciones, además de las revelaciones, ya sean por vías oníricas o por respuestas emocionales surgidas de momentos extremos como los accidentes.

Para el estudioso aymara Carlos Intipampa, el concepto occidental “alma”

comprende las dos categorías andinas: *ahayu* y *amaya*. Estas almas estarían ubicadas en el *Manqha pacha* o “mundo de abajo”. Este espacio no era similar al Infierno católico, con el que se le asocia con frecuencia; sino que allí en las profundidades caminan y moran las almas, pero el trajinar de esta alma puede pasar al *Akha pacha*:

El alma, al mismo tiempo está en constante trajinar entre los mundos manxa pacha y aka pacha. En el supuesto caso que se produzca alguna desgracia en la familia o comunidad siempre estarán dispuestos para acudir en su ayuda. Muchas veces suelen encargar al alma el cuidado de la casa. Su manifestación más clara y su retorno de mankha pacha será en el día de las almas (fiestas de Todos los Santos). (Intipampa, 1991, 39)

Explica Intipampa que *ahayu* se usa en forma cotidiana y natural entre los miembros de la comunidad, entendido como la esencia fundamental del cuerpo. Así, cuando una persona sufre una enfermedad o dolor inexplicable, una respuesta a ello es porque el ahayu se separó del cuerpo: “Esto sucede con cierta frecuencia en los niños, cuando se asustan o cuando son llevados a lugares lejanos o desconocidos. En estos casos, la madre para evitar que suceda esto, debe llamar al *ahayu* del niño agitando alguna de sus prendas y repitiendo su nombre” (Intipampa, 1991, 38); dos casos inexplicables en un orden fáctico o científico: el susto y la enfermedad que se produce por la ausencia del *ahayu*, que es una especie de energía que lo hace ser, por ello

cuando se reinstala el ser completa su totalidad y restablece sus funciones. Para este caso en la memoria de la comunidad, hay prácticas que pueden contrarrestar estas fallas y personas que pueden contrarrestarlo. Uno de estos es el *yatiri* o *kolliri*, quien puede realizar el proceso de la cura mediante la reconexión entre el alma y el cuerpo.

El *ahayu* es entendido también como “parte de un ser viviente en relación con la naturaleza y las fuerzas sobrenaturales”. A ello se suma el *jañayu*, que es “la energía del ser viviente en relación con la fuerza sobrenaturales”. Estos dos elementos forman una triada con el *animu*, que es “la fuerza espiritual y la seguridad de sí mismo”. Tomás Huanca considera que estos tres elementos siempre van juntos (Huanca, 1989, 11). En efecto, para Churata el *ajayu* (alma) es uno de los conceptos centrales para explicar la idea de que los muertos no mueren, que viven en nosotros. Para ello propone el categorema *ahayu-watan* (“el alma amarrada”) (Churata 1971, 22). Además, se distancia del concepto de alma y psiquis porque considera que estos pertenecen a la cultura occidental y no guardan equivalencia con el *ahayu*. Precisa Churata: “Yo no llamaré al fluido que anima, alma, con voz latina, ni psiqui, con voz griega; llamaréla con voz vernácula americana: Ahayu” (Churata 1971, 21). Esto demuestra la imposibilidad de una traducción cultural completa, pues siempre hay algo que se pierde al momento de pasar de un universo cultural a otro.

El *ahayu* es la parte del ser vivo que se vincula con la naturaleza y con las fuerzas sobrenaturales de las divinidades; esto, unido a la energía y a la fuerza espiritual, hacen al ser. Por ello, el hombre es una tierra con *animu*

(tierra animada) porque hay una vitalidad compartida con la naturaleza, la comunidad y sus dioses. Uniendo los *ahayus*, forman un “alma colectiva”, un sentimiento que abraza a las comunidades formando una unidad sensible donde la reciprocidad de la acción es plena. También es un concepto central para explicar la idea de que los muertos no mueren, que viven en nosotros, porque el alma de nuestros corazones los “amarran” eternamente. En ese sentido, Gamaliel Churata propone el categorema *ahayu-watan* (“el alma amarra”), que resalta la voz vernácula americana y explica la imposibilidad de desligamiento de su comunidad, de su tierra, de la vida; más bien, el *ahayu-watan* impulsa la floración permanente del ser, por eso los muertos siempre están animados y se sabe de ellos no con el lenguaje de la razón, sino con el lenguaje del corazón.

Este *ahayu-watan* postula a una filosofía del estar, por lo que es imposible irse cuando uno está, en tanto están en un pasado que no pasa, un tiempo siempre actual pero con sustancia de un pasado vivo: “Saber, se ve de esto, es el fundamento de un Ser-Social; por lo que las sociedades se integran por muertos que han resucitado. Está planteada la solución decisiva del problema del Ser: Ser es Estar, y Estar lo absoluto. Nadie se ha ido; quien se fue nunca vino” (Churata 1971,21). De acá se desprenden tres ideas: la primera, que lo social se compone de lo individual y este se constituye de lo social; la segunda, que la idea de comunidad abarca a los muertos, incluso estos hacen que la comunidad o colectividad estén vivas, en ese sentido nosotros somos unos resucitados dentro de la lógica del *ahayu-watan*; y tercero, “nada se ha ido” porque, si todo está siempre, no puede haber algo que esté fuera, por lo cual

“ser es estar” y nuestro carácter ontológico se sustenta en nuestra presencia inalterable. Esta categoría es explicada y aplicada en diversas instancias; por ejemplo, en el discurso agrícola. La metáfora de la semilla es otra las formas a través de la cuales Churata busca describir la inmortalidad, tal como enseña el Khori Puma: “Los muertos vuelven a la sangre de los vivos, tal la semilla que busca el camino del surco, como enseña la Cátedra de Khori-Puma; pues los muertos son semilla” (Churata, 1957, 105). Esta proximidad con la tierra grafica el viaje de retorno que realiza el ser humano al útero de la madre tierra; pero ese retorno no es para disolverse o morir, sino para resucitar. Es por eso que se recurre a la metáfora de la semilla y la siembra; es decir, el muerto está en la semilla y esta muere cuando revienta la tierra, cuando germina y brota. Por esta razón, para el mudo andino los muertos se siembran.

Además, hay una mitificación de la muerte desde la letra. Por eso Churata sostiene que la muerte es solo una palabra. Plantea la inmortalidad de la vida o la muerte inexistente y esto lo explica en términos de invención de la muerte por parte del hombre-letra, tal como inventa a Dios: “La muerte es solo una palabra, como todas las palabras horras si dentro no llevan un sujeto que digiere, asimila, excreta, yoga, germina, duerme y resucita” (Churata 2010, 91-92). En efecto, en el mundo andino el hombre germina y resucita. En ese sentido, debate los conceptos de “alma” y *ahayu*, en lengua propia:

Hablamos de Ahayu en nuestro idioma patrio núcleo genético que anima y conforma en unidad somática. El hombre no tiene por donde ser algo más lo que es en su semilla.

Consecuentemente su semilla es toda su posibilidad ontológica del ser, eso la Ahayu, el alma de capacidad de forma, destino de forma individuada, egocéntrica, aún para el tomismo y su fautor el aristotelismo. Hablamos, pues, de la semilla. El gen embrional. No del alma, soplo divino, Esencia de la sustancia Suprema. (Churata, 1957, 774)

Pensamiento que se sintetiza en la frase: alma occidental, no; *ahayu* andino, sí. Posición que toma en consideración los vínculos complejos entre lengua y cultura; además de los sistemas en confrontación.

También hay un *ahayu-watan* operador de acciones que “hace hacer”, como la ejecución de una obra inconclusa que han dejado otros (por ejemplo, una venganza). Por ello, explica Churata, es que a veces, en la lógica de lo letrado, se vuelven inexplicables acciones de un ser que no parecen ser congruentes con sus actos, cuando realmente han sido impulsadas por una fuerza, porque su corazón aloja a ese *ahayu*, huésped poderoso que induce a las acciones. Precisamente, uno de los que ejemplifica este accionar es el *ahayu-watan* artístico y académico. Una forma en que opera el *ahayu-watan* en este nivel es prolongando su idea y su talento en sus discípulos; de esta forma se presenta en la pintura, en la música o en el discurso académico. Churata habla también de lo que nosotros podemos hacer para que los escritores y los artistas no mueran: “Hagamos que se oigan siempre las melodías que nos dejaron los músicos muertos; que las estrofas del poeta que murió no mueran en nuestros labios; que los cuadros que plasmó el pintor que se fue,

estén, siempre, en nuestro delante. Toda vez que se exalta la obra generosa de un muerto, se le eleva a las esferas de la plenitud del gozo” (Churata, 1955f). Si la música continúa sonando en nuestros oídos, el músico no morirá y vivirá en nuestra memoria; el poeta prolonga su vida si nosotros seguimos pronunciando sus versos; el pintor no morirá si nosotros continuamos mirando su pintura. Y todo reconocimiento y gozo en nosotros sobre la valía de una obra será también la felicidad en el muerto. Churata, cuando formula un comentario sobre los trabajos de Antonio Paredes y Faustino Suárez, encuentra que: “Se trata de capaciones de manantial, y si los cuadritos de Paredes miran a la mentalidad zoográfica del aborígen, el profesor Suárez es un testimonio más del sentido vitalista con que el americano de América enfoca el problema de la muerte. Para el hombre arcaico de nuestro mundo, la muerte no existe y, por tanto, los muertos viven” (Churata 1958). De la misma forma ocurre con la inspiración en la pintura, tal como lo explica en el caso de El Greco, quien había confesado que cuando estaba en sus casa de Córdoba se recluía a su taller, cerraba los ojos y mascullaba en silencio, luego pintaba como si algo le hubiese dictado las imágenes; ya que confesaba que:

Durante la presión ejercida sobre los párpados se producían visiones de representación, que para él y en él, que dicen que son místicos, y presto veía la representación intelectual del lienzo materia de la operación. Allí se señalaban los defectos sugiriéndoles medios de corregirlos. Esto importa sólo fenómeno del Ahayu-watan en forma

si se quiere normal, saludable, sin coerciones. El Greco se levantaba y hacía su trabajo. (Churata, 2010, 721-722)

La pregunta es qué fuerza encamina la mano de El Greco. La respuesta de Churata sería la acción del *ahayu-watan*, de los antepasados que miraron y prendieron a través de los sueños y visiones; ese mecanismo silencioso, intenso y terco hasta no morir.

Así como los padres viven en los hijos y ello constituye una forma de vencer los límites del tiempo, del mismo modo los maestros viven en sus discípulos. De esa forma lo ve Churata cuando nos habla de escritores como Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui, quienes vincularon su práctica escrituraria con la condición de caudillo. Esta indivisibilidad les asegura la perduración en el tiempo y de esta forma su genio sigue vibrante en las generaciones actuales: “Solo subsiste el escritor con prole, el suscitador, el precursor’. Son condiciones ampliamente satisfechas por su obra. Los escritores bizantinos mueren con frecuencia junto a sus libros y, a veces, después de ellos. En el Perú, solo González Prada y Mariátegui cancelaron su deuda en sus discípulos; vencieron la limitación del tiempo en la inquietud de los jóvenes” (Churata, 1971, 289). Morir junto a sus libros es declarar la extinción de sus ideas, porque no han logrado unir su pensamiento con el caudillaje; por tanto, no tienen seguidores a quienes transmitir dicha idea para que esta se revitalice en ellos y las generaciones renovadas superen las múltiples barreras temporales. Para que ello ocurra hay que tener prole, hijos, seguidores, discípulos, seres vivos en los cuales podamos instalar la vita-

lidad de nuestra muerte; es decir, la vitalidad inextinguible de nuestra vida. Además, es el valor de nuestras acciones lo que nos incorpora en la memoria de las generaciones y esto es lo que hace que el hombre perdure en el tiempo, que pueda vencer los límites temporales de la vida o que esta se alargue en él. Entonces hay formas de no morir, hacer que nuestro pensamiento y acción sea semilla propicia deseada por las tierras fértiles de las generaciones venideras. Churata, a propósito de la inmortalidad del artista o del escritor, cuestiona las formas calendarias de recordar a los hombres porque se cumple su muerte y no por la valía de sus obras. Para él, este respeto a nuestros muertos tiene connotaciones sociales; dice que “el mejor homenaje a nuestros muertos es trabajando por la felicidad de los vivos” (Churata, 1955b).

También hay un *ahayu-watan* académico cuando una persona habla, piensa o prolonga sus ideas; tal es el caso de los filósofos que son completados o demostrados sus principios a través de otros, esto dentro de la lógica que sustenta el *ahayu*, la memoria, lo hereditario y lo reencarnado: “¿Un día se juzgará a Aristóteles, al Aristóteles de carne y hueso, en la sucesión de sus diversas encarnaciones: Tomás de Aquino, Emmanuel Kant, Huxley? Al leer al escritor Mauriac, no me sustraigo a la sensación de que leo a Pascal; un Pascal redimido de sus tormentos digestivos, sin sus recargas de pavor y de genio; pero el mismo estéticamente parroquial” (Churata, 1957, 256). Es una compleja migración de las ideas donde el conocimiento no es el golpe ingenioso de alguien; es decir, nadie es el origen de nada o, como el propio Churata constantemente sostiene: “Nada invento”, todo está en la naturaleza, en lo raigal.

El *ahayu-watan* también se explica a través de un discurso biológico de la herencia, como el cromosoma, que guarda toda una vitalidad, un mapa humano y que luego se reproduce. También se vincula con el discurso psicológico para demostrar la exploración del inconsciente y las formas en que se realizan las acciones condicionadas. Esto se ve cuando Churata cuestiona la teoría del reflejo de Paulov, porque halla inaplicable algunos estratos. Además, explica el acto de la recitación que tiempo atrás se realizaba con elocuente testimonio y que ahora se realiza con “dignidad estatutaria”: “Antaño sentíale esbozo emoción de que obtuvo origen y, a ser necesario, le decía a moco tendido [...] ¡Qué elocuente testimonio de la dinámica de la dinámica accional, gesticular y secretoria de la poesía! [Reflejos condicionados que no entendió Pawlov]” (Churata, 2010, 64). Considera que estas “palabras celulares” salen del subconsciente.

La relación entre el *ahayu-watan* y la religión occidental se explica en la confrontación con la posesión religiosa. Sostiene Churata que el muerto está vivo en la *chullpa*, como vivo está el espíritu divino en el cuerpos de los religiosos occidentales donde ingresa por medio de una transfixión mística, “por el cual el espíritu supuesto de la divinidad se instala en la naturaleza del tránsito, como en Teresa de Jesús, que sufría las consecuencias enervantes de esas posesiones de amor divino que la sumían en abismo de una muerte deleitosa. En la *chullpa* no habrá espíritu divino, sino el alma del muerto (no supuesta) que apoderase del individuo actual a título de un derecho de vida” (Churata, 2010, 140-141). Churata relaciona cuerpo y *chullpa* como territorios donde las presencias habitan. Con esta vinculación genera analogías;

es decir, así como en la chullpa vive el muerto porque este tiene derecho a vivir, de la misma forma, a través de la transfixión mística, la muerte vive en el cuerpo, aun si la muerte fuera dolorosa, porque esta generaría un muerte placentera, es decir, una posesión del amor que es la posesión del ahayu-watan, como una absorción de dolores que, ya reinstalados en el cuerpo santo, continúan su existencia.

El pensamiento mítico andino es fundamental para explicar sus productos culturales, por ello exige al lector el conocimiento de fuentes antropológicas, lingüísticas y sociológicas para entender la potencia de esta cultura. Un elemento vertebral es el mito de la muerte, que expone la idea de que existe un pasado que no pasa; así Churata propone la categoría ahayu-watan, para dar cuenta de que los pueblos ni los hombres mueren, que están con nosotros y se comunican mediante nuestros corazones, son fuerzas que nos impulsan a cumplir con nuestras acciones y de esta forma unirnos en un comunidad solidaria.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa: El Lector, 2006. [1612].
- Badini, Riccardo. “La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata”. In: Churata, Gamaliel. *Resurrección de los muertos*. Lima: ANR, 2010, 23-38.
- \_\_\_\_\_. “Simbología de *El pez de oro*”. In: Ayala, José Luis; Badini Riccardo; Churata, Gamaliel. *Simbología de El pez de oro*. Lima: San Marcos, 200, 7-14.

- Condori, Félix (narrador) y Andazabal, Rosaura (compiladora). *Lagos, demonios y serpientes*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.
- Churata, Gamaliel. "Epopéya del qe buelbe". In: *Chirapu* 2, 1928.
- \_\_\_\_\_. "Trenos del Chio Kori". In: *Boletín Titikaka* 27, 1929a.
- \_\_\_\_\_. "Teofanoj Kamunkaña". In: *Mundial IX*, 1929b.
- \_\_\_\_\_. "Elegía plebeya para la compañera que murió imilla". In: *Amauta* 23, 1929c.
- \_\_\_\_\_. "Tendencia y filosofía de la Chujlla". In: *La Semana Gráfica II* 49, 1933.
- \_\_\_\_\_. "Notas para la historia del pensamiento boliviano". In: *Cuadernos Literarios* 1 (28), suplemento de *Última Hora*, 4/8/1949.
- \_\_\_\_\_. "Educación nacional. 'Ojotas' en la Universidad". In: *La Nación*, 24/6/ 1955a.
- \_\_\_\_\_. "¿Muere la patria en los muertos? Filosofía del Chullpa-Tulllu". In: *La Nación*, 22/10/1955b.
- \_\_\_\_\_. "Tragicomedia. Los muertos y los especuladores". In: *La Nación*, 23/10/ 1955c.
- \_\_\_\_\_. "Actualidades mortales. La especulación se levanta de la tumba". In: *La Nación*, 24/10/1955d.
- \_\_\_\_\_. "Crónicas de ultratumba. ¡Muertos: muerte a la especulación!". In: *La Nación*, 25/10/ 1955e.
- \_\_\_\_\_. "Temas de todos los santos. ¡Horrible! ¡Horrible!". In: *La Nación*, 31/10/1955f.

- \_\_\_\_\_. “Temas de todos los santos-Ya los muertos hablan”. In: *La Nación*, 1/11/ 1955g.
- \_\_\_\_\_. “Atardeceres melancólicos. Esencias volatizadas”. In: *La Nación*, 3/12/ 1955h.
- \_\_\_\_\_. *El pez de oro*. La Paz: Canata, 1957.
- \_\_\_\_\_. “Los muertos viven”. In: *Última Hora*, 14/5/ 1958.
- \_\_\_\_\_. *Antología y valoración*. Lima: Instituto Puneño de Cultura, 1971.
- \_\_\_\_\_. “Carta de Gamaliel Churata a José Carlos Mariátegui” (24 de abril de 1929). In: Mariátegui, José Carlos. *Correspondencia* (1915-1930) (tomo II, 1984, 550-551; introducción y compilación de Antonio Melis). Lima: Biblioteca Amauta, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Dialéctica del realismo crítico”. In: José Luis Ayala, Riccardo Badini y Gamaliel Churata. *Simbología de El pez de oro*. Lima: San Marcos, 2006, 15-20.
- \_\_\_\_\_. *Resurrección de los muertos* (edición de Riccardo Badini). Lima: ANR, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Āhayu-watan. Suma poética de Gamaliel Churata*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Pakarina, 2013.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1973.
- Gonzales Fernández, Guissela. *El dolor americano. Literatura y periodismo en Gamaliel Churata*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2009.
- Intipampa, Carlos. *Opresión y aculturación. La evangelización de los Aymara*, La Paz: CEPITA-Hisbol-ISETRA, 1991.
- Hernando Marsal, Meritxell. “El hibridismo (im) posible: El pez de oro de Gamaliel Churata”. In: *Wayra* 3(6), 2007, 25-36.

- \_\_\_\_\_. “La otra modernidad vanguardista: La propuesta de Gamaliel Churata y Oswald de Andrade”. In: *ConTextos. Revista Crítica de Literatura* 1(1), 2010a, 83-98.
- \_\_\_\_\_. “Una propuesta lingüística vanguardistas para América Latina”. In: *Estudios* 18(35), 2010b, 49-75.
- \_\_\_\_\_. “La política del miedo en El pez de oro, de Gamaliel Churata”. In: Rovira, José Carlos y Valero, Juan (eds.). *Mito Palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana. 2013, 301-310.
- Huanca L., Tomás. *El yatiri en la comunidad aymara*, La Paz: CADA, 1989.
- Intipampa, Carlos. *Opresión y aculturación. La evangelización de los Aymara*. La Paz: CEPITA-Hisbol-ISETRA, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Mamani Macedo, Mauro. *Quechumara. Proyecto Estético ideológico de Gamaliel Churata*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades, 2012.
- Peralta, Alejandro. *Ande/El Kollao*. Lima: Universidad Pontificia Católica del Perú, 2006.
- Rostworowski, María. *Pachacamac*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002
- \_\_\_\_\_. *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007.
- Usandizaga, Helena. “Cosmovisión y conocimiento andinos en El pez de oro de Gamaliel Churata”. En: *Revista Andina* 40, 2005, 237-259.
- \_\_\_\_\_. “Introducción”. In: Churata, Gamaliel. *El Pez de oro*. Madrid: Cátedra, 2012, 12-143.