

# La gramática de la vida: la reflexión eco-poética de Gamaliel Churata en *El pez de oro*

*The Grammar of Life: Gamaliel Churata's Eco-poetic Reflection in El pez de oro*

**Pedro Favaron**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
ORCID: 0000-0002-1985-1679

**Date of reception:** 02/05/2023. **Date of acceptance:** 04/04/2024.

**Citation:** Favaron, Pedro. La gramática de la vida: la reflexión eco-poética de Gamaliel Churata en *El pez de oro*. *Revista Letral*, n.º 34, 2024, pp. 368-387. ISSN 1989-3302.

**DOI:** <http://dx.doi.org/10.30827/RL.voi34.28071>

**Funding data:** The publication of this article has not received any public or private finance.

**License:** This content is under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

## RESUMEN

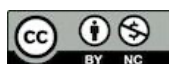
El presente artículo procura una lectura del libro *El pez de oro*, de Gamaliel Churata, desde una perspectiva eco-poética. A pesar de que es imposible definir este libro en géneros definidos, la escritura está recorrida por una impronta filosófica, la cual debe entenderse (allende los límites ontológicos y epistémicos de la modernidad hegemónica) como una práctica reflexiva y poética amerindia, y en diálogo con el conjunto cósmico. Churata despliega una filosofía (e imagina la posibilidad de una ciencia) de la "Mama-pacha: Madre tierra" (206), y realiza una ampliación del concepto de Pachamama para entenderla como madre del cosmos. La reflexión eco-poética de Churata tiende a la exaltación de una iluminación espiritual en la que ser humano se reconoce emparentado con todo lo existente.

**Palabras clave:** eco-poética; poesía peruana; biosemiótica; vanguardia indigenista; saberes amerindios.

## ABSTRACT

This article attempts to read Gamaliel Churata's book *El pez de oro* from an eco-poetic perspective. Although it is impossible to define this book in defined genres, the writing is marked by a philosophical imprint, which must be understood (beyond the ontological and epistemic limits of hegemonic modernity) as an Amerindian reflexive and poetic practice, and in dialogue with the cosmic whole. Churata deploys a philosophy (an imagine the possibility of a new science) of the "Mama-pacha: Mother earth" (206), and makes an extension of the concept of Pachamama to understand her as mother of the cosmos. Churata's eco-poetic reflection tends towards the exaltation of a spiritual enlightenment in which human beings recognise themselves as related to all that exists.

**Keywords:** eco-poetics; Peruvian poetry; biosemiotics; indigenous avant-garde; Amerindian knowledge.



## Introducción

Vano y desproporcionado sería pretender decir de qué va el inagotable libro *El pez de oro*, de Gamaliel Churata (1897-1969). No cabe duda de que la conmoción sufrida por el autor ante la prematura muerte de su esposa y de su hijo ocupa un lugar fundamental en sus meditaciones y divagaciones poéticas, pero de ninguna manera se podría establecer ese como el único de sus temas. Sin embargo, y a pesar de la fragmentariedad de la propuesta literaria, que escapa a asentarse de forma confiada en algún género determinado, el libro no carece de una unidad fundamental. El intento permanente por llevar a cabo una experimentación lingüística y reflexiva propiamente andina, enraizada en los saberes ancestrales de los pueblos aimaras y quechuas del altiplano, pero también abierta y en diálogo con las más variadas influencias y tradiciones culturales, da una profunda cohesión a la heterogeneidad de su proyecto estético. Más allá del aparente deliro de su escritura y del elogio a la locura que por momentos parece sostener Churata, resulta innegable la impronta filosófica de *El pez de oro*.

Sin embargo, resulta necesario aclarar que, aquello que podríamos llamar la filosofía de Churata, se aleja de las delimitaciones disciplinares y académicas propias de la modernidad hegemónica, para dar cuenta de dinámicas reflexivas tal vez más primordiales; en Churata, lo filosófico no puede ser pensado al margen de lo narrativo y de lo poético, de lo ritual y del vínculo afectivo con el territorio. “Para Churata, el pensamiento andino proviene del diálogo con la naturaleza, con el paisaje, con la tierra” (Mamani 97). Tendría, por lo tanto, que hablarse de la filosofía cósmica y poética de Churata, de raigambre amerindia, en la que el ser humano se reconoce como parte indesligable del tejido vital y, por eso mismo, se ve impelido a expresar su pensamiento mediante imágenes y relatos. Estas narraciones y poéticas le permitirán expresar la íntima vinculación de su corazón con el resto de la vida.

Según Churata, la poesía, así como todas las manifestaciones de una cultura saludable, nacen desde una íntima relación con la Madre Tierra. Es decir, de “la interrelación que para la cultura andina existe entre todos los elementos del cosmos” (Hernando 26). Aunque Churata, como es obvio, nunca utilizó el término *ecopoética*, las relaciones indesligables entre poesía y

ecología están presentes en sus hondas meditaciones estéticas y vitales. Para la eco-poética de Churata, la escritura “no es un acto incorporal del pensamiento individual, sino un escribir con el cuerpo y con la naturaleza” (Bosshard 520). Según el poeta altiplánico, la comprensión de lo poético no se confina a la mera escritura de versos: “Poesía es, no solamente uno de los valores de la vida, sino su único valor; y que si la vida es sabiduría y poder es porque viene, y es, de fluencia germinal del sentimiento” (870).

Lo poético, en este sentido, es vivencia libre de artificio, exposición del propio corazón a lo que acontece, conocer la vida desde dentro de la vida, en vulnerabilidad, dejándose interpelar. Por eso mismo, su propuesta de vanguardismo indigenista se concibe como una respuesta, desde la apropiación digestiva del legado estético de la modernidad y el rescate de las sabidurías amerindias, a los rumbos dominantes de una sociedad cada vez más alejada de la tierra. *El pez de oro* esgrime una constante denuncia contra la civilización hegemónica, la cual impone al ser humano un orden artificial mediante “instituciones carentes de sustentación en las bases orgánicas del fenómeno vital” (288). Para Churata, “el trágico divorcio en que se halla [la humanidad] frente a la naturaleza” (542), así como “el olvido de las leyes de la vida” (900), son causa de malestar psíquico, de empobrecimiento intelectual y anímico, producen enfermedad. La separación de la naturaleza engendra patología.

Su crítica se dirige también contra los filósofos de la modernidad hegemónica, quienes “cargan la sabiduría en su cabeza; y como toda sabiduría de la cabeza, huyen de la mujer” (459). Huir de la mujer es, para Churata, despreciar el principio femenino que sustenta la existencia, a favor de un patriarcalismo metafísico que desconoce los principios fundamentales de la vida anímica. El poeta asegura “la esterilidad de los sabios que ignoran las genésicas virtudes del arado y del surco” (726); reclama, por lo tanto, una sabiduría fundada en lo agrario. Churata señala así una demarcación tajante entre civilización y cultura: la civilización es un producto artificial y afilado, como un hacha que tala todo lo que se le opone y es diferente; la cultura, en cambio, pertenece exclusivamente “a los pueblos de raíces vegetales” (288), y permite al ser humano realizarse en armonía con los flujos cósmicos.

En este sentido, para Churata toda cultura es eco-poética; la civilización, en cambio, se edifica sobre la soberbia pretensión humana de creerse superior al resto de seres y en pensar que todo lo existente está disponible para su uso y abuso. Este rumbo civilizatorio conduce a la humanidad a un inminente peligro. “El verdadero tóxico es la presunción de divinidad que infla a los hombres y los arranca de su naturaleza animal” (538). Por eso, “el hombre sepulta sus pedanterías, o se inhuma él: no tiene otro dilema” (291). En este sentido, puede afirmarse que su proceso reflexivo y creativo lleva a cabo un “desadocinamiento capitular de la doctrina filosófica occidental, estética, religiosa, política, del conocimiento y de la deontología, y situándolo en el centro de la configuración de saberes estrechamente vinculados con lo tradicional” (Velásquez 57). Es, por eso mismo, un pensar desde la raíz indígena de América.

Para Churata, las vanidades ontológicas de la civilización no tienen ningún sustento, sino que surgen desde una distorsión cognitiva que ha signado la filosofía moderna. “Los sabios han rastreado siempre con poca sencillez en los problemas del conocimiento” (893). Los fundamentos vitales no se revelan a los soberbios; para beber los influjos benéficos que prodiga el cosmos, es necesaria cierta humildad. “En la Aurora de todos los días se manifiesta el corazón de la vida; y es precisamente en los hombres humildes que se entrega desnuda y fragante” (890). El alma del cosmos susurra sus secretos y prodiga sus bálsamos a quienes se mantienen cercanos a los elementos primordiales de la existencia; rechaza, en cambio, a quienes se hunden y aíslan en sus propios racionamientos. “Retened, hombres, la sabiduría cándida del corazón; y os bañará el efluvio de la ternura” (894). Churata estaría proponiendo, de esta manera, una episteme de la inocencia y de la inmersión vital; la sabiduría saludable surge cuando se comulga con el cosmos. Lo demás serían meras abstracciones teóricas e infértiles, propias de la decadencia civilizada. Y es, justamente, desde esta episteme, que Churata empezará a entretejer su pensamiento eco-poético: la poesía es también experiencia y cognición; desde el seno mismo de la vida y pensando el cosmos con el corazón, capta los vínculos existenciales entre la diversidad de seres vivos.

### **La amorosa simplicidad de *El pez de oro***

La eco-poética de Churata bebe de los saberes ancestrales de las naciones indígenas. Y rechaza algunos de los aspectos centrales de las ontologías de la modernidad. Churata señala que, desde la teología cristiana (la que, según dice, poco tiene que ver con la prédica vitalista y amorosa de Jesús), se ha tratado, de forma insistente, de negar la animalidad del ser humano. Y esta herencia ha penetrado en la filosofía moderna casi sin excepción. Churata propone, en cambio, una “filosofía zoológica” (727). Afirma que “los valores políticos y filosóficos del hombre deben edificarse dentro del animal” (745); aunque tal vez el resultado de este proceso no sea del todo sofisticado, no tiene dudas de que, al menos, “sería menos cruel” (745). El antiespecismo de Churata se expresa de manera explícita: “Fui hombre que amó a los animales acaso más que al hombre” (723). Frente a la nobleza animal, que no hace más que seguir su instinto (inteligencia) para sobrevivir, “toda la capacidad para el error y los juicios malévolos [...] parecen industria exclusiva del hombre” (725). La crueldad del ser humano no tiene comparación en la naturaleza: “Sólo el hombre que mata por sport, hace de su esportismos estética y derecho. Yo me pregunto: ¿no será que en la naturaleza del hombre fermenta algún veneno?” (739). Sin embargo, el poeta no rechaza de plano su humanidad, sino que busca limpiarla de estas perversiones mediante el retorno a la tierra. Ya que el ser humano es tierra y cosmos, sus malevolencias surgen cuando se aleja del tejido de la vida. Su filosofía propone un camino inverso al de la negación teológica de la animalidad. “Sepa el hombre que cuanto más sea de animal su dolor, será más fértil, profundo y sabio, más simple y saludable y bello también. Más vital” (299).

Lo íntimo del ser precisa comulgar con lo existente; y cuando esta necesidad primordial e irreductible de la psique no se satisface, surgen distintas formas de patologías. “El reclamo de la Pacha-mama es lacerante y angustioso” (642). Si no se responde de manera afirmativa a esta invocación celular, la humanidad no ha de tener ningún porvenir que valga la pena. Pero, cuando el ser humano recuerda que él mismo es tierra, recobra la salud y la creatividad. “Tierra soy. Sólo yo es Ella en Él. La flor perfuma en mí; el viento ruge en mí, el pantano es germinal en mí” (697). La serenidad, la fuerza anímica y la sabiduría surgen cuando logramos compenetrarnos con ella; y esta compenetración suscita “nuevas vibraciones magnéticas” (711). La tierra

conserva el “germen humano” y permite al hombre “restablecer su marcha en el camino de la vida” (711). Desnudarse de la impostura y de la falsa superioridad humana “es camino que lleva al corazón del hombre el sentimiento de su fraternidad con la naturaleza” (711). Esta hermandad cósmica no puede ser captada por el mero uso de la razón, ni mediante los métodos científicos; se experimenta desde el seno mismo de la vida, en relación con la totalidad. Y se medita con todo el cuerpo, y no solo con el cerebro. “Yo pienso con la rodilla, con el tendón, el codo, la oreja, el hígado. Cada parte de mi cuerpo posee la facultad de pensar, discernir, crear. Y si mucho me hurgas, te diré que pienso con los árboles, las nubes, los piojos del reyo” (466). El ser humano saludable no pretende hacer un ejercicio autónomo de la razón, sino que piensa en diálogo con la totalidad. Por lo tanto, la filosofía debe surgir en el seno de la naturaleza. Y debe, además, ser favorable al conjunto vital. “Si el hombre arraiga como árbol en la tierra no persigue la riqueza como un fin, sino, en cuanto es medio de otorgar felicidad y belleza a la vida; y como el árbol sabe que el gozo de la vida viene de los jugos nutritivos que suministra el corazón de la madre: la tierra” (642). Hay una ética cósmica que es inherente al hecho de reconocer en el planeta a una madre generosa.

Pero sí, como afirma el poeta altiplánico, en el ser humano “fermenta algún veneno”, que lo lanza insaciable a conquistar y dominar el mundo, es dable preguntarse: ¿este veneno es inherente a lo humano? Para Churata no es así, ya que parece ser algo indesligable del modelo civilizatorio. Para probar ello, recurre a la confederación del Tawantinsuyu: el poeta asegura que, en los mundos andinos, antes de la llegada de los españoles, las antiguas naciones se guiaban por una filosofía basada en el amor a la Madre Tierra. De esta manera, el pensamiento de Churata establece una dialéctica tajante entre la civilización moderna y las culturas amerindias. La curación del alma humana pasa, entonces, por recobrar “los sentidos ontológicos de nuestro mundo” (197); es decir, las comprensiones cosmogónicas indígenas. Ahora, si bien buena parte de los saberes ancestrales de los Inkas y la organización política del Tawantinsuyo fueron cancelados con la conquista, para Churata mucho de su saber sigue vivo. Por un lado, las lenguas andinas, como el quechua y el aymara, aún contienen este “sentimiento clásico de la naturaleza, de cultura biogenética” (156); y “son idiomas de montaña y cielo, vivencias de célula” (969).

Así mismo, los saberes ancestrales han sido resguardados y siguen siendo practicados por las comunidades alejadas del progreso civilizatorio. El sabio indígena, el layka, es, ante todo, “un individuo natural, y está dentro y no fuera de la naturaleza” (310); por eso mismo, sus sabidurías “no pueden ser asimiladas por el cerebro del civilizado” (325). Sin embargo, la fractura moderna con la totalidad es solo una ilusión mental; el ser humano es siempre hijo de la Tierra y del Sol: “La condición ineluctable de la vida es la unidad [...] la unidad fracturada, es una metáfora sobre papel, que hombre ni metafóricamente puede admitir porque no existe [...] No hay vacío ni unidades donde está la absoluta unidad” (326). Lo que sucede, entonces, es que el endurecimiento del corazón y la prevalencia abusiva de lo intelectual no permite al filósofo moderno experimentar el entretrejimiento de sus pálpitos con los flujos que animan al universo. Lo necesario es volver a la simpleza del corazón.

La propuesta estética y filosófica de Churata, a pesar de que por momentos emprende arduas construcciones verbales e intrincadas narrativas, se alimenta de lo simple y de la vivencia cotidiana de los pueblos amerindios. “Qué genio literario se requiere para obtener del tema vulgar valores no vulgares [...] desde el punto de vista de la vida en lo insignificante y baladí está lo significativo y grávido de ella” (713). A contracorriente de buena parte de la ilustración hispanoamericana, que se decantó, casi siempre, por ensalzar la civilización frente a la “barbarie” amerindia, Churata reivindica a la humanidad primigenia: “los primitivos grupos humanos sabían más que los actuales de lo que llamamos las verdades de la vida” (2012: 485). Para “el hombre de las cavernas, el hombre genital, con la potencia genésica de la bestia, hijo y padre de la radiación cósmica” (405), la naturaleza era sagrada y “su catedral era el bosque” (754). En este mismo sentido, deben entenderse las reivindicaciones de Churata a la “mentalidad infantil” (744), ya que “el hombre cuanto más niño más apto para reflejar las viejas razones de la vida” (744). Los niños, así como los pueblos que la civilización eurocéntrica desprecia, tienen la virtud de pensar con el corazón; y es desde esta racionalidad afectiva que reconocen que somos naturaleza y que estamos animados por un soplo inagotable<sup>1</sup>. A diferencia de la

---

<sup>1</sup> “Apegar el corazón (marque usted mi sentido: el corazón, digo; no el cerebro) a la naturaleza, sabiendo que somos naturaleza, sería algo así como renunciar

razón instrumental, que piensa desde la separación, el “corazón no es sino el óvulo en que fructifica el Universo” (789). El cosmos entero habla y habita el corazón humano. Respondiendo a nuestra íntima naturaleza, podremos realizar de forma irrestricta nuestro verdadero potencial. “Cuando el hombre retorne de la aventura diaspórica, y se meta en sí mismo, porque sólo así se mete en el infinito, su naturaleza se habrá iluminado” (297). Dentro nuestro habita lo ilimitado; y al conocer la naturaleza del palpito, se puede experimentar aquello que carece de límites y no cesa de expandirse.

Para Churata, regresar al humano auténtico es “volver al indio” (623). Lo indígena, entonces, más que una categoría étnica o fenotípica, es una condición del ser. Indígena es el humano que sabe dialogar con el resto de seres vivos. “Los hombres ocultan un indio dentro” (268). Y este indio celular nos convoca, como lo hace la misma tierra. “La magnética de lo indio” (248) es un llamado ineludible, que siempre retorna, a pesar de las represiones civilizadas. Y esa convocación podría ser fuente de salud si se asume la propia condición territorializada del ser. “La fatigada razón del hombre [moderno] debe redimirse en la sabiduría cósmica” (623). Para retomar esta sensibilidad, es necesario abandonar el vértigo urbano y la aceleración. “Hay que estar en soledad de paja, de roca, de viento, para sentir la primogenitura de la tierra” (239). Hay que oír el dialógico silencio del territorio.

Dado su origen altiplánico, el lago Titikaka ocupa un lugar preponderante en la poética de Churata. “La piedad del Titikaka me brinda lo azul de la inocencia” (259). Su poesía surge, según él mismo afirma, de las resonancias que el lago infunde en su corazón. “Te ha engendrado el corazón rumoroso del más poeta de los poetas: tu Lago” (369). El influjo del Titikaka habita el corazón del poeta: “el Titikaka está en Nos, de Nos vino y a Nos tornó” (368). Volver al Titikaka es volver a sí mismo; conversar con sus aguas, es escucharse. No hay distancia entre los pueblos del altiplano y el lago. La historia antigua cuenta que los Inkas emergieron del Titikaka; por eso, las naciones amerindias son hijas del lago<sup>2</sup>. Es el origen de los pueblos, la pakarina. Las culturas

---

a la maldición del pecado original, y un intento en favor de la dignidad de eso que llamamos alma” (2012: 289).

<sup>2</sup> “De no menos amargas Khellkhas, viene otra áurea leyenda del Laykha-khota: la de Manko-Kapak y Mama-Okklo, por el mismo Relámpago conducidos a la Sumaq-llakta, la imperial ciudadela” (2012: 365).



fructifican cuando reconocen este origen y escuchan a los sabios ancestros.

Churata cuenta que junto al Titikaka pudo retomar “sociedad” con “los abuelos y tatarabuelos remotos de mi madre” (239); los antiguos sabios se presentaron ante él como si nunca hubiesen desaparecido. Ellos viven fuera del tiempo y del desgaste: “tienen la eterna juventud de los calendarios a quienes el tiempo no mide. Cada minuto se renuevan” (653). Su sabiduría hunde sus raíces en las sustancias que posibilitan la vida: “conocen los secretos de la tierra” (450) y están guiados por una “teleología de la naturaleza” (290). Para ellos, no hay separación entre lo trascendente y lo inmanente, sino que saben que “la materia y el espíritu son la misma cosa” (291). El poeta se encuentra con los sabios ancestrales porque ellos viven en su cuerpo, en sus células, en su corazón y en su espíritu. “Hay indio que brama en mis nervios” (235). Cuando el poeta mestizo se reconoce indio, se hermana con el árbol. “Y no hay árbol sin raíces aferradas a la tierra y a la roca de la tierra” (305). Desembarazado de civilizadas soberbias, vuelve a escuchar la voz del alma del mundo. “Ya estás en mi corazón, ahayu de la tierra” (237). Entonces, exaltado y rejuvenecido, reta al filósofo moderno: “¿No le espanta de pronto todo lo que saben los salvajes?” (281). A pesar de parecer rudimentarias, las reflexiones amerindias pueden mostrar una hondura y vitalidad más acordes con las necesidades íntimas del ser.

La filosofía poética de Churata se amamanta de la generosidad de la tierra. “El ñuñu [seno] de la mama es ñuñu de la gleba, principio magnético de toda vivencia emocional. De suerte porque somos de ese ñuñu que sentimos como nuestras las estancias de la naturaleza” (206). A partir de estas convicciones, Churata propone que toda poética, creación estética o reflexión filosófica indoamericana, deben responder al influjo que surge de la que-rencia, reconociendo “en América una madre” (206). Para el poeta altiplánico, la nación no es una creación arbitraria, sino que “la patria es la tierra a la que estamos adheridos, de quien viene el punto lácteo de la personalidad y la individuación en el cosmos” (208). Y, por eso mismo, esta “patria láctea no puede ser suprimida” (211); las persistencias telúricas hacen fracasar todo intento de concebir a nuestras naciones en los términos del euro-centrismo patriarcal. El verdadero artista responderá a América con “instinto de la euritmia, el deliquio del deleite, la tortura de la ternura, le dará la aducción del ser, de SER-ELLA, que es

MUJER-TIERRA” (211). El eterno-femenino inspira toda creación saludable; y, guiado por ese principio, puede el hombre llegar a ser en plenitud, en comunión con la existencia.

El hombre nace de la mujer, gracias a ser por ella alimentado en el vientre, y luego por la hazaña femenina del parto. Así mismo, la belleza que ejerce la mujer sobre el varón sensible a sus influjos permite que el hombre vuelva a sentirse religado al cosmos. “Y si la fuerza de la mujer nos extrajo, también a la mujer nos vuelve” (234). La eco-poética de Churata lleva implícita el culto a lo femenino. En esta suerte de imaginado retorno a una religiosidad primordial, el poeta ocupa el lugar de un “fálico sacerdote de la germinación” (213). La fecundación y la gestación son el germen de la filosofía eco-poética de Churata: “El único mandamiento de la belleza viva: ¡engendrar!” (213). Cuando la humanidad vive en armonía con su propia naturaleza, no puede refrenar el deseo de multiplicarse: se trataría del “infracturable destino de la unidad vital, que no es más que el gozo de la fertilidad” (220). El corazón preñado del poeta por las fuerzas elementales de la existencia, lo impulsa a gestar y parir belleza y ciencia. Engendrar es la inevitable consecuencia de una existencia signada por el amor. Y la vida es, en sí misma, expresión del amor cósmico. “Por lo que verás que decir vida es decir amor [...] Solo estará vivo en la Vida quien engendra” (349).

La amorosa simpleza en la eco-poética de Churata enseña que “el hombre en punto alguno constituye punto aislado de la unidad vital” (315). Esta unidad, sin embargo, no cancela la singularidad de los seres; por el contrario, ya que es relacionalidad amorosa, la unidad es, ante todo, vínculo complementario entre lo disímil. “La unidad no es el Uno” (573): el amor no anula las partes, sino que engarza los diversos pálpitos. La naturaleza es “permanente unidad; pero su unidad viene de la concurrencia de órganos que realizan funciones propias” (886) El amor es el impulso magnético que hace que los diferentes entren en íntima relación; es por ello que el “amor es virtuoso en sustancia y constituye plenitud de un estado salubre” (286). El indígena, según Churata, “practica el amor como virtud”, ya que “amor y salud son unívocos, que amor no abstrae la idea de salud, si, más bien, la involucra” (287). El libertinaje moderno, en cambio, es “degeneración de la médula humana” (287); sin el cuidado y cultivo del vínculo, no se puede acceder al “eterno instante de la vida” (228). El amor virtuoso es relación saludable del ser con la

red sagrada de la vida; y otorga vigor, juventud y sabiduría al corazón humano.

### **La eco-poética del cosmos**

Para Churata, no se puede acceder a la verdad relacional y amorosa del cosmos desde las metodologías modernas. Es necesario hacerlo desde un ejercicio trascendente y cordial de la percepción. La palabra del territorio y de los ancestros “no aflora en forma mecánica; sino que necesitamos de una búsqueda y preparación para recibirla” (Mamani 103). Los sabios andinos conseguirán la realización de este ejercicio perceptivo mediante la hoja de coca. Churata dirá que “el gusto de su coca se ha tornado para mí el gusto de la verdad” (238); también que “las hojas de coca son los ojos verdes del indio” (256). ¿Cómo es posible que una planta revele al ser humano los saberes fundamentales del cosmos? ¿Qué concepciones etnobotánicas y ontológicas le permiten plantear que “es sabia la savia de la Kuka” (448)?

Según afirma Churata, “la Mama Kuka no es un vegetal más; es la manifestación magnética de la tierra” (497). En la hoja de coca encarnan, con especial intensidad, las fuerzas anímicas de la tierra, del aire, del agua y del sol. Se trataría de una planta rebosante de las virtudes de estos elementos; y, por esos mismo, capaz de perfeccionar la conducta y la voluntad del ser humano. “La coca torna sereno al empavorecido; valeroso y estoico al tímido y renuente; sabio al torpe. Y a quien la asimila le permite alcanzar en la tensión vital vibraciones de una plenitud de orden” (517). Para que la coca realice estas transformaciones psíquicas, no se puede conversar con ella a la distancia o diseccionar sus principios activos en un laboratorio; hay que llevar las hojas a la boca, extraer sus jugos y dejar que ingresen en nosotros, serenando nuestros pensamientos para poder escucharla. Cuando impregna nuestra boca y nuestro aparato digestivo con su savia, la coca nos sumerge en sus mundos y saberes.

Churata reconoce todas las virtudes alimenticias de la coca y sus principios activos. Sin embargo, piensa que lo más importante de la planta reside en sus aspectos suprasensibles. “Para los Inkas la coca estaba destinada a alimentar el alma” (524). Si la coca es capaz de ello, es por ser portadora de espíritu. No solo de pan vive el hombre, podría citarse, recurriendo a una de esas operaciones de religiosidad sincrética tan próximas a las dinámicas

reflexivas y poéticas de Churata. El alma humana se alimenta del alma de la coca; y sus savias permiten al sabio indígena alcanzar una “iluminación psicofísica” (518) e investigar la naturaleza de la existencia “supraconscientemente” (550). La ingesta de la coca fomentaría un ejercicio trascendente de la percepción y amplía nuestras potencialidades cognitivas.

Gracias a esta consciencia expandida por el sumo vegetal, el ser humano sería capaz de captar el orden implícito del cosmos. “No pretendo divinizar la coca; pero en ella como en el espectro solar la unidad se llama luz; los principios nutritivos se llaman vibración. Y porque se llaman vibración, y son, pueden alcanzar al sutil metabolismo del alma” (534). Según la comprensión de Churata, el alma no es inmaterial, sino que posee metabolismo y materia sutil; aunque no puede ser percibida por los ojos, es vibración en grados de alta frecuencia. Por lo tanto, lo que separa al alma del cuerpo no es un abismo ontológico, como en buena parte de la teología occidental (canónica), sino que son diferencias de grado y de intensidad vibratoria. Desde esta perspectiva, alma y cuerpo no son sino manifestaciones distintas, en diversos grados de frecuencia, de un mismo principio vibratorio, que está en la base de la existencia cósmica.

Churata desarrolla un pensamiento digestivo en el que la vida es esencialmente nutrición. La principal nutrición del ser humano es el aire que respiramos; podemos pasar horas, e incluso días, sin comer o beber, pero difícilmente sobreviviremos sin respirar por más de unos cuantos minutos. Churata habla del “oxígeno nutritivo [que] alimenta la vejigación bronquial” (691). Es también consciente de que nuestra existencia sobre la tierra no sucede en el vacío, sino que es posible porque la atmósfera nos envuelve, como aguas uterinas. “Tibia atmósfera óvulo me arropa; soy consciente fetal atraído por el huevo materno” (689). Esta comprensión nutriente es consciente de que nada acontece en soledad, sino que la vida surge de las relaciones. El ser humano no solo está relacionado con sus parientes humanos y con sus vecinos, sino que también con la tierra, con las plantas y con los animales. Además, la vida no sería posible sin los influjos fecundantes del sol; y es por ello que los antiguos lo llamaban padre, con reverencia. Churata escribe: “Heme aquí, padre Sol [...] Padre fecundo, que los awichus adoraban [...] Yo soy tu hawasa, tu choke, tus okalis y tus ullukus; soy tu fruto, Padre Sol; soy Aquél de que hay que comer. Yo me alimento de tu fluida sustancia, de tu resplandeciente coágulo” (226). Al igual que los

tubérculos y los frutos, la vida humana se reconoce deudora de la generosidad solar. El sol no alumbra para sí mismo, sino que lo hace en beneficio de los demás; así mismo, el ser humano vive para engendrar, para cuidar, para criar, para entregarse a favor de la existencia y nutrir de sí mismo la vida de los otros, la continuidad de las germinaciones.

La vida del planeta, entonces, no es un ecosistema cerrado en sí mismo; nada sería posible sin el vínculo cósmico con el sistema solar y con la galaxia. Por eso, la fidelidad a la Madre Tierra que celebra la poética de Churata, no renuncia a lo celeste; por el contrario, plantea que no hay nada que no participe de lo estelar. No hay una división tajante entre lo terrestre y lo extraterrestre. “Todo está en el cielo; que el cielo es la tierra” (387). Incluso, lo extraterrestre nos habita en el tuétano de nuestra intimidad: el ser humano lleva, en sus células y genética, el recuerdo de su propio origen estelar. Recurriendo a los avances de la astrofísica, Churata planteará que “en una nebulosa comenzó a hacerse hombre la semilla; y en tanto el hombre germine en nebulosa será la semilla del universo” (227). Pero, no solo es que el ser humano tuvo un comienzo astral, sino que estamos hechos de polvo de estrella; la luminosidad astral persiste como reminiscencia genética, presencia imborrable en la hondura de la célula.

Ya que los elementos constituyentes de nuestra biología (el hidrógeno, el oxígeno, el calcio, el carbono, el nitrógeno, el hierro, etc.), así como el aliento vital que nos anima, provienen del principio luminoso del universo, nuestra edad es mucho mayor a la que se marca de acuerdo a las rotaciones planetarias que hemos experimentado desde nuestro nacimiento humano. Somos tan viejo como el cosmos. “Nuestra antigüedad estelar tiene más de veinte millones de siglos” (331). Nunca dejamos de ser estrella; y es hacia la estrella que nos dirigimos. “Somos estrellas, vivimos en estrella, y nos espera en la estrella” (387). Esta condición estelar es la constatación de un parentesco; si todo en la Madre Tierra comparte esa primigenia condición astral, no hay nada en el universo que no esté emparentado, que no forme parte de una cósmica red de afectos.

Para Churata, el influjo astrológico determina los sucesos más cotidianos de las culturas agrícolas, que no han pretendido crear una barrera arbitraria entre la humanidad y la totalidad. “Nada se mueve en la tierra sin el influjo de estos seres [astros] que coordinan la vida de los hombres, asisten la fertilidad de los

ganados, influyen en la abundancia de las cosechas, están por nosotros en el hondor del cielo” (499). El ritmo poético permite al ser humano sentirse aliado a la música germinativa del cosmos. “El son del hombre adquiere las vibraciones del Universo, y es universo” (283). Se trata de un asunto de afinación: la salud y la sabiduría surge cuando el ser humano vibra de forma acorde a la rítmica del flujo cósmico; es entonces que brota el poema vegetativo en el que vibra el aliento vital y la conciencia expandida que se reconoce en la unidad.

Para la cosmogonía poética de Churata, no solo somos parte del universo, sino que el universo reside en nosotros. “Soy el Todo del mundo y el Mundo está en el todo” (691). El ser humano es un microcosmos en el que habita todos los mundos, todos los universos posibles. “¿El verdadero cosmos no será la célula?” (963). Nosotros mismos, entonces, somos universos, hechos de la multiplicidad relacional de nuestras células y átomos; y cuando amamos a otro ser, somos universos que se engarzan para dar nacimientos a nuevos mundos. De esta manera, se participa en la ininterrumpida cadena de nacimientos, del inagotable manantial de existencia, sin principio ni final. “Estás en la profundidad del átomo y nadie abarca el cielo como tú” (397). Habitamos el infinito, siendo nosotros mismos lo infinito.

Estas concepciones llevan a Churata a realizar una interpretación ampliada de la antigua cosmogonía matriarcal andina. La Pachamama, para Churata, es algo más que “la fecunda madre de los ayllus” (472); de manera explícita nos urge a recordar que “la Pacha-Mama, no es solamente este planeta católico, sí, en éter interplanetario, la que nuestros pulmones sustenta” (332). La traducción del término Pachamama como Madre Tierra sería insuficiente, ya que “la Pachamama es la madre del Universo” (383). Como se sabe, *pacha*, en lengua runasimi, no significa tierra; en quechua, tierra se designa con el término *allpa*. *Pacha*, en tanto palabra multisignificante, puede ser entendida como espacio y como tiempo. Es más, en un sentido amerindio, el espacio y el tiempo no puede ser pensados de forma separada; la vida surge del entrecruzamiento complementario del espacio y de tiempo (a la manera de la relatividad general de Einstein). Cada mundo (*pacha*) se configura a partir de una particular confluencia del espacio y del tiempo. La Pachamama, entonces, sería la madre espiritual del espacio y del tiempo. Sin embargo, ella engendraría, según la concepción de Churata, el espacio y el tiempo desde

lo ilimitado e infinito. “Ella no tuvo principio ni tendrá fin [...] fuera de ella nadie puede ser ni estar” (384).

Nosotros mismos somos en ella, vivimos en el útero de Pachamama, siendo ella la que engendra en su vientre las substancias (temporales y espaciales, sensibles y suprasensibles) que posibilitan la existencia. Y su aliento vive en nosotros. Nuestra alma proviene de su soplo; y, por eso, “el alma es el embrión con genio sublime que hace suyo el universo” (501). El alma individual es parte del alma del cosmos; y puesto que proviene de lo increado, desconoce el nacimiento y la muerte. “Somos individualmente la melodía de la sinfónica vital, y ni yo, ni tú, seremos excluidos” (717). La eco-poética de Churata, entonces, al no hacer distinción entre lo material y lo espiritual, tampoco separa lo trascendente de lo inmanente, ni lo transitorio de lo permanente. Es más, para Churata nada muere y nada desaparece, sino que todo es presencia ininterrumpida, en continua transformación, en el eterno flujo de la vida.

### **Conclusiones**

Para la ontología de Churata, no hay ningún ser vivo que no posea lenguaje, conciencia y razón. El cosmos entero habla y siente; todos los seres piensan y se riman poéticamente entre sí. El lenguaje humano no sería una excepcionalidad en la naturaleza (como ha sido pensado desde la modernidad hegemónica), sino que, siendo diferente al de las otras especies, tiene como base de posibilidad la bio-semiótica del universo. Lo mismo puede decirse de la conciencia humana, que sería parte de un panpsiquismo del que participan no solo los animales y las plantas, sino también los planetas y las estrellas, así como las células y los átomos. “Las células”, escribe Churata, “poseen personalidad, inteligencia, capacidad de elección, órganos gustativos” (967). Es más, para el poeta andino ni siquiera la gramática es una construcción arbitraria y escolar, sino que “¡la creó el Cherekheña! [...] La gramática de esa bestezuela es la gramática de la vida” (890). Frente al canto del ave cherekheña, el lenguaje humano (en específico, las lenguas indoeuropeas) resultan más pobres y carentes de vigor. El anitiposicionamiento lingüístico de Churata lo lleva a dignificar el lenguaje de la vida:

El del hombre no es el lenguaje más activo y el más musical menos [...] el ladrido del perro, o el trino del pajarillo, no son meras voces más o menos armoniosas: son expresiones de sensaciones, sentimientos, deseos, medios de comunicación; verdadero lenguaje [...] El lenguaje del hombre es de estructuras verbales; la del pajarillo de estructura melódica [...] el infeliz del hombre está muy lejos de estos arrobos de la gracia orgánica (736).

Los signos humanos, en los que se manifiesta una distancia entre el significante y el significado, le resultan a Churata menos propensos para expresar la “razón musical” de la vida que el lenguaje animal. Esta “razón musical” parece ser el orden rítmico e implícito que, según el poeta altiplánico, estructura la vida del cosmos. “Se debe hallar la música de la materia, que sólo ella es un estado musical” (655). Sin embargo, y a pesar de los límites impuestos por las “estructuras verbales” del lenguaje humano, es posible, para la sensibilidad poética, experimentar los “arrobos de la gracia orgánica”. Esto, por un lado, daría cuenta de que, para Churata, la cognición humana no está del todo limitada por las estructuras lingüísticas; la poética del corazón permite escuchar las voces de los otros y experimentar la vibración de sus sentimientos.

Esta experiencia, por supuesto, no surge desde la separación, sino desde la relación; y precisa que se reconozca, a pesar de las particularidades de cada especie y de cada individuo, ciertos sustratos íntimos que son compartidos. El corazón expuesto percibe la bondad y la generosidad de los otros; y su poesía cordial es capaz así de expresar al menos algo “del agua la bondad, / la bondad de la piedra, / la bondad fértil de la nube, / la bondad de los pastos, / del Sol que trae su calor bueno” (457). Reconoce que incluso “el arroyuelo discurre con un sonko [corazón]” (515). Es evidente, sin embargo, que el arroyo no tiene un órgano que podamos llamar corazón, por lo que, si tomamos en serio lo escrito por Churata, es necesario señalar que el poeta está brindándonos una comprensión del corazón distinta a la del biologismo. El corazón del arroyo se refiere a su alma, a su consciencia, a su bondad. Se trata, por supuesto, de una traducción hermenéutica que permite expresar, en términos humanos, algo que nuestro lenguaje no puede asir del todo, pero que la intuición poética afirma con convicción.

La sabiduría del ser humano es posible solo porque hay inteligencia en las partículas y ondas de nuestra propia constitución física. “Si el hombre es sabio es porque sus átomos sabios



son” (390). Estas reflexiones de Churata tienen una innegable dimensión ontológica. No solo el hombre tiene alma (como se ha pensado desde la modernidad hegemónica), sino que todos los seres la tienen. “El alma del hombre puede radicar en la bestia, en la flor o el guijarro” (743). Ahora, es necesario pensar qué entiende Churata por alma, ya que -como ya se ha anticipado- no hace referencia a un ente meramente metafísico y trascendente. “Hasta lo que llamamos pensamiento es materia” (532). Las reflexiones de *El pez de oro* esbozan lo que podría llamarse “una teoría del monismo indígena, en la cual cuerpo y espíritu se entienden como una misma materia inseparable” (Bosshard 516). El alma en Churata evoca el soplo cósmico que anima lo existente, el cual es consciente y virtuoso. “Tu alma es el alma de la vida [...] El alma, la candela del corazón, el estallido de fulgor de tus ojos, la embriaguez de saberte padre de tu hijo, es el alma de la vida que abarca con su enternecida ebriedad a todos sus hijos” (785).

El alma, para el poeta altiplánico, es la inteligencia celular y la bondad generosa del Sol; es el ritmo amoroso que ordena el cosmos desde adentro. “Si hay sabiduría, orden geométrico, equivalencia de pesos, en el cosmos, admitamos que hay inteligencia: es el instinto de la materia” (290). No niega del todo la dualidad alma-materia, pero sí atenúa la distancia y afirma que el alma “está cargada con la luz de todos los días” (786). La acción generosa nace desde el alma; en cambio, el egoísmo y la maldad, todo aquello que atenta contra la libertad y la vida de los seres, parte desde la negación del alma. “No es alma la del gendarme que gobierna a espada. No es alma la del sabio fatuo que ha inventado una sabiduría para enterrar la de la vida” (787). El alma es virtud y pertenencia al infinito. “El alma es la candidez eterna del germen” (786). La ruta del sabio, lejos de toda imposición dogmática, no hace más que responder a las inclinaciones propias del alma.

Para la “teología de la naturaleza”, que Churata afirma haber aprendido escuchando las voces de los sabios Inkas, Dios es el alma universal. Por lo tanto, no es un absoluto trascendente. Por eso afirma que “si en Dios no se filtra la sencillez de la bestia, ese Dios vive en la vileza espesa de la mala chacra” (788). Dios es “un Poder de Ser que actúa en todas sus manifestaciones como Fuerza. Es fuerza en que estamos, sin la cual no estaremos” (909). No hay nada que pueda existir fuera de Dios, pero Dios no

existe tampoco fuera de los seres, sino que en ellos actúa y se manifiesta. “Lo que no es masa no existe. La única posibilidad que tiene Dios de existir es que se aposente en mis talones” (693). A pesar de la posible irreverencia de esta última aseveración, la implicancia de lo dicho es profunda: a Dios no hay que buscarlo en un cielo lejano, fuera de uno mismo. “Hombre: no seas buscador de Dioses; sé buscador de Ti Mismo: en ti están ellos en Fuerza” (910). El ser humano encuentra a Dios cuando reconoce que su propia alma participa de lo que no tiene principio y no tiene fin.

La filosofía de Churata emprende una crítica a los rumbos hegemónicos que ha tomado la ciencia bajo el paradigma de la modernidad. La ciencia cartesiana ha renunciado a su vocación primigenia y al asombro ante la vida, optando por la descripción de las leyes matemáticas que rigen el funcionamiento de una naturaleza, la que, supuestamente, carece de alma y de consciencia. Sin embargo, para Churata, tal convicción ontológica nace de la ignorancia acerca de la materia. No hay nada que pueda existir sin alma; no hay átomo que carezca de consciencia. Por eso, el científico debe “reconocer que vives porque en ti actúa un principio que no muere; y como hombre de ciencia comprender que es deber tuyo estudiar la naturaleza de ese principio” (528). La labor de la ciencia, por lo tanto, su “inexcusable tarea”, debería ser “dirigir su análisis ya no solo a la realidad mecánica, sino a la mecánica de la realidad, procediendo a obtener aprehensiones directas de cuanto se ha aceptado como potencialidades del espíritu y de lo que llama el filósofo la física de la trascendencia” (526).

Para lograr esto, sería necesario romper con el paradigma materialista (en su versión dominante, al menos, que desconoce el alma del mundo), y con el autoritarismo de la epistemología positivista. El científico no debe temer este salto cuántico, ya que su vocación debe estar libre de todo apego dogmático. “No olvides: la ciencia no es ortodoxia. Sus afirmaciones son hechos experimentales” (527). Churata afirma, así mismo, que “la ciencia que no es conciencia carece de valor” (529). La ciencia hegemónica, “sintiendo la maravillosa naturaleza de su materia, ignora aún que ella, en sí, posee eternidad y sabiduría, y que su sabiduría es movimiento” (541). Para volver a comprender esta simple verdad, no es necesario que la humanidad renuncie al método científico, sino que pueda abrirse a una concepción más amplia de la ciencia: la razón y la intuición, el rigor matemático y el asombro poético, los datos empíricos y la imaginación, no deben ser

entendidos como actividades antagónicas de la psique, sino complementarias y que se fecundan entre sí.

Para Churata, la fe está en la base de toda creación: así como el poeta germinativo experimenta las voces que surgen en su corazón y lo conmueven, el científico deposita su confianza en la razón y en la capacidad de la inteligencia para revelar las dinámicas de la materia. Churata afirma que “la fe es dinamógena, el poder más grande que posee la vida” (314); no es una mera ilusión de hallar una verdad trascendente o una creación intelectual, sino que “se elabora con materiales de nuestra naturaleza” (315). La fe es una irresistible ocurrencia biológica, una exigencia de la vida que quiere prosperar, multiplicarse, permanecer, participar del infinito. Churata, a pesar de todas sus críticas a la civilización y a la humanidad, siente una fe indesmayable en las potencialidades del ser humano y en el destino que habita sus células. El ser humano, según Churata, está llamado a ser un sabio Inka. Lo Inka no debe ser entendido acá como una designación patrimonial exclusiva de los gobernantes cusqueños de los últimos periodos de la confederación del Tawantinsuyo; Inka, para Churata, es un estadio del espíritu. La del Inka no es otra que “la eterna sabiduría de la tierra” (643); y esta vive en todo ser. El Inka es un sabio iluminado de conciencia expandida.

La filosofía poética de *El pez de oro* parece señalar que el gran aporte del pensamiento americano al mundo viene desde las características propias del territorio y de las culturas amerindias. “En contraste con Europa, América se concibe como el territorio de lo orgánico, mientras aquella es el reino de lo artificial en el que preside la máquina” (Galdo 372). No puede llegar a ser Inka “sino quien siente al indio, la raíz del trino; mejor si los siente y concibe como poesía, que es temple en que vibra la actualidad vital” (308). La iluminación Inka, entonces, se realiza desde la propia indigeneidad; y es una posibilidad de realización espiritual e intelectual que reside en la humanidad indígena, ya que “todos los titikakas han sido conformados para alcanzar las más altas palpitaciones de la Naturaleza” (846). Si entendemos esto desde una hondura poética (y no nos limitamos a una definición fenotípica, política o antropológica de lo indígena), podemos afirmar que la iluminación no se logra renunciando a la vida, sino que es algo que surge cuando, como los sabios indígenas, nos mantenemos en lo simple, alejados del artificio y comulgando

con la existencia. Por eso, la iluminación Inka que propone Churata es, ante todo, sabiduría eco-poética.

### **Bibliografía**

Bosshard, Marco. "Mito y monada: la cosmovisión andina como base de la estética vanguardista de Gamaliel Churata". En: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, N. 220, Jul-Sep. (2007): 515-39.

Churata, Gamaliel. *El pez de oro*. Madrid, España. Cátedra, Letras Hispánicas. (2012).

Galdo, Juan Carlos. "Campo de batalla somos: saberes en conflicto y transgresiones barrocas en *El pez de oro*". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXXVI, N. 72. 2do sem. (2010): 369-91

Hernando Marsal, Meritxell. "El proyecto literario de Gamaliel Churata: del paradigma antropológico a la reciprocidad". En: *Revista Letral*, N. 9. (2012): 19-34.

Mamani, Mauro. "Ahayu-watan: una categoría andina para explicar nuestra cultura". *Revista Caracol*, N. 9, ene-jun. (2015): 92-127.

Velásquez, José Luis. "Lógicas fronterizas de Gamaliel Churata o alegorías de *El pez de oro*". En: *América Crítica*, V. 4, N. 3. (2020): 57-80.